

Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible en ecosistemas de montaña : complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba, Bolivia	Titulo
Delgado B., Freddy - Autor/a;	Autor(es)
La Paz	Lugar
Plural Editores AGRUCO	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
Condiciones sociales; Agroecología; Desarrollo rural; Desarrollo sostenible; Autodesarrollo; Condiciones económicas; Cochabamba; Bolivia;	Temas
Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agrauco/20171003045147/pdf_16.pdf *	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible
del territorio en ecosistemas de montaña

J.M. Freddy Delgado

J.M. Freddy Delgado Burgoa

Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña

Complementariedad ecosimbiótica
en el ayllu Majasaya Mujlli,
departamento de Cochabamba, Bolivia



2



plural
EDITORES



Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible
del territorio en ecosistemas de montaña

J.M. Freddy Delgado Burgoa

Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible en ecosistemas de montaña

Complementariedad ecosimbiótica
en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento
de Cochabamba, Bolivia

AGRUCO

PLURAL

Foto portada: Almanaque 1993, AGRUCO

© J. M. Freddy Delgado Burgoa.
© AGRUCO / Plural editores, 2002.
Primera edición: octubre de 2002.
D.L.: 4-1-1413-02
ISBN: 99905-64-63-9

Producción:
Plural editores
Rosendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador
Teléfono 2411018 / Casilla 5097, La Paz - Bolivia
Email: plural@caoba.entelnet.bo

Impreso en Bolivia

Dedicatoria

A mi esposa Cinthia y a mis hijos Mayra, Ariana y Freddy, amores de mi vida que me han dado la energía vital para continuar en la búsqueda de la equidad en la sociedad y el equilibrio con la naturaleza; ellos comparten conmigo, el profundo amor a la vida y a nuestra cultura andina.

A mis padres Alfredo y Rebeca que me han enseñado el camino para ser “un hombre de bien” y me han prodigado cariño y buen ejemplo.

In memoriam

De Elvira Delgado Vda. de Bedregal, escritora boliviana que con su energía y patriotismo formó varias generaciones de hombre y mujeres. Ella me inculcó el valor de la cultura y la importancia de las letras y las artes.

Agradecimientos

Deseo expresar en esta obra mi profundo agradecimiento a los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli del departamento de Cochabamba con quienes aprendí a ver el mundo más allá de la materia, reencontrándome con mis orígenes en la tierra de mis antepasados: Charazani y Pumujri, volviendo a ser parte de esta cultura andina que tiene la capacidad de impregnar de sabiduría y espiritualidad a los que así lo quieren.

A mis queridos compañeros de AGRUCO de hoy y de siempre por compartir el sentido comunitario y recíproco del trabajo. Sus permanentes reflexiones sobre la vida y el “desarrollo” se ven en parte reflejadas en esta investigación.

Un especial reconocimiento al Dr. Stephan Rist y a Mary Jeanne Rist que con su bondad y sabiduría me acompañaron en la ejecución de este trabajo. Sus aportes y enseñanzas han quedado profundamente enraizadas.

A la Cooperación Suiza para el Desarrollo (COSUDE) y a la Intercooperation a través del Dr. Willy Graf y el Ing. Joseph Guntern, quienes no solo apoyaron el financiamiento del proceso de formación postgradual sino me impulsaron a demostrar que es posible construir un proyecto más allá de la simple institucionalidad que a veces delimita las acciones de desarrollo e investigación. Ellos creyeron en AGRUCO y en las personas que formamos esta comunidad.

A la Universidad Mayor de San Simón, institución a la que he dado parte de mi vida con la convicción de quien cree que es posible lograr el diálogo entre conocimiento científico y saberes locales para aportar a la formación

de nuevos profesionales. Gracias por darme la oportunidad de aprender y enseñar mis experiencias y plantear mis sentimientos e inquietudes.

Este trabajo no hubiera sido posible, si mentores como el Dr. Eduardo Sevilla G. y el equipo del Instituto de Sociología y Estudios Campesinos de la Universidad de Córdoba-España, no tendrían la valentía y la gran capacidad de cuestionar el paradigma vigente de la ciencia y el desarrollo. Nuestro compromiso es de seguir con este proceso en estas comunidades que cruzan las fronteras y los continentes.

Mi agradecimiento para Neira Roca Amalia Andrade por las horas de trabajo intenso en la transcripción y edición de la Tesis.

Freddy Delgado Burgoa

Prólogo

La importancia de la diferenciación en los tiempos de la globalización

En los últimos años se viene criticando cada vez con mayor fuerza, el concepto de la globalización de la economía mundial asociada con la globalización cultural y social. Esta crítica parece justificada desde el punto de vista económico, en un momento en que se debe reconocer que dicho concepto no ha disminuido la pobreza en el ritmo necesario y, por el contrario, más bien ha supuestamente agravado el endeudamiento de los países en desarrollo, quitándoles el capital necesario para financiar un desarrollo autodeterminado.

Personalmente prefiero ser cauto en responsabilizar de manera categórica al modelo de la globalización en lo que se supone fueron sus efectos, pues identifico indicadores que señalan que fue más bien la manera en cómo fue aplicado dicho modelo, la que causó la mayor parte de los problemas. Entre estos indicadores podemos mencionar a los países industrializados que únicamente han globalizado los segmentos de mercados en los cuales tienen ventajas comparativas, excluyendo, por ejemplo, los mercados agrícolas. A esto se suma que los países en desarrollo, además de haber sido mal asesorados, confundieron la liberación del comercio con una nueva política de abstenerse de formular e implementar políticas propias del desarrollo de sus sectores productivos. La primera falla en el modelo, provocada por los países industrializados, tiene mucho que ver con las relaciones de poder y la ausencia de verdaderos valores en el ejercicio de la globalización en estos países. Este hecho deriva en que verdaderamente no se quiere permitir el libre ingreso al mundo industrializado, ni de productos, ni de personas, ni de las cultu-

ras de los países del sur. Y así por ende, no se quiere que el sur sea parte igual en el juego mundial, como habitante que goce de todo derecho en el “pueblo global”. En lo que concierne a los países en desarrollo, posiblemente lo que más falta es la capacidad de definir lo que se tiene para contribuir al “pueblo global”. Para ser parte igual, no se tiene que ser igual, pero se requiere tener la misma fuerza, la misma autoestima y la misma confianza.

Bolivia, recién está descubriendo algunos aspectos muy importantes que definen su diferencia con el resto del mundo, cuyo reconocimiento podría ayudar a definir las fortalezas que harían de Bolivia una parte igual, pero distinta en el juego global. Uno de estos aspectos es la forma de vida de una parte importante de su población: la población indígena rural, con sus valores, la manera de organizar su vida. Freddy Delgado define esta forma de vida como “complementariedad ecosimbiótica”, resumiendo así en dos palabras una serie de conceptos muy complejos. Complementariedad implica una complementación entre varias partes, una acepción muy atinada, considerando en este caso, los espacios ecológicos, pero también los espacios entre hombres de una comunidad, asumiendo en turnos los diferentes cargos definidos en la comunidad y que están interrelacionados con el espacio que ocupa esta última. Fácilmente se podría ampliar este concepto de complementariedad a una escala de mayor dimensión hasta reemplazar o ampliar, más aún, el concepto de la competitividad supuestamente dominante en el mundo globalizado. ¿No sería la complementariedad dinámica el concepto de una economía mundial estable? Asimismo, el término ecosimbiótico nos enseña una gran lección. La imperativa necesidad de armonía del hombre con la naturaleza, imperativa porque no hay la menor duda que la naturaleza destruirá al hombre, si éste no busca un equilibrio con ella. Estas enseñanzas, la cultura y los productos, los hombres y las mujeres que van de la mano con ellas, podrían ser el mayor aporte de Bolivia a la globalización, a este proceso que personalmente considero imparabile, y que podrían establecer en parte la igualdad en la diferencia que necesita Bolivia para su reconocimiento en el pueblo mundial. El libro de Freddy Delgado es un importante aporte a que la misma sociedad boliviana y el mundo puedan apreciar el significado de estos valores y darle el merecido reconocimiento, en el marco de un interés común.

Recomiendo este libro a todas y todos los que aman Bolivia y quisieran que este país sea parte igual en el juego global.

Willi Graf

Presentación

Una breve reflexión sobre la agroecología en los Andes

El libro que el lector tiene en sus manos es la investigación que presentó Freddy Delgado para obtener el título de Doctor en Agroecología por la Universidad de Córdoba; y que fue calificado con la máxima puntuación que otorga la Universidad española: *Sobresaliente "Cum Laude"*. Es para mí un gran placer escribir estas líneas como presentación; no sólo de la investigación – heterodoxa y transgresora del pensamiento científico convencional – del profesor Delgado, sino de su figura intelectual y política, ineluctablemente unida a la institución de que forma parte, AGRUCO. Ambos, AGRUCO y Freddy Delgado se encuentran ineluctablemente unidos a la emergencia, por un lado, de la “agroecología en los Andes” y, por otro, de la agroecología en Latinoamérica.

El manejo de los recursos naturales que desarrollan las comunidades de los Andes bolivianos está basado en una cosmovisión socio-espacial y temporal, a través de la cual se concibe la vida y configura su tecnología. De esta forma, tal matriz cultural abarca todos los aspectos sociales, materiales y espirituales de su existencia, la cual rompe la separación establecida por el pensamiento hegemónico occidental entre naturaleza y sociedad. Los conceptos clave de su estrategia –Pacha, Pachakamak y Pachamama– son, gracias al proceso de revalorización de AGRUCO, una propuesta viva de *etnodesarrollo*, desde el “estilo andino” de la agroecología, conocido y valorado a nivel internacional como una de las más relevantes aportaciones del *movimiento agroecológico*; entendiendo por tal la disidencia al Nnoliberalismo y la globalización económica desde el manejo de los recursos naturales.

Victor Manuel Toledo ha tratado de caracterizar la “articulación de la disidencia al neoliberalismo y su globalización” como una “*resistencia civilizatoria a la modernización*”, con “dos ámbitos sociales que parecen hoy día mantenerse como verdaderos focos de resistencia”. El primero, al que califica como “postmoderno”, está integrado por “la gama polícroma de movimientos sociales y contraculturales”. El segundo ámbito social está ubicado en ciertas “islas o espacios de premodernidad o preindustrialidad y se encuentra en aquellos enclaves del planeta donde la civilización occidental no pudo o no ha podido aún imponer y extender sus valores, prácticas, empresas y acciones de modernidad. Se trata de enclaves... en donde la presencia de diversos pueblos indígenas (campesinos, pescadores, pastores y de artesanos) confirman la presencia de modelos civilizatorios distintos de los que se originaron en Europa. Estos no constituyen arcaísmos inmaculados, sino síntesis contemporáneas o formas de resistencia de los diversos encuentros que han tenido lugar en los últimos siglos entre la fuerza expansiva de occidente y las fuerzas todavía vigentes de los *pueblos sin historia*” (Toledo, 2000: 53)*. Creo que si hubiera que definir los agentes centrales de este proceso como alternativa emergente habría que situar –junto a la dimensión ética y política que aportan el EZLN en México y el MST en Brasil– la dimensión de disidencia productiva de la *agroecología andina* que Freddy Delgado nos presenta en esta investigación. Me cabe la satisfacción de haber acompañado a mis amigos de AGRUCO en tan apasionante aventura intelectual y política. Gracias Freddy por lo que me aporta tan enriquecedor intercambio.

Eduardo Sevilla Guzmán

* Victor M. Toledo, *La Paz en Chiapas*.(México: Ediciones Quinto/ UNAM, 2000)

Índice

Introducción	23
1. Antecedentes y Justificación	28
2. Objetivos e Hipótesis de la Investigación	33
2.1. Objetivos	33
2.1.1. Objetivos Investigativos	33
2.1.2. Objetivo Activo	34
3. Hipótesis	34
El marco metodológico Global y las Perspectivas del Diseño	37
1. Las Unidades de Análisis	37
2. Las Técnicas o el Arte de la Investigación	41
3. El Diseño Metodológico	47
El Contexto Institucional y Geográfico-Sociocultural en el que se Realiza la Investigación	49
1. Las Experiencias en Investigación Participativa Revalorizadora para el Desarrollo Rural	52
1.1. Lecciones aprendidas	63
2. El Contexto Geográfico - Socioeconómico y Cultural Actual	68
2.1. El espacio Geográfico y Socioeconómico de Bolivia y Cochabamba	68

2.2. La provincia y sección municipal de Tapacarí del departamento de Cochabamba	66
2.3. El ayllu Majasaya Mujlli del Cantón Challa, provincia Tapacarí	73
2.3.1. Ubicación Geográfica y División Político Administrativo	73
2.3.2. Recursos Hídricos y Microcuencas	75
2.3.3. La Población Permanente	76
2.3.4. Características Bioclimática	78
Grupos Etnicos y Zonas Simbióticas en el Proceso Histórico de Bolivia, Cochabamba y Tapacarí	81
1. Algunas consideraciones previas	81
2. La Civilización Centroandina Precolonial en lo que hoy es el Territorio boliviano	83
3. El Mapa Etnogeográfico de los Andes bolivianos a la Llegada de los Españoles en el año 1532	87
3.1. Subregión Norte	88
3.2. Subregión Centro	88
3.3. Subregión Sur	91
3.4. Los Valles y las Tierras Bajas	92
4. Grupos Étnicos y Zonas Simbióticas en Cochabamba y Tapacarí en el Incario y la Invasión Española	92
4.1. Los Grupos Etnicos	93
4.2. Las zonas Simbióticas y el Ordenamiento del Territorio ...	97
5. Influencia de la División Política Administrativa del Gobierno Colonial español en el Ordenamiento Territorial de Tapacarí	98
5.1. Los Repartimientos y las Encomiendas en el Ordenamiento Territorial de Tapacarí	100
5.2. Las Reducciones de Indios y la Dispersión de la Población en la Complementariedad Ecosimbiótica de Tapacarí	102
5.3. El Repartimiento Mercantil y Los Corregimientos en la Configuración del Territorio Tapacareño	106

5.4. Dispersión de la Población y Movimientos Migratorios en la Población Tributaria de Tapacarí	113
5.5. El Comunitarismo y la Complementariedad Ecosimbiótica en Los Originarios y Forasteros de Tapacarí y Challa en la Colonia Española y parte de la República ..	119
6. La Configuración del Territorio de Challa y Mujlli en los Siglos XIX y XX	126
La organización Social Comunitaria y la Complementariedad Ecosimbiótica en Tapacarí Y el ayllu Majasaya Mujlli	135
1. La Estructura Dualista y Cuatripartita en la Organización Social y Ordenamiento Territorial de los Grupos Etnicos Aymaras	137
2. Los Caciques en La Organización Social Comunitaria y el Ordenamiento Territorial de Tapacarí, antes y Después de la Época Republicana	143
2.1. La Legitimidad de los Caciques y su Rol Ético-Religioso en la Época de la Colonia Española	144
2.2. El Mandato de los Caciques y Alcaldes de Indios ante el ayllu, la Comunidad y el Gobierno colonial español	146
2.3. Los Caciques de Tapacarí y el Proceso de su Deslegitimación ante la Población Indígena	151
2.4. Estrategias y Prácticas Sociales Locales que mantuvieron la Cohesión Socioterritorial en el Cacicazgo	156
3. Los Sistemas de Cargos y la Organización Social Comunitaria en la Complementariedad ecosimbiótica durante el Siglo XX ..	158
3.1. El Rol de las Autoridades Originarias en Bolivia y Tapacarí a Fines del Siglo XX: Espacios Sagrados y Organización Socioterritorial	161
3.1.1. Los Alcaldes de Campo en la Cohesión del ayllu Majasaya Mujlli	164
3.1.2. La Inviabilidad de los Postas y Postillones en el ayllu Actual	171
3.2. Vigencia de los Jilakatas en la Organización de la Producción y la Gestión del Territorio	172

4.	Estructura y Territorialidad en el Sindicalismo Agrario en Bolivia	176
4.1.	Quechuas y Aymaras en el Sindicalismo Agrario de la provincia Tapacarí	177
4.2.	El Proceso Sindical en el ayllu Majasaya Mujlli	182
4.3.	De subcentral a Central Regional: Un nuevo espacio político y los Dirigentes Campesinos	185
4.4.	Las Lecciones Aprendidas del Sindicalismo Agrario en Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli	191
5.	Sindicatos Agrarios, Territorio y Reformas Agrarias en Bolivia, Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli	192
5.1.	Las Reformas Agrarias y La Concepción Campesina del Territorio	195
5.2.	Los Derechos de Propiedad de la Tierra y de los Recursos Naturales en Cuestión	199
6.	Autoridades Estatales y Gobierno municipal en el Ordenamiento Territorial de Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli	201
6.1.	La Subprefectura y los Corregimientos en Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli: Una mediación para la complementariedad ecosimbiótica	202
6.2.	La sección municipal y los Gobiernos Municipales de Tapacarí	204
7.	Antagonismo o Complementariedad entre las Autoridades Originarias, los Dirigentes Sindicales con el Gobierno municipal y el Gobierno Provincial en el Ordenamiento Territorial	210
	Relaciones de Parentesco, Espacios Socio-económicos y Espacios-Tiempos Sagrados en la Complementariedad Ecosimbiótica de Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli	217
1.	El Rol de la Familia y las Relaciones de Parentesco en la Complementariedad Ecosimbiótica del ayllu Majasaya Mujlli	218
1.1.	Familia, Matrimonio en la Complementariedad Ecosimbiótica Familiar	219

1.2. El Rol de la Mujer en la Complementariedad Ecosimbiótica y en el Acceso a la Tierra	223
2. El Compadrazgo y la Espiritualidad en la Complementariedad Ecosimbiótica	226
3. Residencia Múltiple, Multiactividades Familiares y Dispersión de la Población en la Complementariedad Ecosimbiótica Interzonal	228
3.1. La Dispersión de la Población y los Rancheríos en el Ordenamiento del Territorio	232
4. Las Capillas o Torres Andinas y las Fiestas-Ferías en el Reordenamiento Territorial de Challa y el ayllu Majasaya Mujlli	237
4.1. Cabecera de ayllu y Territorialidad en las Capillas del ayllu Majasaya Mujlli	239
5. Las Ferias y las Fiestas como Espacios Socioeconómicos y Espacios Sagrados en el Ordenamiento Territorial	243
5.1. Las Ferias para la Seguridad Alimentaria y la Seguridad de Vida	246
5.1.1. Las ferias en el ayllu Majasaya Mujlli	248
5.1.2. Circulación de Dones, Productos y Mercancías en las Ferias del ayllu Majasaya Mujlli	252
6. Las Zonas Simbióticas de los Valles de Ayopaya y de Otras Regiones del País	256
6.1. Ayopaya: Zona Simbiótica de Ayer y de Hoy	256
6.2. Las Zonas de Colonización en el Trópico	259
6.3. Acceso a Zonas Agroecológicas a través de Tierras y Zonas Simbióticas	260
7. La Predicción Climática, Campesina como Ordenador del Calendario Agrícola y del Acceso a la Tierra	262
7.1. Indicadores de Clima y Epocas de Siembra	264
7.2. El Calendario Festivo y la Predicción Climática como Ordenadores de las Multiactividades y la Complementariedad Ecosimbiótica	267
8. El Calendario Festivo como Espacio Tiempo Sagrados y Ordenador del Territorio	270

8.1. El Año Nuevo en el Calendario Gregoriano	271
8.2. La Fiesta de San Sebastián	273
8.3. La Fiesta de Candelaria	273
8.4. La fiesta de los Compadres, Comadres y el Anata o Carnaval	274
8.5. La Fiesta de Pascuas	276
8.6. El Corpus Cristi	276
8.7. La Fiesta de San Antonio	277
8.8. La Fiesta de San Juan	277
8.9. Fiesta del Tata Santiago y Santa Ana	278
8.10. Día del Campesino y de Predicción del Clima	279
8.11. Fiesta de la Virgen de Asunción	279
8.12. La Fiesta de Guadalupe	279
8.13. La Fiesta de Exaltación	280
8.14. La Fiesta de San Miguel	280
8.15. La Fiesta del Rosario	280
8.16. Día de Difuntos y Fiesta de Todos Santos	280
8.17. Fiesta de San Andrés	281
8.18. La Natividad	282
Conclusiones	283
Bibliografía	289
Anexos	

Índice de Cuadros

1. El diseño metodológico	47
2. Fases y procedimiento metodológico	
3. Población Rural y Urbana por departamento	69
4. Población Rural-Urbana del departamento de Cochabamba por Provincias	71
5. Situación nutricional de la población infantil menor a 4 años, según peso-edad	72

6. Recurrencia a los Servicios de Salud en la provincia Tapacarí .	74
7. Población Permanente por Comunidades	82
8. Reducción de Pueblos por encomienda en la provincia de la Plata y el Partido de Tapacarí a Raíz de las Leyes del Virrey Toledo (siglo XVI)	107
9. Número de Establecimientos, Poblados, Estancias o Haciendas en el Pueblo Valverde de Tapacarí en 1786	109
10. Crecimiento de Población Tributaria en los Cinco Pueblos o Curatos de Tapacarí (años 1573-1804)	116
11. Originarios (O) y Forasteros (F) en Tapacarí desde 1683 a 1804	120
12. Población Tributaria del Pueblo de Tapacarí en 1786, por Lugar, Parcialidad, Condición y Tipo de Establecimiento Rural	121
13. Tributarios del Repartimiento del Cantón Challa entre los Empadronamientos de 1828 a 1867	122
14. Pueblos, Anejos y Estancias de la Viceparroquia Challa en 1828	127
15. Rotación de Alcaldes en la Central ayllu Majasaya Mujlli (años 1986-2001)	169
16. Objetos y significados en el Ritual de Posesión del Jilacata entrante	173
17. Proceso de Conformación del Sindicato Agrario en el ayllu Majasaya Mujlli	184
18. Subcentrales, Sindicatos y número de afiliados a la Central Majasaya	186
19. Origen y Nómina de Dirigentes Sindicales de la Subcentral ayllu Majasaya Mujlli (años 1986-2000)	188
20. Multiactividad familiar en el ayllu Majasaya Mujlli	229
21. Comunidades, Número de Rancheríos y Número de Familias en el ayllu Majasaya Mujlli (año 2000)	234
22. Espacios Socioeconómicos, Productos, Dones y Mercancías en el Intercambio	252
23. Acceso a zonas Agroecológicas a través de Ferias y Zonas simbióticas continuas y discontinuas	261
24. Indicadores climáticos en el ayllu Majasaya Mujlli	266

Indice de Figuras

1. Programa General de Investigación	53
2. El Sistema de Conocimiento en AGRUCO	54
3. Proceso de Revalorización del Saber Local e Innovación Tecnológica para el Desarrollo Sostenible	64
4. Situación Nutricional según peso-edad	72
5. Número de personas fallecidas por grupos de edad y sexo	73
6. Ciclo climático de temperaturas y precipitación (ayllu Majasaya Mujlli)	83
7. Variación del comportamiento Climático (ayllu Majasaya Mujlli)	83
8. Secuencia Cronológica del Proceso de Desarrollo de las Culturas Andinas	90
9. Dualidad y Cuatripartición en la Organización Social Comunitaria y Ordenamiento territorial de los Grupos Étnicos Aymaras: Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli	140
10. Las Capillas en la Conformación del Territorio viviente del ayllu Majasaya Mujlli	170
11. Estructura Orgánica de la Organización Sindical Campesina de Bolivia	178
12. Estructura Orgánica de la Organización Sindical en la provincia Tapacarí	183
13. Estructura Orgánica de la Organización del ayllu Majasaya en la provincia Tapacarí. Año 2000	211
14. El calendario Festivo y su Interrelación con las actividades Productivas	269

Indice de Mapas

1. Ubicación de la Microcuenca Japo-Mujlli en el Municipio de Tapacarí	78
2. Hidrografía en la Microcuenca Japo-Mujlli	81
3. Aproximación al Mapa Etnogeográfico de Los Andes Bolivianos Charcas en el Siglo XVI.....	93

4. Ubicación y Dispersión de las Capillas , Ranchos y Sindicatos (año, 2000)	235
5. Acceso al Espacio Geográfico que abarcan los Comunarios del ayllu Majasaya Mujlli	254

Índice de Fotos

1. III Encuentro de Autoridades Tradicionales y Dirigentes Sindicales. Tallija, septiembre de 1990. En la foto se puede observar a los alcaldes, Jilakatas y dirigentes sindicales del Cantón Challa	168
2. Don Luis Cruz de la Comunidad de Japo, intercambiando quesos de ovinos por maíz con Dña. Mercedes de la Comunidad de Linde, Subcentral Partilibre en un viaje a la zona Simbiótica de Ayopaya	224
3. Vista panorámica de la Feria semanal de Japo-ayllu Majasaya Mujlli	224
4. Grupo musical autóctono en la Fiesta de San Antonio en el Rancho de Mujlli. 13 de junio de 1998	240
5. Feria-Fiesta de San Sebastián en el rancho de Japo Khasa. 20 de Enero de 1999	240
6. Alcaldes del ayllu Majasaya Mujlli en la Feria-Fiesta de San Sebastián. 20 de Enero de 1999	245
7. Ritual a la Pachamama para pedir buena producción y lluvias en espacio tiempos sagrados	245

Introducción

Muchas son las críticas e innumerables los documentos escritos que analizan y ratifican la crisis del modelo occidental de desarrollo actual y casi todos coinciden en la necesidad de buscar un desarrollo sostenible, que impulsados por los organismos internacionales, no parecen solucionar los múltiples problemas causados por el modelo imperante.¹

Como concepto, el desarrollo sostenible es parte de un proceso más amplio, que Escobar (1995: 8) llama de “problematización global de la relación entre naturaleza y sociedad” y que han traído consigo “una serie de discursos que buscan dar forma a la realidad a que se refieren”. El mismo autor plantea tres discursos que los califica como: liberal, culturalista y ecosocialista, concluyendo que cada uno conlleva diferentes necesidades de conocimientos, diferentes espacios de lucha y diferentes tareas políticas, además de que no existen exponentes puros de los mismos. Coincidimos con él en que la articulación de una ética de vida no pasa solamente

1 Un análisis crítico sobre el discurso del desarrollo sostenible se puede ver en: Sevilla y Alonso (1994). Sobre el discurso ecotecnocrático del desarrollo sostenible para los ricos y la respuesta agroecológica. (Presentado al Foro Alternativo: Las otras voces del planeta. Encuentro mundial de movimientos sociales y ONGs en contestación al 50 aniversario de la creación del FMI, BM, y GATT. Madrid, AEDENAT, Págs. 71) en: Universidad Internacional de Andalucía. Materiales de trabajo del curso Agroecología y conocimiento local. Programa de doctorado Agroecología, Campesinado e Historia. ISEC, Córdoba-España, 1995.

por las opciones ecológicas, sino también por las luchas culturales, étnicas y de género.²

Lo cierto es, que la crisis no es de un concepto de desarrollo que debe modificarse, por tanto no es un problema teórico, sino como dice Morin, (1995: 399 y 397)³ “se trata de una crisis antropológica, de una crisis cultural de civilización, de una crisis industrial/económica, crisis del oeste, crisis del este, crisis del sur y crisis planetaria,” donde “la crisis ecológica no afecta más que a un aspecto, a un síntoma de una crisis mucho más radical que afecta a los principios de inteligibilidad de las creencias asentadas y de los mitos motores de nuestra civilización. Es en este sentido en el que efectivamente se puede hablar de crisis de civilización”.

Una reflexión teórica desde una perspectiva conflictivista, seguramente sería interminable si mantenemos el desencanto que produce la crítica a la crisis, buscando nuevos modelos de desarrollo sin considerar los errores del pasado y fundamentalmente las experiencias valiosas de sociedades como la Andina, que han podido pervivir con sus principios e ideales en el que es fundamental la interrelación y complementariedad estrecha entre sociedad - Naturaleza, donde la sociedad es parte de la naturaleza.

Es por eso que no podemos buscar el futuro en el futuro mismo, siguiendo una concepción lineal; debemos mirar el pasado para construir el futuro o avanzar mirando el pasado, en una concepción cíclica y dialéctica⁴. Se trata entonces, de “pensar la unidad y la totalidad, el yo y el cosmos y tomar lo contrario complementario, puesto que de cómo se piense dependerá todo lo demás”⁵.

2 Escobar, (1995). Dinero, desarrollo y ecología. El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. (en: Ecología política, No 9, Junio. Barcelona-España, ICARIA, Págs. 8-25.)

3 Morin, (1995). Principios de los cambios sociales del siglo XX (en: Sociología. Madrid, Tecnos, pp.387-405)

4 Al respecto, San Martín (1991) en la Serie Técnica 23: Reflexiones y apuntes sobre revalorización del conocimiento campesino. AGRUCO, Bolivia, 1991. pp 7-8, retomando los aportes de varios antropólogos y etnohistoriadores como Izko et al. 1986; Milla, Villena 1983, 1989; Bouysse Cassagne, 1987, hace un análisis de la concepción de tiempo-espacio del campesinado andino a partir de una visión cíclica de la vida a la que ha denominado como visión pachacéntrica.

5 Introducción de Medina, Javier (editor) al libro: “Opresión y aculturación”. Evangelización de los aymaras. CEPITA-HISBOL-HISETRE. 1991. 197 p.

Esto significará, que “cualquier definición de sostenibilidad o sustentabilidad, es necesario, de hecho, que tenga en cuenta las dimensiones cultural y estructural, ya que de lo contrario, alentará las destructivas tendencias del despotismo urbano-industrial en que nos ha introducido la dinámica del capitalismo” (Sevilla y Alonso 1994:25).

El planteamiento de Sevilla y Alonso implicaría romper las dicotomías entre lo moderno vrs. lo tradicional, las transacciones comerciales vrs. el trueque y la reciprocidad, el campo vrs. la ciudad, la puna vrs. el trópico, el conflicto vrs. la solución, lo mediterráneo vrs. lo marítimo, el desarrollo vrs. el subdesarrollo, rompiendo la “metáfora del desarrollo que dio hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental y que privó a los pueblos de culturas diferentes, de la oportunidad de definir las formas de su vida social” (Esteva, 1996:56).⁶

La tendencia a la dicotomización, por nuestra lógica cartesiana de intelectuales y/o científicos (más acentuada en occidente), nos ha llevado a planteamientos generales, homogeneizadores y universalizantes, entrampándonos en un callejón sin salida ante las “políticas de globalización de la economía de mercado”, como si estas fueran políticas desconocidas hasta ahora en el mundo y que no pueden ser más globales que la relación sociedad - naturaleza. Es por ello, que en el presente trabajo de investigación se da cuenta de una cultura en el que la vida espiritual, lo sagrado y lo simbólico gobiernan la vida cotidiana de la gente y que rechazan el supuesto que solamente el dinero y el mercado determinan la felicidad y bienestar de la humanidad.

No debemos olvidar, que las propuestas de desarrollo y sus políticas, coloniales y neocoloniales con diferentes máscaras en tiempo y espacio, se han dado en América Latina desde hace más de 500 años, donde a través de la economía mercantil y posteriormente capitalista y monopolica, han reducido la población indígena en forma alarmante⁷, sin embargo la

6 Coincidimos con el análisis que hace Gustavo Esteva en el Diccionario del Desarrollo editado por Sachs (1996), sobre la concepción y el origen del desarrollo.

7 Para más detalles sobre la reducción de la población en América Latina por las políticas coloniales y neocoloniales de occidente ver Sánchez Albornoz, N. (1977). La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000. Alianza, 2da edición, 1977. Págs. 190.

pervivencia de la cultura andina a través de la sacralización del espacio-tiempo permite la permanente recreación de la vida.

A pesar del avasallamiento del neoliberalismo y la visión materialista de la vida, la nueva etnohistoria documenta la persistencia de las tradiciones y lógicas “económicas” andinas frente a las fuerzas mercantiles y capitalistas. Desde esta perspectiva, la distancia que media entre historia precolonial y colonial, o entre la época colonial y la contemporánea, no es tan grande como la que postulaban otrora los historiadores. Tampoco las fuerzas universales del cambio que dimanaban de los centros de la economía mundial son tan poderosas e inexorables como creían los economistas.

Las investigaciones recientes de etnohistoriadores y antropólogos tienden a subrayar los variables modos en los que la herencia de la cultura política andina ha influido y dado forma a las fuerzas de penetración mercantil en Los Andes” (Harris et.al. 1987:27)⁸, reconstituyendo creativamente sus formas básicas de interacción social, a fin de liberarse de las cadenas económicas, creando como dice Esteva (1996:70), nuevos ámbitos de comunidad que les permiten vivir en sus propios términos.

Murra en Harris et. al. (1987:53)⁹, señala por ejemplo que las obligaciones indígenas, las múltiples mitas o prestaciones rotativas impuestas por la política económica de la monarquía española en la época colonial (1536-1824), han sugerido que su comprensión será mejor hacerla prescindiendo de las categorías de análisis que surgen de la historia europea, sugiriendo que la asumimos para el análisis de las políticas indígenas y las estrategias de participación en los mercados surandinos.

Es en esta perspectiva, que “La Teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica” (Condarco y Murra 1987)¹⁰ propuestas por Condarco.

8 Harris et al. (Compiladores) en la Introducción al excelente libro: La Participación indígena en los mercados surandinos. CERES, La Paz, 1987. pp 19-48; analiza a fondo la persistencia de las lógicas económicas campesinas, además de los varios artículos que trabajan el tema en cuestión.

9 Murra (1987) ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea? (en Harris. et al.(compiladores) La participación indígena en los mercados surandinos. CERES, La Paz-Bolivia, 1987. pp 51-61.

10 Condarco y Murra (1987). La teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica. HISBOL, La Paz-Bolivia. Pags. 114.

R (1971)¹¹ como: “La Eco-Simbiosis interzonal” y por Murra. J. (1972)¹² como: “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas”, adquiere nuevamente importancia para reactivar y recrear las estrategias de las poblaciones andinas, tras la aparición de nuevas máscaras del antiguo modelo colonialista y son para el presente trabajo de investigación el Marco Teórico Conceptual fundamental para cumplir los objetivos.

En tal sentido tomamos la definición de Condarco (1997)¹³, de Eco-simbiosis interzonal como punto de partida para el análisis de la realidad actual del ayllu Majasaya Mujlli: “La ecosimbiosis interzonal no es nada más que la concurrencia a que por tradición están obligados pueblos del mismo origen, pero que se hallan domiciliados o asentados en distintas zonas o habitats contrariamente caracterizados por diferentes condiciones naturales que permiten o imponen a dichos pueblos distintos géneros de vida y la consiguiente necesidad de procurarse recíprocamente acceso al aprovechamiento de los disímiles medios de subsistencia que unos y otros lugares de asentamiento producen o procuran por separado de unos y otros, no por comercio o trueque, sino por una suerte de extraterritorialidad que se reconoce mutuamente para explotación de suelos en beneficio privado del que los explota en territorio vecino, a cambio de permitir al pueblo de aquel, iguales derechos en su habitat de origen. Por lo tanto, la ecosimbiosis es un modo de adaptación colectiva de dos o más pueblos asociados que por sus diferentes géneros de vida resultantes de los medios naturales en que viven, requieren productos propios de los lugares vecinos, y para cuyo logro, les asiste el tradicional derecho de explotar

11 Condarco, R. (1971). El escenario andino y el hombre. (En: Protohistoria andina, vol. II. Renovación, Bolivia.

12 Murra, J. (1972). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas. En Ortíz de Zúñiga, Iñigo (1967-972). Visita a la provincia de León de Huánuco, 1562. Edición crítica al cuidado de John Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Perú.

13 En Marzo de 1997, AGRUCO organizó un taller de Análisis sobre la Ecosimbiosis Interzonal invitando al Dr. Ramiro Condarco Morales, coautor de la teoría de la Complementariedad Vertical Ecosimbiótica. De este taller se ha elaborado un documento actualizado que está todavía inédito.

tierras de alejados o cercanos sitios o zonas en los que moran sus asociados que a un turno, aprovecharan también, por esfuerzo propio, parcelas antes asignadas, en el territorio de los primeros”.

Desde el punto de vista académico, la mencionada tesis doctoral de Murra, por su mayor difusión e impacto a nivel de los científicos e intelectuales, ha sido considerada como uno de los más “notables ensayos de toda la antropología mundial por pretender salvar a la actual ciencia del hombre de su inevitable inspiración colonial y a saber, no a través del gesto de remordimiento o de la afectuosa ternura con que el espíritu occidental acaba por mirar al “salvaje” para hacerlo objeto de una nueva empresa reivindicatoria en expiación del Renacimiento como sugería Levi-Strauss (1978:40), sino más bien a través de un acto de conciencia práctica, capaz de promover un vasto movimiento espiritual orientado a mostrar a través del ejemplo del mayor rendimiento de la vida andina, la superioridad orgánica de lo que hizo el hombre o la sociedad humana libre de la opresión de los imperios o de los Estados.” (ururu, 1987:105).¹⁴

1. Antecedentes y justificación

Si bien, son muchos los trabajos realizados hasta la fecha a partir de la tan mencionada teoría, estos han venido desde la etnohistoria y la historia económica, con algunos pocos trabajos contemporáneos y en contextos geográficos específicos desde la etnología y la antropología económica; muchos menos son los trabajos que desde una investigación acción participativa a partir de la revalorización del saber campesino y la agroecología, tomen la investigación como parte de un proceso de desarrollo, estudiando entre comunidad-ayllu e “investigadores científicos”, la historia, el presente y las perspectivas de la ecosimbiosis interzonal como estrategia para el reordenamiento territorial y su autodesarrollo en un proceso que permita la sostenibilidad, o como dice en relación a las culturas andinas Murra,

14 URURU. (1987) Revista de Antropología. Centro de estudios humanísticos. en Condarco, R. y Murra, J. (1987). La teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica. HISBOL, Bolivia, 1ra edición. Pag 105.

“intentar la recuperación de lo que aún queda de la grandiosa obra protohistórica indígena en bien de la reorganización de la propia civilización moderna” (ururu, 1987:106).

Estudios realizados por AGRUCO en los ayllus del cantón Challa de la provincia Tapacari, a partir de la revalorización del saber campesino y la agroecología, han sido la base para identificar la idea y el perfil del presente proyecto y que han partido del supuesto “de que ha persistido la ecosimbiosis interzonal como una estrategia de los actores locales que les permiten recrear su cultura y su vida en relación con la naturaleza, donde destacan: a) los viajes intercológicos de familias de la puna Tapacareña al valle de la provincia Ayopaya y, b) el intercambio (la reciprocidad y el trueque en complementariedad con la economía de mercado) en ferias campesinas distribuidas entre los 2.500 a 4.600 m.s.n.m. (Torrico, D. et al 1994¹⁵ AGRUCO, 1997, 1998, 1999.¹⁶

Además de estas publicaciones, existen dos tesis de grado para obtener el título de Ing. Agr. en la Facultad de Ciencias Agrícolas, Pecuarias, Forestales y Veterinarias de la UMSS: Alberto (1999) y Escobar (1998), que han servido como información secundaria para suponer la existencia de la simbiosis interzonal en la zona de estudio y en otras regiones del departamento de Cochabamba y del país, y que han permitido la reproducción biológica, social y cultural de las familias, las comunidades y el ayllu.¹⁷

Para analizar la complementariedad vertical ecosimbiótica cómo estrategia que hace posible la reproducción biológica y sociocultural de las familias campesinas del ayllu Mujlli y por ende su autodesarrollo sostenible, se ha estudiado, el proceso de desarrollo histórico de las culturas andinas que han habitado lo que hoy es Bolivia, Cochabamba, Tapacari y el ayllu Majasaya Mujlli considerando las diferentes coyunturas de la comunidad/ayllu, en tiempo-espacio y que en definitiva dan a la sociedad su camino

15 Torrico, D. et. al. (1994). Apuntes sobre reciprocidad. Serie Técnica 32. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia, pags. 75.

16 AGRUCO. Informes Anuales de 1997, 1998, 1999. UMSS, Cochabamba-Bolivia

17 Estas importantes investigaciones han sido parte del proyecto de investigación doctoral en las que se a participado como tutor de las tesis mencionadas.

para recrear su vida en relación equilibrada con la naturaleza, a través de la transmisión de conocimientos de generación en generación.¹⁸

Este estudio pretende contribuir a proponer pautas para el autodesarrollo sostenible en ecosistemas de montaña cumpliendo con los objetivos sociales de cada cultura, ampliando las relaciones de parentesco y amistad con otros pueblos, recreando el conocimiento y el espacio y tiempos sagrados a través de diferentes manifestaciones culturales como son las ferias y las fiestas.

Con este estudio se han dado diferentes respuestas que permiten ver, hasta que punto la estructura global de una sociedad impone trabas a la actividad e iniciativa autóctona, y hasta que punto esos límites pueden ser modificados por las acciones y actividades de los campesinos altoandinos. Más aún, como pueden lograr su reproducción biológica y cultural, su seguridad alimentaria y la recreación de la vida, más allá de los límites territoriales de la comunidad y de la coyuntura actual, concibiendo el territorio como un espacio físico-natural-socioeconómico continuo o discontinuo que se sacraliza a través del ritual, dándole una connotación diferente a la vida.

Por otro lado, se ha confirmado lo que señalaban los estudios previos en la zona, en relación a la existencia de una relación dialéctica entre la esfera de la economía campesina y la de la economía de mercado, lo que significa que el campesino posee una "mayor flexibilidad en el manejo de su propia esfera y menor posibilidad en el manejo de la esfera capitalista," como también ha sido demostrado en el caso de Vilatuxe-Galicia (España) por Iturra (1988).¹⁹

Aunque para el caso Andino del ayllu Majasaya Mujlli, se ha comprobado la hipótesis, de que la menor posibilidad en la esfera capitalista se debe a que no las busca porque no las necesita, ya que existe una significación diferente del dinero, ligada a la religiosidad a través de rituales

18 Las cortas estadías en el Archivo de Indias en Sevilla-España, los Archivos de la Prefectura, el Arzobispado y la Honorable Alcaldía de Cochabamba-Bolivia y la formación integral en Historia de América en el curso de doctorado, han permitido una inserción en una disciplina compleja y apasionante que ha permitido reforzar la presente investigación.

19 Iturra, Raúl (1988). Antropología económica de la Galicia Rural. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela-España, Págs.180.

que buscan la reproducción del orden cósmico, donde el dinero es relacionado con la plata (metal) y por ende es parte del territorio viviente al que hay que honrar para que sea fértil.²⁰

En este sentido, uno de los objetivos del presente trabajo ha sido también el de sondear las lógicas con las cuales los campesinos acceden al mercado y si este ha impuesto sus jerarquías en las relaciones, impregnando el valor económico crematístico²¹ en la interacción social. Para el caso de Majasaya Mujlli todo parece apuntar a que el acceso al mercado es controlado desde su propia lógica económica y su cosmovisión que implica una profunda relación con las deidades y con la naturaleza, lo que hace de esta sociedad, eminentemente religiosa.

Pues, aunque el Estado boliviano funciona como un Estado que sigue los designios del capitalismo mundial, como país en vías de desarrollo (por lo menos como oficialmente es considerado), los espacios de maniobra que parece dejar el sistema capitalista al sistema campesino, son todavía muy grandes, o más bien el sistema campesino ha logrado mantener grandes espacios de acción que a través de su sacralización han permitido su producción y reproducción sociocultural y biológica.

Una de las razones para esta suposición es que Bolivia tiene una cultura Aymara-Quechua-Guarani enraizada muy profundamente en el sector rural (según el Censo Nacional de 1992 era todavía el 50 %) cuya influencia llega a las ciudades a través de la migración temporal y permanente, transmitiendo esta visión del mundo, en momentos claves del calendario festivo anual, como son los primeros viernes de mes, las fiestas de Urkupiña y de las Alasitas, para citar algunos ejemplos.

20 En relación a la concepción andina del dinero, Harris (1987). *Economía étnica*. HISBOL, La Paz-Bolivia, 51-114, hace un estudio sobre los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí a través de rituales en los que se puede percibir su uso, más allá del valor de cambio y el valor de uso.

21 El concepto de crematística hemos tomado del interesante análisis de Martínez Allier, J (1991) que revaloriza los postulados de Aristóteles en relación a lo que hoy aparecen como dos ciencias antagónicas: la economía y la ecología, denominándose crematística a las relaciones sociales en las que imperan las transacciones de compra venta; y economía, a la administración de los recursos naturales y del medio ambiente, existiendo en la economía y ecología una misma raíz y objetivo que se ha perdido en el tiempo.

A consecuencia de ello, se ha comprobado que la complementariedad vertical ecosimbiótica, cómo estrategia campesina para su autodesarrollo sostenible, ha subsistido y puede subsistir a partir de acciones de diálogo intercultural con otros sectores de la sociedad civil, lo que permite la recreación cultural a pesar del permanente asedio de leyes y acciones, a veces contradictorias, que se han ido dando desde la conquista española del Perú en 1532 hasta nuestros días.²²

En tal caso, el proceso histórico de Tapacarí y del ayllu Majasaya Mujlli replantea a escala menor una característica del mundo andino, (sin dejar de lado sus singularidades), que nos permite encontrar respuestas, de cómo los hombres del pasado y los actuales, pueden encontrar y “fabricar” estrategias locales que les permita su reproducción biológica y cultural.

En resumen, en el presente trabajo de tesis se ha estudiado “la complementariedad vertical ecosimbiótica cómo estrategia productiva y reproductiva de los actores locales (los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli) que hace posible reproducir su vida en la diversidad y nos permite tener una visión de la dinámica de la organización social y del territorio, donde el comportamiento productivo no supone más que un aspecto y que ha sido investigado ampliamente por Tapia, (2000).²³

22 Entre las leyes más importantes que han influido en la organización de la producción y de la forma de vida campesina podemos citar a: las leyes colonialistas del Virrey Toledo en 1576, la Ley de Exvinculación en 1875, la Ley de Reforma Agraria en 1952 y las últimas leyes de: Participación Popular, Capitalización, Reforma Educativa, Tributación e Hidrocarburos, que se presentan como nuevas coyunturas a sortear, a las que se harán referencias más adelante.

23 El comportamiento y organización de la producción ha sido ampliamente trabajado en la tesis doctoral de Tapia intitulada “Agroecología y Conocimiento Campesino en los Andes: el caso del ayllu Majasaya Mujlli, Cochabamba-Bolivia. UCO, Córdoba, España, 2000. Otra publicación que analiza desde una perspectiva más social la problemática de las estrategias productivas es el realizado por: Lisperguer, et. al. (1989). Organización de la producción en el ayllu Mujlli, cantón Challa, provincia Tapacarí. Serie Técnica 17. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia, Págs. 22.

2. Objetivos e hipótesis de la investigación.

2.1. Objetivos

En función de los antecedentes y la justificación expuestos y la metodología a aplicarse, se han considerado además de los objetivos de la investigación, un objetivo en la perspectiva de que la investigación al tomar una perspectiva participativa y cualitativa requiere dar respuestas a los actores locales para que puedan recrear sus conocimientos y delinear sus perspectivas de desarrollo, al que hemos denominado objetivos activos.

2.1.1. *Objetivos investigativos*

Objetivos investigativos hemos llamado a los objetivos clásicos de la investigación científica y por ende deben ser verificados a través de la hipótesis en función del trabajo de gabinete y de campo. Son los siguientes:

1. Analizar las características principales de la complementariedad vertical ecosimbiótica vigente.
2. Analizar la función de la simbiosis interzonal ecosimbiótica como estrategia campesina para la reproducción sociocultural y biológica de la familia y la comunidad en una perspectiva que permita su autodesarrollo sostenible en ecosistemas de montaña.
3. Estudiar y analizar la función estratégica de la complementariedad vertical ecosimbiótica en el acceso a la tierra y al territorio.
4. Identificar y Analizar los cambios fundamentales en la complementariedad vertical ecosimbiótica para la seguridad alimentaria de la familia y la comunidad.
5. Analizar la complementariedad o antagonismo de las autoridades originarias, las organizaciones sindicales y las autoridades gubernamentales en relación a la influencia en el acceso a la tierra para el reordenamiento territorial.

2.1.2. *Objetivo activo*

Se ha llamado a aquel que surge a través de la participación campesina en la investigación científica y que persiguen acciones concretas que contribuyan al mejoramiento de la calidad de vida o dinamicen y recreen la reproducción de la vida material, social y espiritual a nivel familiar y comunal.

Al presente, a través de AGRUCO se están ejecutando investigaciones y acciones tendientes a recrear las alternativas de seguridad alimentaria de las comunidades campesinas de la provincia Tapacarí. El presente proyecto quiere aportar a estas acciones proponiendo el siguiente objetivo:

1. Coadyuvar a la identificación de zonas con perspectivas de complementariedad ecosimbiótica, nuevas y/o olvidadas, que dinamicen sus estrategias de reproducción biológica-social a nivel familiar y comunal en una perspectiva de “elaboración cultural e innovación permanente” para fortalecer el “sistema sociocultural”²⁴ andino.
2. Proponer desde la perspectiva de los actores locales, lineamientos para la definición de políticas sobre ordenamiento territorial, uso y tenencia de la tierra²⁵.

3. Hipótesis

- La teoría de la Complementariedad Vertical ecosimbiótica planteada desde la etnohistoria tiene en la actualidad connotaciones que

24 Los conceptos de elaboración cultural, innovación permanente y sistema sociocultural, han sido tomados de: Archer, Margaret en su teoría de Cultura-Acción (1982,1989), citados por Ritzer, George. Teoría sociológica contemporánea. Mc Graw Hill, Inglaterra, 1992. En este libro, se hace una amplia referencia a las teorías Micro-Macro (Norteamericana) y las teorías de Integración Acción-Estructura (Europea) que las consideramos como fundamentales para el objetivo metodológico.

25 En Bolivia y Latinoamérica, a raíz de los cambios estructurales que se ha venido dando en los últimos 10 años por el fenómeno de globalización de la economía de mercado, el tema del uso y tenencia de la tierra ha vuelto a ser el centro de análisis de políticos, científicos y sociedad civil, siendo la mayor parte de los estudios al respecto superficiales y con un sesgo urbano-occidental que no permite tener planteamientos serios realistas y consensuados.

permite un análisis integral que va más allá de sus connotaciones de complementariedad ecológica.

- La persistencia de la lógica de la complementariedad vertical eco-simbiótica y la concepción de territorio de los campesinos del ayllu Majasaya Mujlli de la provincia Tapacarí, a pesar de las coyunturas dadas durante su proceso histórico, ha permitido la reproducción biológica-social y cultural de las familias y comunidades contemporáneas, reactivando y recreando estrategias de autodesarrollo sostenible.

El marco metodológico global y las perspectivas del diseño

El marco teórico metodológico global fue el de la investigación participativa desde una perspectiva multimetodológica tomando como base al método hermeneútico. Los estudios de doctorado, trabajo de campo, la sistematización de la información, la elaboración del documento final y la lectura de tesis ha tenido una duración de seis años (1995 a 2000).

El conocimiento previo de la zona y la relación existente por la presencia institucional (AGRUCO) y personal de varios años con las comunidades en estudio, ha permitido un proceso de investigación participativa abierta a la información. A esta perspectiva de apertura en el diseño metodológico, junto con otros elementos fundamentales citados por Ibañez, (1994: 74 y 78)¹ se ha denominado como dialéctica, coincidiendo en gran parte con nuestra perspectiva participativa, dado que como menciona el prestigioso investigador, "el diseño o programa está implícito en el proceso de investigación." Además de que "la información producida por el proceso de investigación queda en poder de los investigados: así como individuos o como grupos, acrecentando su probabilidad de devenir sujetos"

1 Ibañez (1994) Perspectivas de la investigación social: El diseño en las tres perspectivas. en: García Ferrando M, et al.(compiladores) El Análisis de la realidad Social. Métodos y técnicas de investigación. Alianza Universidad, Madrid-España, págs.51-85.

En nuestro caso, los “investigados” han sido también “investigadores socios” dada su participación en el proceso de investigación participativa, como partes de un proceso de desarrollo sostenible, donde la información y los resultados de la investigación han sido validadas con las familias/comunidades/ayllu, que han sido definidas con fines metodológicos, como las unidades de análisis y que se presentan a continuación:

1. Las unidades de análisis

Las unidades de análisis en la presente investigación han sido: el ayllu, las comunidades y las familias campesinas, que definimos a continuación:

El ayllu

Es la unidad de análisis mayor o el universo de la investigación, definida como la organización social en función de sus relaciones de producción, el espacio geográfico que ocupa y la estructura simbólica de dicho espacio, donde se centran las principales actividades que determinan el sistema productivo y que considera también el acceso a otras zonas simbióticas.

Platt (1976: 6) en sus estudios realizados en el Norte de Potosí plantea que este término puede usarse en cuatro sentidos distintos o más bien a diferentes niveles: ayllu máximo que está dividido en dos mitades llamados ayllus mayores: alansaya o aransaya y urinsaya o majasaya que significan mitad superior y mitad inferior respectivamente. Cada una de estas mitades o ayllus mayores está subdividida en cuatro ayllus menores que tienen un nombre tradicional. Finalmente estos a su vez, están fragmentados en un número variable de ayllus mínimos a los que se denomina también cabildos.

El concepto de ayllu pueden tener diferentes connotaciones, es decir puede referirse a aspectos de la organización social (relaciones de parentesco e identificación étnica), connotaciones espirituales en función de los centros rituales (las capillas que conforman la trilogía andina y son las parroquias pequeñas existentes en el ayllu y que siempre coinci-

den en ser tres en cada ayllu. Estas capillas generalmente han sido ubicadas en lugares sagrados o microcentros rituales a las que se denominaba huacas y su identificación más común es la consideración que delimita el territorio.

Saignes (1991:97) indica, al referirse al ayllu, llacta o curacazgo, que “la percepción indígena de estas categorías de pertenencia es muy relativizadora: según donde se ubica el sujeto, la noción de ayllu, por ejemplo, puede abarcar a la unidad residencial local, al grupo extenso de parentesco, al conjunto del pueblo, a la federación regional y aún, cuando nacieron las repúblicas andinas, al país entero”.

Para el caso de la actual provincia Tapacari, la investigación se ha planteado configurar histórico-geográficamente el ayllu pero no existieron los suficientes datos históricos para reconstruir una posible conformación de los cuatro niveles de Ayllus por la diferente dinámica histórica, pero se ha podido aproximar al proceso histórico de la provincia Tapacari y el Cantón Challa para definir el espacio socioeconómico y el tiempo y espacios sagrados del ayllu Majasaya Mujlli para definir la territorialidad desde la concepción del actor local.

A través de investigaciones realizadas en la zona, se conoce genéricamente al ayllu Majasaya Mujlli como el vicecanton Mujlli (delimitación política administrativa del Estado boliviano); Lisperguer, G et al (1989) ha contrarestado el concepto de ayllu Mujlli con la delimitación físico-natural de cuenca, a la que ha denominado la cuenca Japo Mujlli conformada por cuatro microcuencas: Mujlli y Japo y Chullpani y Yarvitortora.

La comunidad campesina originaria

Es la unidad de análisis menor de la investigación, dado que sus límites físico-naturales han sido determinados parcialmente, sin embargo por su concepción dinámica, se la considera como un sistema abierto, más aún en la perspectiva del análisis del territorio continuo y discontinuo que se pretende estudiar.

Dada la complejidad de conceptualizar en términos generales a la comunidad, por su especificidad en función de cada contexto, se la considera para nuestro caso como el resultado de la interacción de una lógica

familiar y de una lógica comunal que posee a veces múltiples niveles y que está a su vez, diversamente relacionada con otras lógicas supracomunitarias como el ayllu. Esta interacción de las lógicas familiar y comunal se ha de considerar en tres dimensiones: la estructura económica, la organización sociopolítica y la mágico-religiosa (Izko, 1986²); Blanco, 1992³ o lo que también podríamos conceptualizar como: vidas social, material y espiritual.

A las comunidades que devienen de la organización social ancestral del ayllu y que certificaban algún título de propiedad de las Revisitas del Virrey Toledo (1570-1580) se las ha denominado como comunidades originarias, ya que no han sido afectadas fuertemente por el sistema de hacienda feudal introducida a partir de la invasión española a América en el Siglo XVI y que fue consolidada parcialmente con la Ley de Reforma Agraria de 1953 como propiedades privadas de la tierra que poseen en conjunto.

Saignes, (1991)⁴ plantea que dada la confusión terminológica concerniente a la propia realidad de la comunidad, es necesario seguir el análisis, distinguiendo “los varios niveles geográficos, sociológicos y jurídicos que pueden recortar estas unidades parentales, residenciales fiscales, productivas y ceremoniales”, Concluye que “las comunidades son productos de unas historias múltiples, liminales y movedizas”, que nos plantea seguir esta perspectiva en los casos y contexto que nos atinge. En tal sentido, la unidad de análisis inicialmente propuesta ha sido considerada como un resultado de la investigación a través de la reconstrucción participativa de la realidad.

-
- 2 Izko 1986. Comunidad andina: persistencia y cambio. en: Revista Andina año 1 No 1. Centro de Estudios Rurales Anidnos Bartolomé de las Casas., Cusco-Perú, pp 59-128
 - 3 Blanco (1992) en su tesis de grado intitulada: La organización del uso de la tierra en la comunidad originaria de Japo. UMSS, Cochabamba-Bolivia, 1992. hace una excelente recapitulación del concepto de comunidad, tomando a diversos autores que han trabajado en la región andina. De este trabajo y otros mencionados por la autora se ha resumido una definición aproximada de la zona de estudio.
 - 4 Saignes, T. (1991) Lobos y Ovejas. Formación y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades en el Sur Andino (Siglos XVI-XX). En: Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas (siglos XVI-XX. Colección 500 años. Abya-Yala-MLAL, Quito-Ecuador, pp 91-135

Es necesario mencionar también que la Ley INRA emitida en 1996, reconocen por primera vez la personería jurídica de las comunidades originarias, lo que nos ha permitido contrarrestar sus definiciones con la perspectiva del actor local en relación al concepto de territorialidad.

La familia

La familia intensiva, ha sido definida a partir de la ocupación conjunta del mismo espacio básico de habitabilidad. Esta conformada por los cónyuges, los hijos y eventualmente algún familiar que comparte obligaciones y derechos acorde a su posición familiar. En el análisis de esta unidad se ha considerado de forma prioritaria, las relaciones de parentesco de la familia extensiva a nivel del estudio de casos y las comunidades del ayllu como contexto general.

Si bien el proyecto de investigación se había definido como unidades de análisis a la familia, la comunidad y el ayllu, durante el trabajo de campo fue necesario precisar mejor los conceptos a utilizar para definir las relaciones de parentesco existentes y los movimientos poblacionales que permiten la ecosimbiosis interzonal.

2. Las técnicas o el arte⁵ de la investigación

Las técnicas o artes de la investigación utilizadas han sido: el análisis documental y la historia oral, la observación participante, los grupos de discusión y el estudio de casos a nivel comunal / familiar.

5 Ibáñez (1994), diferencia entre técnicas y artes de investigación, indicando que un arte solo se puede transmitir mediante una comunicación a nivel relacional en un proceso abierto de investigación, mientras que la técnica se puede transmitir mediante una comunicación al nivel de contenido; en: Garcia Ferrando M, et al.(compiladores). El Análisis de la realidad Social. Métodos y técnicas de investigación. Alianza Universidad, Madrid-España, pp. 74.

El análisis documental

Es una de las técnicas de investigación que se ha utilizado para la contextualización histórico-geográfica del ayllu Majasaya Mujlli en base a información secundaria recabada en los archivos históricos nacionales y extranjeros que complementan a los existentes en diferentes estudios ya realizados a nivel provincial y departamental.

El primer paso ha sido la revisión de la documentación existente de diversas publicaciones y documentos de bibliotecas y archivos de Bolivia y España sobre lo que hoy es Bolivia, denominado históricamente como Charcas o Collasuyo, las etnias que la habitaron, su distribución geográfica y sus relaciones sociales.

A nivel comunal (principalmente en las comunidades de Japo y Mujlli), se han realizado varios trabajos de investigación en agricultura y ganadería andina durante los últimos diez años (tesis de grado a nivel de licenciatura, maestría y doctorado), muy puntuales y dispersos, pero que han permitido mostrar claramente la organización de la producción, información secundaria que ha sido fundamental para cumplir los objetivos planteados.

La historia oral

El análisis histórico documental se ha complementado y contrastado con el relato de campesinos del ayllu Majasaya Mujlli, como parte de la memoria colectiva a través de la técnica de la historia oral. Así mismo han aportado a dar el contexto histórico geográfico con más énfasis a la época actual a partir de 1953 (año de la Reforma Agraria).

Para la aplicación de la historia oral, se han tomado varios elementos y conceptos de los "relatos de vida en el análisis social." Bertaux (1989:92)⁶ confiere a los relatos de vida tres funciones: la exploratoria, la analítica y la expresiva, siendo la primera la más aceptada por el positi-

6 Bertaux, Daniel 1989. Los relatos de vida en el análisis social. en: Revista de Historia y Fuente Oral No 1 ¿Historia oral? Universitat de Barcelona, Barcelona-España, pp 87-105

vismo, dado que ello se ratificará con encuestas y análisis estadístico. Pero, si se siguen las tres funciones paralelamente, se puede lograr solucionar “el problema de la generalización sin muestra representativa” resolviendo las limitaciones del enfoque cualitativo. Para ello Bertaux (1989) recomienda ver casos comunes y contraponer con otros casos negativos.

Para nuestro caso, a partir de la historia oral de algunos comunarios designados previamente por la asamblea comunal (que serían nuestros casos comunes elegidos en consenso por la organización campesina), se ha reconstruido la historia del ayllu, con énfasis en la complementariedad vertical ecosimbiótica, donde el análisis histórico documental realizado previamente, sirvió para elaborar una guía de entrevista y tabla de contenidos para facilitar la reconstrucción de la historia mujllense.

La información proporcionada fue complementada y validada en un taller comunal con otros aportes, constituyéndose en la memoria colectiva de la historia del ayllu. Se han tomado algunos casos de excomunarios afiliados al sindicato agrario campesino (si es que percibimos vertientes diferenciadas) para contraponer la información en la asamblea comunal, manteniendo un proceso continuo de ajuste de los hechos históricos de la realidad social, labor que fue de nuestra responsabilidad.

Retomando a Bertaux (1989:93 y 94), aceptamos que los relatos de vida son un “segmento o fragmento que solo serviría de ilustración” para la prueba de una hipótesis teórica, pero justamente en la función expresiva, aplicada con un enfoque de investigación acción participativa, es que se ha permitido un mayor acercamiento, dado que el relato no se ha centrado en una persona como individuo aislado, sino como ente comunitario.

Por tanto, su difusión al interior del ayllu ha sido muy favorable y ha motivado otro trabajo de investigación más específico a partir de su memoria colectiva que englobaría “todo el dominio de la apropiación social del pasado, de la retrospectiva colectiva, de la gestión del control del pasado”. Esto significaría para nuestro caso, “un orden y visión globalizador del fenómeno” como plantea Robin, (1989:69)⁷, pero también es importante para la recreación cultural de la comunidad/ayllu en la perspec-

7 Robin (1989). Literatura y biografía. en: Revista de Historia y Fuente Oral No 1 ¿Historia oral? Universitat de Barcelona, Barcelona-España, pp 69-85.

tiva de fortalecer la organización campesina existente, tendiente a reforzar la identidad cultural.

Con fines académicos principalmente, la información ha sido reescrita y no transcrita textualmente “ya que los lenguajes oral y escrito son dos lenguajes diferentes”. Para las comunidades del ayllu se ha reelaborado en base a otros criterios no académicos un informe sobre la historia del ayllu que nuestra institución auspiciante se ha encargado de difundirlo a través de los equipos interdisciplinarios.

La observación participante

Consideramos la observación participante como una de las artes fundamentales de la investigación participativa, por estar el observador integrado activamente en los procesos y grupos investigativos que definen la realidad estudiada, jugando un rol social importante en la recreación de conocimientos.

“De hecho hay un marcado acuerdo en las ciencias sociales convencionales en el sentido de que la observación participante representa el método más adecuado y eficiente para investigar muchos de los temas relacionados con comunidades, organizaciones, sistemas de producción, y movimientos sociales” (Zamosc, 1989:22 y 23).⁸

Esta técnica ha sido utilizada en todo el proceso de investigación, siendo el pilar fundamental del seguimiento comunal y familiar en el que la recabación de información primaria; permitió cumplir en gran parte con “la determinación y los factores que causan los movimientos poblacionales de los comunarios” y “el sondeo de las lógicas que tienen en sus relaciones con el mercado y el Estado boliviano”.

En nuestro caso, ha sido importante considerar a la presente investigación desde el inicio, cómo un proceso de investigación que continuará a

8 Zamosc, León, (1989), plantea tres tipos de investigación participativa: la convencional, la comprometida y la activa, utilizando las tres, la técnica de la observación participante, donde la primera se diferencia porque no hay un compromiso del investigador ni su acción directa, la segunda no considera la acción directa y la activa considera el compromiso y la acción directa del investigador.

través de la labor institucional. Esto implica la posibilidad de que la denominada investigación activa propuesta por Zamosc, (1989) que es un proceso inacabado por el proceso de desarrollo histórico, en el que nuestra acción directa debe ser restringida al mínimo, no por temor a pecar del subjetivismo criticado de lo científico neopositivista, sino porque la experiencia nos ha demostrado que la acción directa es casi siempre una acción de liderazgo por muy participativo que este sea.

Sin embargo, el liderazgo en la concepción campesina de Los Andes, tiene otras connotaciones diferentes que requieren un conocimiento de vida transmitida de generación en generación que estamos incapacitados de hacerlo porque nuestro bagaje de conocimientos y experiencias pasadas, es diferente al de la comunidad local, por tanto sus experiencias y su historia es fundamental en el diálogo intercultural que se ha realizado.

Si bien carece de sentido discutir de manera abstracta si los investigadores deben involucrarse en la acción ideológica y política porque todo depende de sus criterios personales y de las condiciones concretas que puedan darse, es necesario “reconocer que la práctica ideológica y la práctica política difieren marcadamente del quehacer científico, tanto en términos de sus objetivos como en el plano de los criterios para su evaluación”.

La investigación activa planteada por Zamosc (1989) entra al plano político e ideológico que difícilmente coincidirá con la concepción ideológica y política de cosmovisiones que tienen diferentes procesos históricos, por tanto se han considerado las implicaciones éticas, en el diálogo intercultural que permiten hacer de la investigación útil para el conocimiento científico y la revalorización e innovación del saber local.

Los grupos de discusión

La integración del doctorando a la vida cotidiana de la familia, comunidad y ayllu se dio desde el año 1985 y con más énfasis durante la realización del trabajo de campo en 1997 y 1998 participando en los diferentes momentos del ciclo agrícola-ritual de las comunidades y del ayllu a través de la técnica de grupos de discusión en diferentes Talleres Campesinos comunales que consistían en espacios para la planificación-evaluación de trabajo, la socialización o intercambio de experiencias, la valida-

ción de talleres, las visitas concertadas a ferias y otras zonas simbióticas, el intercambio de experiencias intercomunales, los talleres de socialización y reflexión sobre las experiencias de las visitas, talleres de seguimiento a nivel familiar de la migración temporal y permanente. Talleres de seguimiento a nivel comunal de las tendencias de los movimientos poblacionales en relación al clima y a otros indicadores.

El estudio de casos

La selección de las familias, fue discutida en las asambleas comunales y del ayllu, determinándose en las mismas, trabajar con toda la organización socioterritorial, ya que el ayllu es una unidad que debe ser analizada integralmente, por lo tanto, los criterios de selección comunal no fueron considerados en forma rígida.

Por otro lado, se definió que las familias estudio de casos se lo haría sólo para trabajar los árboles genealógicos familiares en la perspectiva de analizar el control vertical ecosimbiótico y las relaciones de intercambio de productos intra y extracomunal.

Criterios de selección familiar

Para la selección de los casos familiares se han considerado los siguientes criterios:

- Edad familiar (ciclos de vida), por suponer que los movimientos poblacionales varían en función de la edad de la familia y de sus componentes. Se han considerado tres parámetros: familia joven o en estructuración (primeros diez años de vida conyugal), familia adulta o estructurada (entre diez a veinte años de vida conyugal), y familia en proceso de desestructuración (entre 20 a 30 años de vida conyugal). Se considero también (en función de las posibilidades) el número y la edad de dependientes de la familia.
- Relaciones de parentesco extracomunal, por suponer que estas determinan, los viajes interecológicos y el acceso a otros pisos ecológicos y económicos de la familia

3. El diseño metodológico

El diseño metodológico nos ha permitido precisar mejor los alcances del trabajo y delimitar el campo de acción en función de los objetivos. A continuación, en el cuadro 1 se presentan los niveles de análisis, las variables y las técnicas de investigación que se han considerado en función de los objetivos planteados:

Cuadro 1
El diseño metodológico

Objetivos	Niveles de Análisis	Variables	Técnicas de Investigación
Analizar las características principales de la complementariedad vertical ecosimbiótica vigente	Ambiental. Pisos altitudinales Pisos ecológicos Social Espiritual	<ul style="list-style-type: none"> • Espacios socioeconómicos • Parentesco sanguíneo • Parentesco espiritual • Ética • Reciprocidad • Espacio y tiempo sagrados 	Historia Oral Observación participante Grupos de discusión
Analizar la función de la simbiosis interzonal como estrategia campesina para la reproducción sociocultural y biológica de la familia y la comunidad en una perspectiva que permita su autodesarrollo sostenible en ecosistemas de montaña.	Espacio Movimientos poblacionales	<ul style="list-style-type: none"> • Ecosistema Local (rancheríos) • Ecosistema Microregional (ayllu mínimo / Subcentrales) • Ecosistema Regional (ayllu menor / central) • Ecosistema extraregional (territorio continuo o discontinuo más allá del ayllu menor o central campesina) • Migración temporal. • Migración permanente 	Historia oral Entrevistas semiestructuradas. Transectos y mapas parlantes. Análisis de documentos históricos Grupos de discusión
Estudiar y analizar la función estratégica de la complementariedad vertical ecosimbiótica en el acceso a la tierra y el territorio.	Caracterización bioclimática Acceso a la tierra y al territorio	<ul style="list-style-type: none"> • Temperatura. • Precipitación pluvial • Herencia. • Compra – venta. • Compañía. • Alquiler. • Migración temporal. • Migración permanente. 	Entrevistas semiestructuradas. Historia oral . Observación participante Grupos de discusión
Identificar y Analizar los cambios fundamentales en la complementariedad vertical para la seguridad alimentaria de la familia y la comunidad.	Movimientos poblacionales. Tiempo. Movimientos poblacionales	<ul style="list-style-type: none"> • 1952-1999 • Migración temporal. • Migración permanente. • Parentesco sanguíneo. • Parentesco espiritual 	Historia oral. Historias de vida. Entrevistas estructuradas Grupos de discusión

Objetivos	Niveles de Análisis	Variables	Técnicas de Investigación
	Acceso a alimentos	<ul style="list-style-type: none"> • Compra-venta. • Trueque. • Reciprocidad 	
<p>Analizar la complementariedad o antagonismo de las autoridades originarias las organizaciones sindicales y las autoridades gubernamentales en relación a la influencia en el acceso a la tierra para el reordenamiento territorial.</p>	<p>Movimientos poblacionales.</p> <p>Autoridades originarias. Dirigentes sindicales Ordenamiento territorial</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Migración temporal. • Migración Permanente. • Local • Microregional. • Municipal. 	<p>Observación participante. Historia oral. Entrevistas semiestructuradas.</p>

El contexto institucional y geográfico-sociocultural en el que se realiza la investigación

El presente trabajo se circunscribe en el marco de un convenio de cooperación entre la Universidad Mayor de San Simón, ejecutada por Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) y la Universidad de Córdoba-España a través del Instituto de Sociología y Estudios Campesinos (ISEC), con el objetivo de “Contribuir en la formación académica, la investigación agraria y la extensión rural de docentes, investigadores y estudiantes universitarios” en la perspectiva de aportar con proyectos pilotos y lineamientos de políticas al desarrollo sostenible de Bolivia y España.

AGRUCO es un Centro de excelencia universitario que desde 1985 viene realizando proyectos pilotos de desarrollo rural sostenible e investigación participativa con comunidades campesinas de Los Andes bolivianos. La experiencia permite mantener un diálogo intercultural muy favorable entre comunarios y docentes investigadores, en el marco de un Programa de Investigación Participativa Revalorizadora (PIPR) sobre “La vida en las Comunidades Campesinas de los Andes Bolivianos” y otro Programa de Formación de Pregrado y Postgrado.

El objetivo principal de AGRUCO es: Apoyar los procesos de investigación, formación académica e interacción social, mediante la generación, validación, comunicación¹ y difusión de conceptos, metodologías, técnicas y es-

1 **Comunicación:** La comunicación es un proceso a través del cual las personas intercambian voluntariamente signos y símbolos (ideas, emociones y sentimientos)

trategias basadas en el Saber Local² y la Agroecología, con la participación de Universidades, instituciones de desarrollo rural y organizaciones de base³.

El PIPR se planifica cada cuatro años entre AGRUCO, como agente o actor externo y las comunidades campesinas de los Municipios de Tapacarí, Sipe Sipe, Tacopaya y otros municipios del departamento de Cochabamba, insertando todos los proyectos dentro de los planes de desarrollo y planes operativos anuales municipales. Su acción se amplía en forma indirecta a otras regiones del país a través de convenios de cooperación interinstitucional con Universidades estatales (Ues), Organizaciones campesinas (Ocs), Organismos gubernamentales (OGs) y no gubernamentales (ONGs).

El PIPR considera tres sub-programas priorizados en función de autoevaluaciones y evaluaciones externas de anteriores fases de AGRUCO. Esta priorización se ha basado en: los potenciales y capacidades institucionales, la pertinencia del problema en relación al desarrollo rural sostenible y los requerimientos/necesidades de investigación que plantean las OGs, ONGs, OCs y UEs "socias" (hasta 1994 se tenían convenios con 33 instituciones distribuidas en todo el país y hasta 1998, después de un proceso de selección se trabajó con 23 instituciones).

Como parte de este proceso, se dirige las preespecialidades en Desarrollo Sostenible y Agroecología y gestión municipal en coordinación con el departamento de Desarrollo Rural (equivalente a los Departamentos de Sociología y Economía Agraria de las Universidades Españolas). Cada mención consta de 6 materias electivas de las 54 materias que se requieren para realizar la tesis de grado y optar por el título de Ingeniero agrónomo con mención; además se dictan varias materias curriculares básicas. En el Postgrado se desarrollan 12 materias en 4 módulos bajo un sistema semipresencial que otorga el título de Magíster en Agroecología, Cultura y Desarrollo Sostenible.

2 **Saber local:** Modo particular de percibir y entender el mundo y sus acontecimientos objetivos y subjetivos como un todo, mediante la reproducción del corpus cognoscitivo y la praxis de una determinada cultura en su relación con la Naturaleza.

3 **Organizaciones de base:** Son los actores sociales locales con intereses comunes, involucrados en su proceso de Desarrollo Sostenible y autogestionario. Esta definición es utilizada para ampliar el concepto de comunidades campesinas reconociendo con ello a todas las organizaciones sociales existentes en el sector rural, (ayllus, comunidades, sindicatos, subcentrales, cooperativas, asociaciones y otros).

Este proceso concluye en un taller de tesis que tiene duración de un año, en el que el tesista, previa selección, puede acceder al asesoramiento y beca de AGRUCO o de las instituciones “socias”, dispersas en diferentes regiones del país (se concede un promedio de 10 becas-tesis por año en función de los requerimientos institucionales).

El equipo profesional está conformado por 33 personas de los que 25 son docentes investigadores con formación superior en Ciencias Agrícolas, Pecuarias y Forestales y postgrados en agroecología, sociología rural y desarrollo rural sostenible. En los últimos cinco años se ha estado buscando el aporte de las ciencias sociales y económicas para lograr un mayor equilibrio hacia lo transdisciplinario, a una tradición institucional de agroecólogos con formación técnica.

Cada miembro del equipo dispone su tiempo de acuerdo a sus capacidades y “especialidad” en los tres ámbitos operativos: Investigación, Formación e Interacción Social con comunidades campesinas, con responsabilidades específicas y complementarias que permiten un mayor trabajo en equipo que es previsto en los planes operativos anuales, que son el resultado del consenso con las Ues, Ocs, ONGs, Ogs y los Municipios.

Las acciones que se realizan en forma directa con las organizaciones campesinas⁴ se coordinan con los municipios de Tapacarí (Prov. Tapacarí), Sipe sipe (Prov. Quillacollo), Tacopaya (Prov. Arque) y otros del departamento de Cochabamba, con las que se trabaja desde hace varios años ejecutando pequeños proyectos de desarrollo en cinco microcuencas. En es-

4 Las organizaciones campesinas en Bolivia están aglutinadas en dos organizaciones a nivel nacional: a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que agrupa a las organizaciones de la parte occidental de Bolivia denominada también como región andina (lo que podríamos decir cultura andina) y la Confederación de Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), que reúne a las organizaciones de la Amazonía boliviana. La CSUTCB esta conformada por Federaciones departamentales y estas de Centrales provinciales. En cada central provincial se afilian las subcentrales que son organizaciones conformadas por los sindicatos campesinos y que pueden o no pertenecer a una microcuenca. Paralelamente, en muchas regiones de la región andina existen los ayllus, que son formas de organización originarias o tradicionales cuyas características no sólo son gremiales sino reivindican la organización socioterritorial y productiva en simbiosis con los cambios que se van dando con la modernidad.

tos proyectos la investigación participativa en aspectos socioeconómicos productivos, culturales y políticos son relevantes, siendo los ejes interrelacionadores del proceso de investigación-desarrollo.

El presente trabajo se inserta en el sub-programa de Relaciones Socioeconómicas y Culturales y el proyecto de Estrategias Comunitarias para la Complementariedad Socioeconómica y cultural de la microcuenca y ayllu Majasaya Mujlli⁵, perteneciente al municipio de Tapacarí (Figura 1).

El sucinto marco institucional que acabamos de exponer, en la que esta inmerso la presente investigación, constituye un sistema que permite un mejor flujo de producción de conocimientos dentro y alrededor de AGRUCO y que pueden resumirse en tres subsistemas interrelacionados: las comunidades (Tapacarí), el equipo (AGRUCO) y otros actores externos (OCs, UEs, ONGs, OGS, etc.) (Figura 2).

1. Las experiencias en investigación participativa revalorizadora para el desarrollo rural

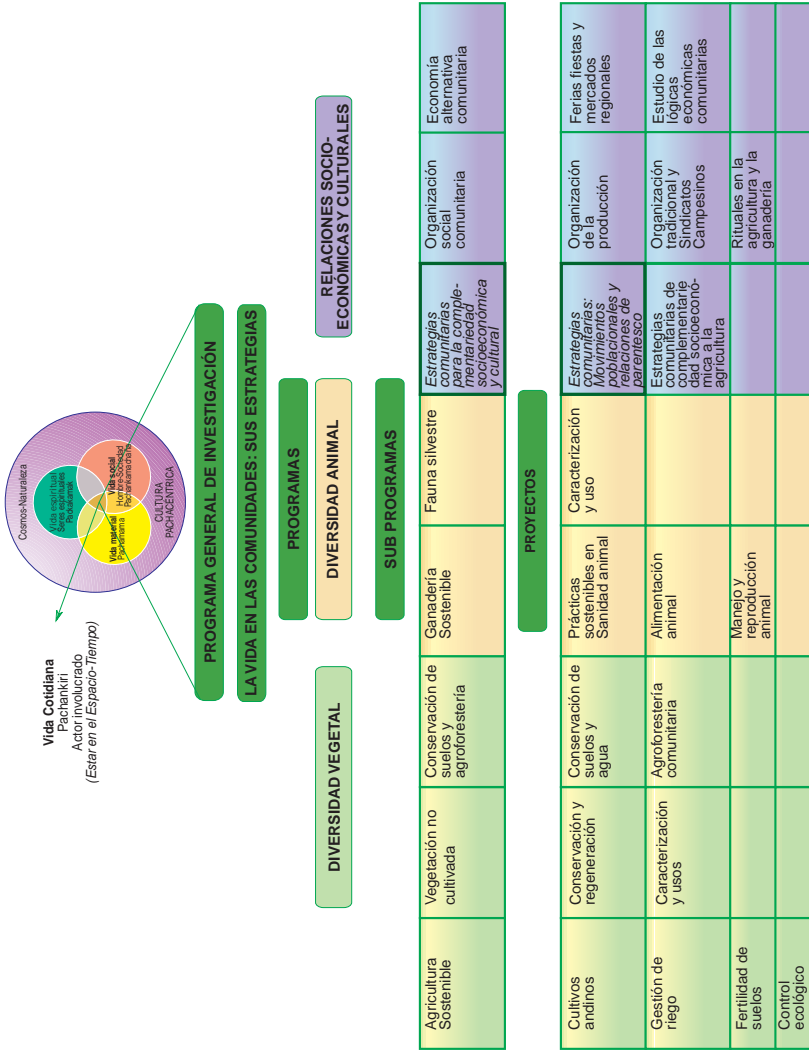
El programa de investigación que estructuralmente se inició en el año 1998 (inicio de la VI fase de AGRUCO), tiene la finalidad de llegar a una comprensión más profunda del porque las comunidades rurales actúan de la manera que lo hacen y que en la mayor parte de las veces entra en contradicción con las propuestas técnico-científicas; por ello se pretende apoyarlos sin interferir con las estructuras sociales, con los valores y los contextos específicos, que hace que cada comunidad sea única.

Este proceso de diálogo entre nuestra visión profesional científica y la de los campesinos del área andina de Bolivia puede dividirse en tres etapas:

Desde 1985-1989, que es la fase a la que hemos denominado cómo de la "Agrobiología", se trabajó con las comunidades rurales tomando como punto de partida las experiencias suizas en agricultura orgánica.

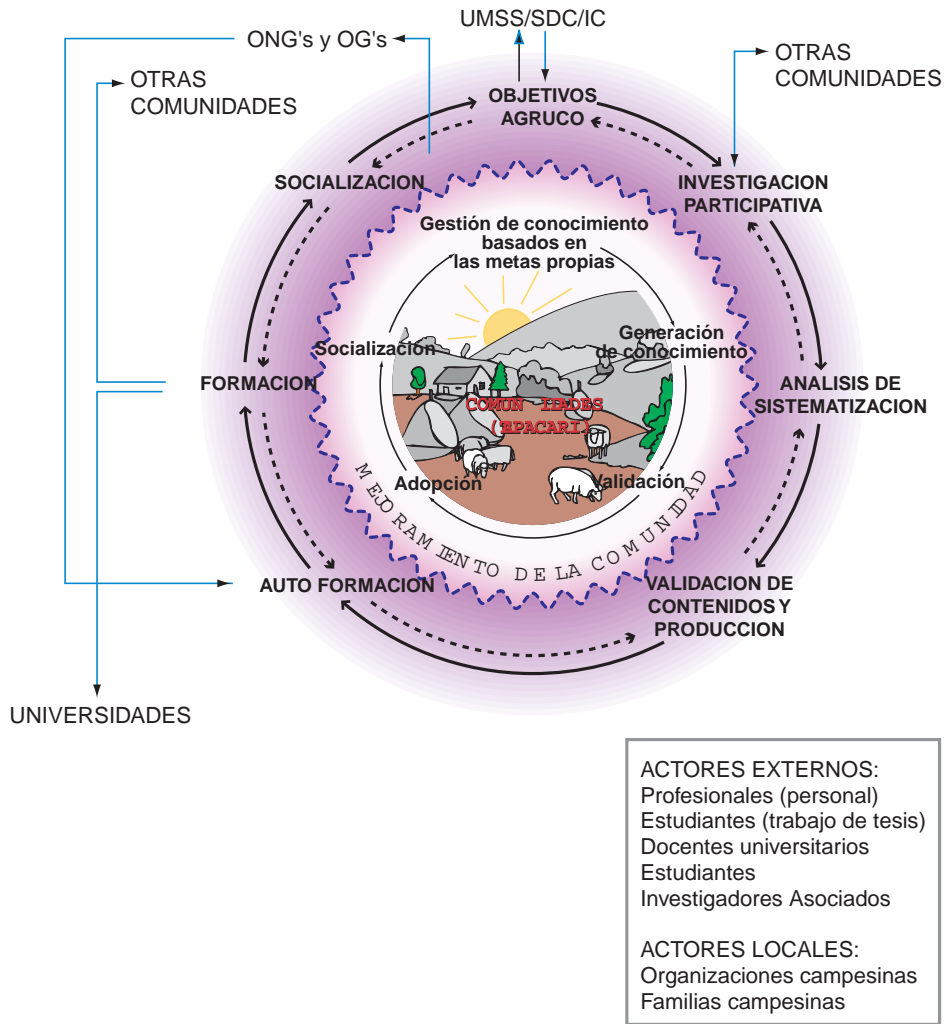
5 Definimos a la microcuenca cómo el espacio físico natural y el espacio socioeconómico fundamental para el ordenamiento territorial, basado en la gestión sostenible de los recursos hídricos. Este concepto considera los aspectos socioculturales y económicos de la organización social existente, buscando la interrelación equilibrada entre la sociedad y la naturaleza.

Figura 1
Programa general de investigación



Fuente: AGRUCO (2000). Plan Estratégico fase (1998-2002). Cochabamba-Bolivia, 57 pág.

Figura 2
El Sistema de Conocimiento en AGRUCO



Fuente: Agroecología Universidad Cochabamba (1995). Plan Rector Fase V (1994-1998). UMSS, Cochabamba-Bolivia.

Por ejemplo, nos concentramos en las interrelaciones estrechas que existían entre el suelo, las plantas y el agua, en temáticas cómo los cultivos asociados, la fertilización orgánica, y la introducción de variedades. Trabajamos con estrategias ecológicamente sostenibles basadas en el enfoque de sistemas, tratando de interrelacionar la parte técnica de la agricultura orgánica con los aspectos socioeconómicos de la sociedad rural, aunque nuestro sesgo tecnicista era todavía preponderante, dada la formación universitaria que habíamos recibido.

Luego, gracias a la relación directa y presencial con comunidades campesinas, entendimos que el agroecosistema es el resultado de la coevolución entre la naturaleza y la sociedad y que esta no puede ser considerada cómo un espacio delimitado y cerrado (por ejemplo: la fuerte interrelación en la toma de decisiones entre la familia, la comunidad y la región; o la relación campo-ciudad-campo; o el manejo de territorios continuos y discontinuos).

En esta etapa, nos dimos cuenta de que en las comunidades campesinas existía una manera diferente de ver las cosas y una lógica que no prioriza sólo lo material, sino también lo social y lo espiritual, aunque lo espiritual para nosotros era algo muy lejano y mágico, pues todavía no entendíamos los rituales en la agricultura y su importancia en el ciclo y el calendario productivo.

También encontramos en esta etapa, que las comunidades habían desarrollado sus propias técnicas y tecnologías para la producción agropecuaria en base a la predicción climática y el calendario festivo-productivo y que estas estaban interrelacionadas con el acceso a otros pisos altitudinales y a otros espacios socioeconómicos donde la interrelación entre la familia, la comunidad y el ayllu eran la base fundamental para la toma de decisiones.

Muchas de las tecnologías que habíamos encontrado en las comunidades donde trabajábamos (y seguimos trabajando en la mayor parte de los casos), tenían una lógica conservacionista de los recursos naturales (cómo el suelo, el agua, la vegetación, la fauna), es decir, buscaban esa relación armónica con la naturaleza y con las deidades (dioses y santos).

Nuestro interés y objetivo cómo agroecólogos, estaba dirigido a promover una agricultura que no utilice agroquímicos y produzca alimentos

sanos, libres de residuos dañinos para la salud humana, además que puedan producir mayores excedentes en la producción para lograr mayores ingresos y mejorar su economía y por ende su calidad de vida.

En este proceso habíamos elaborado un abono orgánico en base a harinas de cuernos y huesos (en ese entonces desechados por los mataderos), estiércol de aves que comprábamos de las granjas avícolas y ceniza de la madera que utilizaban en las fabricas de ladrillos que eran también desechados. Este insumo externo nos ayudo a interrelacionarnos con las comunidades, porque ellos habían mantenido el uso de sus abonos orgánicos locales y veían en este abono denominado en idioma quechua como “el wajra abono”, un abono mucho más “poderoso” que el que ellos utilizaban.

Lógicamente este insumo no fue una propuesta sostenible en el tiempo, aunque tuvo su impacto por más de 6 años consecutivos, pero el incremento paulatino de precio de sus componentes y la insuficiente materia prima existente ante la cada vez mayor demanda, nos hizo cuestionar su sostenibilidad cómo alternativa a los fertilizantes químicos; paralelamente a este proceso se encontró otras tecnologías campesinas que incidían en la fertilización (por ejemplo los corrales itinerantes o el jiri guano)⁶ que revalorizamos y validamos con ciertas comunidades y comunarios, para luego promocionar el intercambio de estos conocimientos a través de lo que hemos denominado el proceso de innovación y revalorización de saberes y tecnologías campesinas, desarrollado en la tercera etapa del proyecto.

En este proceso, habíamos ganado la confianza de ellos y realizado varias investigaciones sobre sistemas de cultivos, comparando las variedades locales e introducidas de papa, maíz, tarwi, trigo, quinua y avena, con el objetivo de ampliar la biodiversidad cultivada; los resultados de estas investigaciones han perdurado hasta la fecha con impactos que han

6 Para más información sobre estas tecnologías campesinas se pueden revisar varias tesis de grado que comprobaron científicamente y con métodos cuantitativos, la eficiencia de algunas tecnologías campesina como por ejemplo: Morales (1989). El corral itinerante: Un sistema tradicional de manejo de estiércol y abonamiento de suelos. Tesis de grado en Ing. Agr. Cochabamba, UMSS. 97 pag. ; Valdéz, L. 1995. Evaluación Agroecológica de la Tecnología Andina del Jiri Guano: Su Formación y uso en el Cultivo de Papa. Tesis de grado en Ing. Agr. Cochabamba, UMSS. 154 págs.

sido muy valorados por las comunidades campesinas, aunque nos han hecho comprender que las investigaciones de adaptabilidad de variedades y toda introducción de semillas, requiere un proceso mayor a un ciclo agrícola para su evaluación. Por ejemplo la introducción de una variedad de quinua determinó en los dos primeros años (que fueron muy húmedos) su proliferación. El impacto fue muy grande al grado que parecía haber hecho desaparecer las otras variedades locales. En el tiempo pudimos comprobar que los campesinos determinan el uso de sus variedades en base a la predicción climática a corto, mediano y largo plazo, quedando en su banco, semillas para cada año climático.

Entre 1989 y 1994, entramos en una segunda etapa denominada como de la Agroecología en la que se dio un acercamiento hacia la concepción campesina de la naturaleza y su relación con la sociedad (familia, comunidad, ayllu, los "otros" y los espíritus). Este proceso que fue cada vez más participativo, determinó empezar a trabajar con los sistemas de producción y los sistemas agrarios y por ende el programa tuvo la necesidad de ampliar los conocimientos más allá de lo agronómico y complementarnos con socioeconomistas y/o ampliar nuestra formación tecnocrática hacia las ciencias sociales y humanas, lo que permitió entablar un diálogo permanente al interior del equipo y con los campesinos, en busca de alternativas cada vez más integrales.

En este proceso, también se amplió nuestra visión de la realidad y se diluyeron los preconceptos de que el conocimiento científico neopositivo y cuantitativista es la única alternativa para buscar alternativas de desarrollo sostenible en comunidades campesinas de los Andes, lo que permitió empezar a hacer un reconocimiento del saber local de los campesinos, de sus tecnologías, de su manera de vivir, de sus creencias y de su cultura, dándonos cuenta que en lo más profundo de nuestro espíritu y conciencia, la cultura andina es también la nuestra, aunque más influida por las culturas de occidente, transferidas a través de la escuela, la universidad, la comunicación (televisión, radio, etc.).

En esta etapa, fue fundamental la interrelación con otras instituciones que venían experimentando con la revalorización del saber campesino, utilizando técnicas muy simples como son las cartillas de revalorización, que se constituyen hasta hoy en un instrumento fundamental para

dinamizar el conocimiento local a partir de la reflexión y las experiencias de otros actores y contextos geográficos⁷.

Las investigaciones eran trabajadas de manera interdisciplinaria y participativa pero las comunidades exigían acciones que promuevan su desarrollo. Se apoyó con resultados halagadores en diferentes aspectos cómo en: la capacitación de las organizaciones de base a través de los sindicatos campesinos y las organizaciones tradicionales (donde existían), la promoción de la conservación de la biodiversidad cultivada y no cultivada, el mejor uso de abonos orgánicos, se revalorizó muchas tecnologías y saberes relacionadas a aspectos agropecuarios y socioculturales que dinamizaron los conocimientos que se iban perdiendo con el tiempo, donde el trabajo con la familia sanguínea y espiritual en su conjunto y con la comunidad, eran fundamentales.

Un ejemplo que ha desembocado en resultados que promueven el desarrollo local sostenible es el de un proyecto para incrementar o conservar la biodiversidad cultivada. La experimentación probó ser muy extensa y morosa y que requería de mucha energía de parte de los docentes investigadores de AGRUCO, por la diversidad biológica, bioclimática y edafológica existente en los Andes.

Esta debilidad fue finalmente fortalecida a través de un proceso de mutuo aprendizaje entre campesinos y técnicos, formando un fondo de apoyo comunal de semillas administrados por las autoridades de las comunidades, en parcelas comunales y “manejados” dentro de su calendario agrícola-ritual, con diferentes resultados en cuanto a su grado de sostenibilidad y autogestión. En tal caso la tarea de AGRUCO ahora está restringida a brindar apoyo de seguimiento a las familias campesinas para que puedan enfrentarse a los retos de su seguridad de vida con identidad propia, que según los comunarios no es negociable.

7 Los aportes del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC-Perú), fueron fundamentales en esta etapa, pues permitieron a través de las cartillas de revalorización, entender la visión integral de las culturas andinas, su relación con la naturaleza y sus deidades. Sus varias publicaciones sobre agricultura y cosmovisión andina, creemos que son aportes fundamentales para la reflexión sobre el desarrollo en ecosistemas de montaña.

En otros casos, como el manoseado tema de las praderas nativas y la ganadería altoandina en el que muchas instituciones siguen activadas sin saber que hacer, no ha tenido todavía resultados de impacto que permitan mejorar la producción pecuaria y la calidad de vida de las zonas donde se realizaron estas investigaciones. Hemos llegado a la conclusión de que nuestros esfuerzos eran muy técnicos y no fueron suficientes ante un problema que era de índole eminentemente social; por ejemplo la dualidad existente entre lo que es la pradera nativa que es comunal y el ganado que es privado o porque la delimitación entre lo privado y lo comunal no es claro y que requiere una análisis integral más profundo, en el que todavía seguimos empeñados.

Se ha investigado casi todo a cerca de las praderas y de la ganadería altoandina pero las investigaciones no han dado respuestas a la problemática del sobrepastoreo y la deficiencia de alimentación para el ganado; se ha revalorizado el saber local sobre la sanidad animal y de alguna manera se ha promovido y dinamizado la revalorización, innovación y aplicación de tecnologías en contextos espacio geográficos más amplios. Sin embargo todavía se siguen haciendo enormes inversiones por diferentes instituciones de investigación y desarrollo, que no evalúan los resultados logrados y siguen replicando las mismas investigaciones y la visión tecnocrática del desarrollo, por ejemplo inútiles evaluaciones agrotoedafológicas y/o cercos eléctricos de las praderas nativas andina para controlar el sobre pastoreo que desde hace más de 20 años se sigue planteando como alternativas viables que no han demostrado hasta ahora ningún impacto.

Los resultados positivos y negativos permitieron adquirir un mayor compromiso y confianza hacia ellos y una mayor apertura de las comunidades hacia nosotros, rompiendo el abismo tradicional o la línea roja de demarcación entre la investigación y su implementación en el campo o la mal llamada "extensión rural o agrícola", acortando así mismo, la dicotomía entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.

Desde 1994 hasta 1998, que la hemos denominado como la etapa de la agroecología y la revalorización del saber local, la investigación dio mayor énfasis a revalorizar los saberes de las familias y sus comunidades. Lógicamente los problemas de la aplicación del método experimental y sus

diseños, complicaban el análisis desde la perspectiva holística y participativa de la que partíamos. Por este camino, pasamos numerosos alumnos realizando tesis de grado intentando aplicar una visión holística, redescubriendo métodos cualitativos de la investigación social y antropológica, enfrentándonos a la dificultad de diseñar una metodología con una perspectiva multimetodológica, que en la mayoría de las veces nos llevó a realizar investigaciones muy amplias, con mucha presencia de campo y por ende con una duración muy larga (hasta dos o tres años para una tesis de licenciatura).

Sin duda, los resultados hoy en día, podemos decir que han sido valiosos y hasta calificados por las evaluaciones externas de AGRUCO como tesis doctorales, pero la mayor satisfacción estaba en el trabajo de campo y la interrelación con las familias campesinas, con quienes el diálogo enriqueció la vida de las comunidades y de los “académicos” que se contrarrestaban con la rigidez y cientificidad de colegas que en ese momento dirigían las direcciones de investigación universitaria en las ciencias agrarias y quienes no conocían más que el diseño experimental como único método científico, desconociendo los fundamentos de las últimas discusiones y revoluciones que se iban dando en la ciencia y los cambios de paradigma en los que se había basado.

Por otro lado, desde las ciencias agrarias, el enfoque y las experiencias de la investigación participativa no había todavía llegado a las aulas de nuestros centros académicos, pues las experiencias latinoamericanas de Paulo Freire, Fals Borda y muchos otros precursores, se iban realizando desde la educación popular o en las ciencias humanas desde algunas ONGs innovadoras.

Esta tarea fue más difícil de lo que pensamos, porque los principios y enfoque agroecológicos que habíamos aprendido en cursos de postgrado y en la práctica de campo con los campesinos, si bien eran en principio congruentes con la esencia de la agricultura andina tradicional que vimos practicar en muchas comunidades campesinas, eran reduccionistas de la realidad de esas comunidades, porque sólo eran la parte material-productiva de su vida cotidiana.

Con todos los esfuerzos de nuestra autoformación, más allá del pregrado y postgrado, e incluso considerando la posible sensibilidad so-

cial y la mística de trabajo del equipo que pudo haber existido, sólo nos acercábamos a comprender, aunque no del todo, lo material (los cultivos, el espacio físico natural, el agroecosistema, las tecnologías) y lo social (las relaciones de producción, el parentesco y su importancia, el intercambio de bienes y servicios); lo espiritual, lo cultural, su cosmovisión y sus creencias, nos planteaba nuevos desafíos y la necesidad imperiosa de buscar métodos y técnicas no medibles cuantitativamente y a veces aparentemente ilógicos para un análisis cualitativo.

Hasta ese entonces habíamos realizado algo más de 120 tesis de pregrado y empezamos a realizar unas 25 tesis de postgrado a nivel de doctorado y maestría. Nuestro equipo se había fortalecido con la experiencia de campo ganada en la interrelación con los campesinos y con los cursos de postgrado y las muchas lecturas que habíamos realizado, para responder por un lado, a esa realidad indígena, y por otro lado, a las necesidades de sustentación teórica y metodológica que debíamos realizar para argumentar nuestros trabajos de investigación científica, donde la investigación participativa se ponía a prueba.

Uno de los aspectos fundamentales en este proceso había sido el reconocimiento de las dificultades de aplicabilidad de las metodologías de investigación (convencional) y sus reducidos aportes para un desarrollo rural sostenible en América Latina⁸. En esta búsqueda permanente de estrategias y metodologías de investigación en comunidades campesinas de los Andes, un principio fundamental fue “tratar de lograr en el trabajo de

8 Al respecto, existen muchos trabajos críticos que fundamentan que la investigación científica convencional, ha aportado muy poco a los procesos de desarrollo de los países del Tercer mundo, entre los que podemos citar a:

- Ramirez, Ricardo.(1989) La Participación del agricultor en la investigación. Alternativas para responder a las necesidades campesinas. CELATER-INTERPARES, Colombia,1989.
- Chambers and Jiggins, J. (1987) Agricultural research for resource-poor Farmers: Aparsimonious paradigm. *Agricultural Administration and Extension* ,27(1)
- Garcia, A (1985) Modelos operacionales de reforma agraria y desarrollo rural en América Latina. IICA, Costa Rica, págs. 218
- Glico, Nicolo (1981) Estilos de desarrollo, modernización y medio ambiente en la agricultura latinoamericana. CEPAL, Santiago-Chile, págs. 125.

campo un encuentro en el que se aprovechen los conocimientos y la racionalidad de ambas partes.” (AGRUCO, 1993:5)⁹.

Para ello, AGRUCO reconoció su rol de agente externo y desde 1994 ha logrado una amplia participación campesina no solo en la recolección de datos o a partir de la devolución de la información, sino en todo el proceso de investigación, considerado este, como parte de un proceso de desarrollo en el que las investigaciones realizadas han dado lugar a pequeños proyectos de desarrollo propuestos y elaborados con las organizaciones de base, aspecto que permite entablar un diálogo entre la comunidad científica de la Universidad Mayor de San Simón (docentes y estudiantes de pregrado y postgrado) con los campesinos de los municipios rurales del suroeste Cochabambino, como actores locales.

Actualmente la construcción de la relación Institución-Comunidades, investigador científico-investigador campesino, se realiza en base a una relación horizontal de respeto y complementariedad, reconociendo el rol temporal de agente externo del investigador/institución y el rol permanente del campesino/comunidad en el proceso de investigación-desarrollo, permitiendo ir ajustando las metodologías y el marco teórico conceptual en función de la dinámica realidad de los actores sociales.¹⁰

Desde 1994 y en base a los resultados logrados en la investigación, se ha dado notable importancia a la adecuación de los sistemas de planificación, monitoreo y evaluación (PME) institucionales aprendidos a través del asesoramiento de la Cooperación Suiza, para el Desarrollo (COSUDE), a los sistemas campesinos de manejo del tiempo y espacio para la elaboración y ejecución de proyectos conjuntos de desarrollo rural sostenible y nuevos programas de formación universitaria en el pregrado y el postgrado, como parte de un diálogo entre dos lógicas de gestión diferentes pero que encontraron su complementariedad para sus fines específicos. En el caso de las comunidades campesinas, el sistema de planificación, monitoreo y evaluación participativo y la

9 Agroecología Universidad Cochabamba (1993). Políticas y gestión de la Investigación en AGRUCO. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia, p 5.

10 Un análisis autocrítico del proceso institucional de la investigación, extensión y formación hasta 1990, puede verse en: Delgado (1993) La Agroecología en las estrategias del Desarrollo Rural. Una experiencia institucional. (Trabajos del Colegio Andino 9). Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco-Perú, 2da edición. págs. 166.

gestión de proyectos fue muy bien recibido e incorporado para interrelacionarse con las instituciones externas y el Municipio, que con el sistema de descentralización administrativa y la Ley de participación popular recientemente promulgadas,, requería un conocimiento de esa otra lógica de tipo institucional.

Esto ha significado trabajar y planificar en función del calendario agrícola-ritual campesino y adecuarse a sus formas de organización y evaluación, logrando incorporar cada vez más investigaciones del interés comunal, a partir de reflexiones conjuntas en los momentos claves del año agrícola que coincidían con el término de las cosechas de los cultivos anuales (entre los meses de junio a agosto) pero que también ha permitido a las comunidades, tener mayor capacidad de negociación en los POAS municipales para solicitar nuevos proyectos de desarrollo local e incluso acceder a cargos ejecutivos en el gobierno municipal.

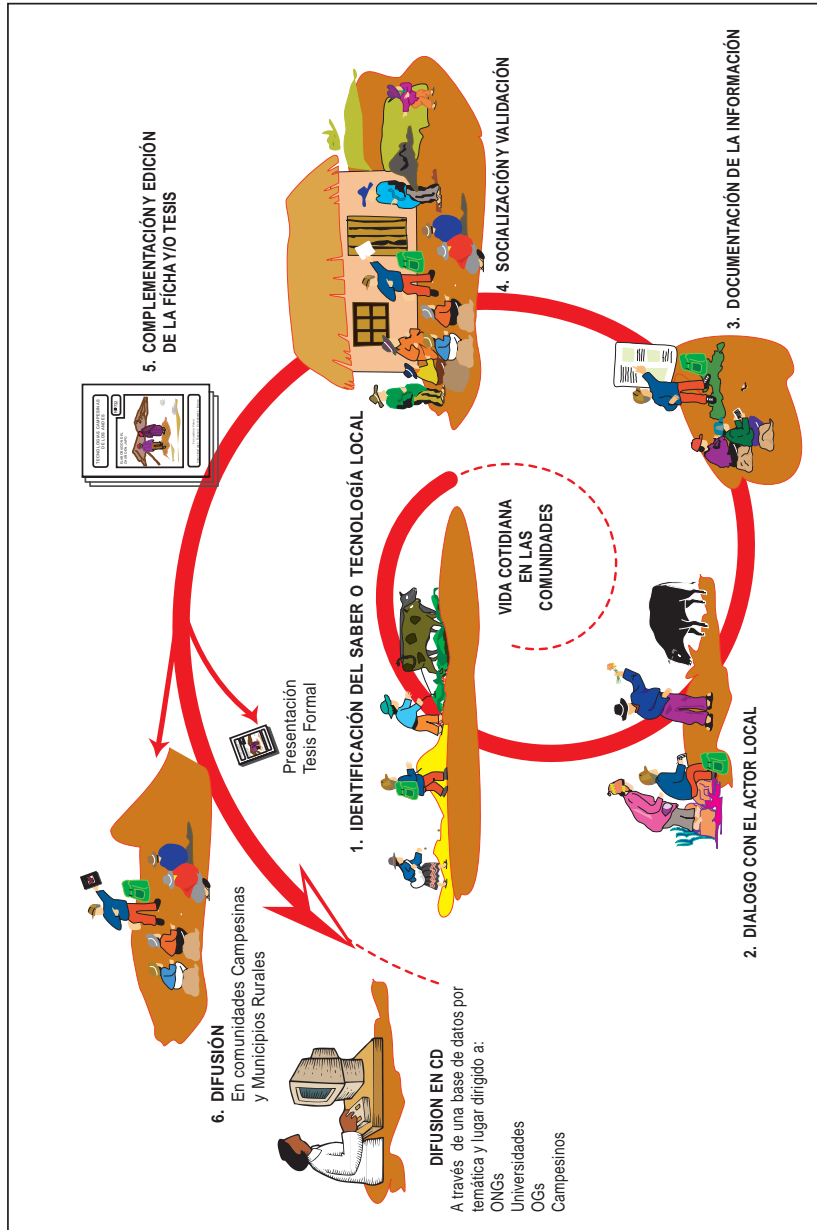
A este proceso hemos denominado como “Proceso de Revalorización del Saber Local e Innovación Tecnológica que se basa en la inserción de los actores externos a la vida cotidiana de la comunidad y que considera la interrelación de los ámbitos de vida materia, social y espiritual, donde las fichas o cartillas de revalorización son los instrumentos o herramientas importantes del proceso (Figura 3). Estos procesos de revalorización del saber local e innovación de tecnologías, son parte fundamental en la elaboración y ejecución de Programas Integrales Comunitarios para la autogestión y el desarrollo sostenible (PICADs) que se está realizando en varios municipios y comunidades del sudoeste de Cochabamba.

La praxis metodológica desarrollada en la investigación y los proyectos pilotos de desarrollo del que hemos sido partícipe desde la fundación de AGRUCO, nos permite ahora, a través de la presente investigación, aportar en la construcción de fundamentos metodológicos para la investigación acción participativa en los Andes Bolivianos, que considere las diferentes teorías del conocimiento científico, la Teoría Social Moderna, la Praxis metodológica de la investigación participativa existente en el mundo y el Saber campesino de los Andes.

1.1. Lecciones aprendidas

Cada una de las investigaciones en las que participamos fueron nuevas experiencias con diferentes resultados en la aplicación de métodos y

Figura 3
Proceso de revalorización del saber local e innovación tecnológica para el desarrollo sostenible



Fuente: AGRUCO (2000). Proyecto difusión del proceso de revalorización del saber local en CD y Medio de Electrónicos

técnicas metodológicas y nuevos aprendizajes para sustentar la investigación participativa, lo que nos permitió comprobar que el avance tecnológico de una cultura se concentra en la recreación e innovación de los procesos productivos y no en la de los productos, siendo cada uno de los procesos productivos una recreación de la vida cotidiana que interrelaciona la vida espiritual, social y material, que determinan finalmente la cosmovisión o manera de ver el mundo.

Como institución universitaria, aprendimos que de igual forma que en el caso del avance tecnológico de una cultura, el resultado final de la educación no es el producto (la tesis o el tesista), sino los procesos investigativos y metodológicos que pueden llegar a promover el desarrollo local sostenible, donde los aportes de la investigación participativa revalorizadora, la perspectiva multimetodológica, la transdisciplinariedad y el diálogo de saberes en y con comunidades campesinas, son fundamentales y prioritarios en el momento de decidir los programas de formación y las mallas curriculares; lo anterior no implica un rechazo al método experimental y la ciencia neopositiva, pero sí el reconocimiento de que no son únicas y suficientes para trabajar con culturas como la andina¹¹.

El aporte de lo interdisciplinario, no era posible ni suficiente juntando profesionales de diferentes disciplinas, sino compartiendo y aprendiendo mutuamente de las experiencias de cada uno y de las que se iban realizando conjuntamente con las comunidades campesinas. La retroalimentación de las lecturas y reflexiones permanentes individuales o en equipo (realizadas en nuestras mañanas de formación)¹², permitieron trascender de una formación tecnocrática a una formación integral y transdisciplinar.

11 En los últimos 50 años y principalmente a partir del famoso libro de Thomas Khun publicado en español en 1968 intitulado *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, se ha incentivado la discusión entre los científicos "duros" o neopositivistas que basan toda la investigación en la medición y cuantificación de la información y los científicos que usan métodos cualitativos y están abiertos a la discusión sobre los nuevos paradigmas de la ciencia y el desarrollo.

12 Las mañanas de formación eran espacios de reflexión que el equipo de AGRUCO y tesistas de pregrado y postgrado destinaban para tratar un tema específico de la teoría o la praxis. Este espacio tenía una duración de 4 a 6 horas a la semana.

Cómo ingenieros agrónomos especialistas en agroecología, fue muy importante el aprendizaje de metodologías, métodos y técnicas cualitativas de la investigación social y antropológica, ausentes en nuestra formación profesional. Tuvimos que trabajar profundamente en este tema para relativizar la universalidad del método y el diseño experimental, en la perspectiva de avanzar en la fundamentación teórica metodológica y epistemológica de la investigación participativa.

Entonces desarrollamos un enfoque teórico-conceptual-metodológico basado en la consideración de la vida cotidiana o Pachankiri, que es cómo la denominan los aymaras de la provincia Tapacarí (vida material, social y espiritual), al que lo hemos denominado cómo el Enfoque Histórico-Cultural-Lógico¹³.

Esta propuesta teórica retroalimentada por la praxis, nos permitió abrir más nuestra sensibilidad para percibir la relación entre comunidades campesinas-naturaleza-deidades. El tomar la vida cotidiana, cómo el tema central de investigación, nos permitió entender mejor la relación de las comunidades campesinas con la naturaleza y elaborar conjuntamente conceptos indígenas andinos de la vida.

Algunos ejemplos de estos conceptos que se han estado trabajando y que se insertan en los programas de formación de pregrado y postgrado son: el de la geografía viviente, la dualidad complementaria y la división del universo en cuatro partes: Pacha (tiempo-espacio), que se irán desarrollando en los próximos capítulos.

Por otro lado, aprendimos que tratar de entender la concepción local de la vida campesina desde nuestros conocimientos socioeconómicos-técnico-científico no bastaban, pues lo mínimo que tendríamos que hacer después de “conocerla científicamente” es respetarla y en lo posible (especialmente para aquellos que somos parte de esta cultura y que por el azar de la vida tuvimos la posibilidad de ingresar a las Universidades) compartir la vida haciéndonos parte del ritual, que lo definimos como un catalizador de las relaciones de reciprocidad entre la sociedad, la naturaleza y las deidades.

13 Para más información sobre este enfoque a partir de la experiencia de AGRUCO, se puede ver el libro de San Martín (1998). UKAMAPI. Así no más es pues. En la búsqueda del enfoque para el desarrollo rural autosostenible. UMSS-AGRUCO, Cochabamba-Bolivia, 1997. Págs.199.

La conexión espiritual a través del ritual en culturas como la andina, son a nuestro parecer, principios importantes a considerar en la educación de alumnos de pregrado y profesionales de postgrado que trabajan o trabajarán en una perspectiva de recreación de la vida y la cultura.

Nuestra experiencia nos permite afirmar que la investigación participativa revalorizadora y el diálogo de saberes entre campesinos de la misma comunidad o de otras comunidades y con los docentes investigadores y nuevos alumnos de pregrado y postgrado, deben considerar no solamente los aspectos socioeconómicos (aunque si por lo menos se lograra esta comprensión a profundidad, se habría hecho un gran avance) sino los aspectos espirituales (sus creencias y su religiosidad), lo que implica insertarse en la vida cotidiana de las comunidades.

Esto implicaría ir más allá de lo interdisciplinario, permitiendo más bien, que estos procesos puedan aportar a la elaboración de políticas, programas y proyectos de desarrollo en contextos políticos, administrativos, y organizativos mayores, realmente sostenibles y autogestionarios.

El rol del docente investigador, como un actor involucrado en la comunidad, puede apoyar la autogestión y la sostenibilidad de las acciones promovidas a través de la investigación participativa, buscando también la validación no sólo desde la perspectiva científica, sino también desde la perspectiva del actor local, lo que implicaría rescatar lo que ya se había planteado en el siglo XVI por Francis Bacon, quien propuso que "la finalidad de la ciencia es la mejora de la suerte del hombre en la tierra y, según él, esa finalidad se lograría recogiendo hechos a través de la observación organizada derivando de ello teorías" (Chalmers, 1998:6).

Cada vez está más claro que cuando la investigación científica esta aislada sólo a los hechos materiales, obviando las relaciones sociales y los aspectos culturales, no aportan a la finalidad de la ciencia planteada por Bacon, por lo que es fundamental en gran parte de las investigaciones, considerar la perspectiva del actor local, de su conocimiento y su valoración, para luego contrarrestar y buscar consensos o discensos con la investigación científica, a lo que hemos llamado el diálogo entre el conocimiento científico y el saber local, que parten de dos maneras de ver el mundo, pero que juntas pueden aportar a mejorar la calidad de vida de la sociedad y conservar la naturaleza.

Es decir que como científicos (docentes investigadores), estamos comprometidos con el desarrollo regional y nacional, lo que no implica tomar una posición política partidista o ideológica radical, pero si, reconocer nuestro origen y nuestra identidad cultural, por lo que necesitamos estar involucrados concientemente en el mundo material, social y espiritual, que en el fondo es la primera premisa de todo ser humano en cualquier parte del mundo.

Por otro lado, concluimos que el trabajo de investigación-desarrollo no puede ser con individuos (líderes o familias aisladas), sino con la red de parentesco sanguíneo y espiritual que tienen las familias campesinas y que se interrelacionan a través de la comunidad, la subcentral campesina, la microregión, el ayllu y todo el entorno socioterritorial con los que tienen contacto durante su vida.

Para ello, es fundamental considerar el acceso al territorio continuo y discontinuo, las multiactividades de la familia (en la que la agricultura es una actividad más), el ciclo de vida familiar o la edad de la familia, aspectos que en conjunto determinan las estrategias familiares en concertación con la comunidad, que finalmente reproducen la vida cotidiana con una identidad cultural propia.

Este somero resumen de la praxis existente en AGRUCO, es la base para profundizar en la búsqueda de fundamentos teóricos y epistemológicos de la investigación participativa.

2. El contexto geográfico-socioeconómico y cultural actual

2.1. El espacio geográfico y socioeconómico de Bolivia y Cochabamba

Bolivia es un país libre, independiente y soberano creado el 6 de agosto de 1825, después de casi trescientos años de dominación española. Esta constituida en república unitaria que tiene un gobierno democrático representativo. La soberanía reside en el pueblo y es inalienable e imprescriptible; su ejercicio esta delegado a los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. La independencia y la coordinación de estos poderes es la base del gobierno¹⁴.

14 Tomado de la Constitución Política del Estado (1960:35) que es el documento matriz y primera ley que fija las normas fundamentales para el desenvolvimiento jurídico y la convivencia social de las personas.

Durante su larga historia como república, ha sufrido diferentes desmembraciones territoriales, ya sea por guerras con los países limítrofes o por las políticas internas que han determinado una división político administrativa no necesariamente acordes a la realidad de la mayoría de la población y de su composición étnica, es decir que las desmembraciones internas que han determinado los nuevos ordenamientos territoriales no han considerado plenamente a las organizaciones locales existentes, por ignorancia o por intereses de los grupos de poder dominantes, surgiendo permanentemente conflictos de tierras entre familias, comunidades, ayllus y municipios, que hoy son más frecuentes a consecuencia de la Ley de Participación Popular y el proceso de descentralización.

Actualmente, Bolivia tiene una superficie de 1.098.581 Km², una población estimada de 8 millones de habitantes y una tasa de crecimiento promedio de 3.5 para la década de los 80, siendo esta para el sector rural del 2,2 % es decir la mitad de la tasa del sector urbano que es del 4,2 %. Hasta la dictación de la Ley de Reforma Agraria de 1952, el 66 % de la población nacional era rural, actualmente este porcentaje se ha invertido, aunque en Cochabamba todavía la población rural es del 42,82 %, como se puede observar en el cuadro 3.

Cuadro 3
Población Rural y Urbana por departamento

Departamento	Población					
	Hombres	Urbano Mujeres	%	Hombres	Rural Mujeres	%
Chuquisaca	106.054	115.909	37,62	184.780	183.205	62,38
Beni	136.395	134.134	73,90	54.309	41.209	26,90
Cochabamba	414.802	457.042	57,18	334.855	318.025	42,82
La Paz	814.357	859.352	69,52	369.974	363.694	30,48
Oruro	133.955	139.065	69,29	60.699	60.272	30,71
Pando	9.677	8.883	32,38	22.178	16.578	67,62
Potosí	133.898	145.687	36,09	245.181	249.930	63,91
Santa Cruz	711.982	737.610	79,98	207.618	155.312	20,02
Tarija	121.873	126.962	61,73	81.203	73.041	38,27
Total	2582993	2724644	63,72	1560797	1461266	36,28

Proyecciones de población por departamentos según área urbano y rural estimado para el año 2000

Fuente: INE – CELADE 1996 (Incluye omisión censal)

Bolivia, se divide política y administrativamente en 9 departamentos: Chuquisaca, La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, Oruro, Potosí, Tarija, Beni y Pando, con una población muy dispersa en gran parte del territorio nacional rural y una tasa demográfica muy baja que llega a 7,2 habitantes por Km².

El departamento de Cochabamba tiene una superficie de 55631 Km² que es el 5 % del territorio nacional y está conformada por 16 provincias y 44 municipios, que abarcan un territorio que va desde los ecosistemas de puna (hasta los 5200 m.s.n.m.) hasta los valle, yungas y llanos (500 m.s.n.m.). Según el censo de 1992, tiene una población de 1 110 205 habitantes, con una densidad demográfica de 20 habitantes/Km², que es casi el triple que el promedio nacional.

2.2. La provincia y sección municipal de Tapacarí del departamento de Cochabamba

Tapacarí, es una de las 16 provincias del departamento de Cochabamba y ocupa el 1,85 % de la población departamental con 20 532 habitantes que se distribuyen en cinco cantones: Challa, Ramadas, Tunas Vinto, Leque y Tapacarí. Tiene una sola sección municipal que lleva el mismo nombre. Abarca una superficie de 1 500 Km², con una densidad demográfica de 13,3 habitantes/Km² que es más baja que la del promedio nacional, y departamental, en el que se resalta la dispersión de la población. Tapacarí, junto con Bolívar, Mizque, Ayopaya y Arque, son provincias que no figuran con población urbana, ya que estas son menores de 10 000 habitantes.

El municipio de Tapacarí tiene una incidencia de pobreza del 98,2 % de su población (INE, et al. 1999:303), que según los mapas de pobreza de Bolivia, es considerada como una de las cinco más pobres del país, pobreza que se deriva de la mala distribución de la riqueza y de la creciente presión sobre los recursos naturales.

Una de las causas de la pobreza es sin duda, el deterioro de las bases productivas (suelo, vegetación, agua) que no solo incide en la baja productividad agrícola y ganadera, sino también en la disponibilidad de alimentos. Por otro lado, la desmedida explotación de los recursos naturales, prin-

principalmente, la tala de los bosques para obtención de leña y la elaboración de carbón, el sobrepastoreo y la erosión en algunos sectores de la población del saber local en el uso de tecnologías sostenibles, debido en parte a la desestructuración de las organizaciones locales, son algunas de las causas que han provocado un desequilibrio en la relación sociedad-naturaleza y que hacen cada vez más insostenible la vida de la población, principalmente de los habitantes del área rural que representan mas o menos el 98 % de la población total de la provincia.

Cuadro 4
Población rural-urbana del departamento de Cochabamba por provincias

Ciudad de Cochabamba y provincias	Porcentaje de población	
	Área urbana	Área rural
TOTAL DEL DEPARTAMENTO	52.3	47.7
CIUDAD DE COCHABAMBA	70.3 *	
PROVINCIA:	100.0	100.0
Cercado	70.3	3.2
Campero	1.0	4.7
Ayopaya	-	10.3
Esteban Arce	0.5	5.1
Arani	0.5	3.8
Arque	-	3.4
Capinota	1.1	3.5
Germán Jordán	1.3	3.8
Quillacollo	14.7	11.3
Chapare	7.0	15.2
Tapacari	-	3.6
Carrasco	0.9	13.7
Mizque	-	5.3
Punata	2.2	6.5
Bolívar	-	1.3
Tiraque	0.5	5.3

* como porcentaje del total urbano

Fuente: INER - CNPV-92;

Por otro lado, diferentes estudios realizados por PROSANA, demuestran la precaria situación alimentaria-nutricional de la población Tapaca-

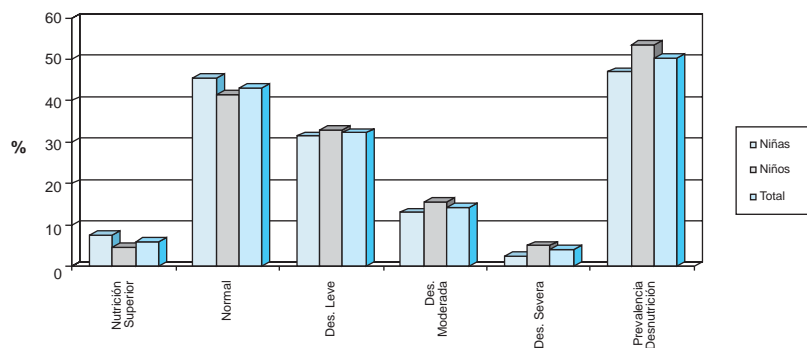
reña, reflejando que el 68% de la población infantil menor a 5 años presenta un retardo en el crecimiento y diferentes grados desnutrición (cuadro 5), causado esencialmente por la deficiencia prolongada de alimentos y a la alta prevalencia de enfermedades infecciosas; pero por otro lado, se indica que el retardo del crecimiento lineal parece ser un mecanismo de defensa biológico por medio del cual el organismo se adapta a la deficiencia alimentaria, ya que los requerimientos nutricionales disminuyen en los niños y adultos de menor estatura (cinep, 1997).

Cuadro 5
Situación nutricional de la población infantil menor a 4 años, según peso-edad

	Muestra N°	Nutrición Superior		Normal		Desnutrición Leve		Desnutrición Moderada		Desnutrición Severa		Prevalencia Desnutrición %
		N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	
Niños	2109	153	7.5	964	45.5	667	31.5	266	13	59	2.5	47
Niños	2009	101	4.5	849	41.5	689	33	329	15.5	109	5	53.6
Total	4201	254	6	1813	43.2	1356	32.3	595	14.2	168	4	50.3

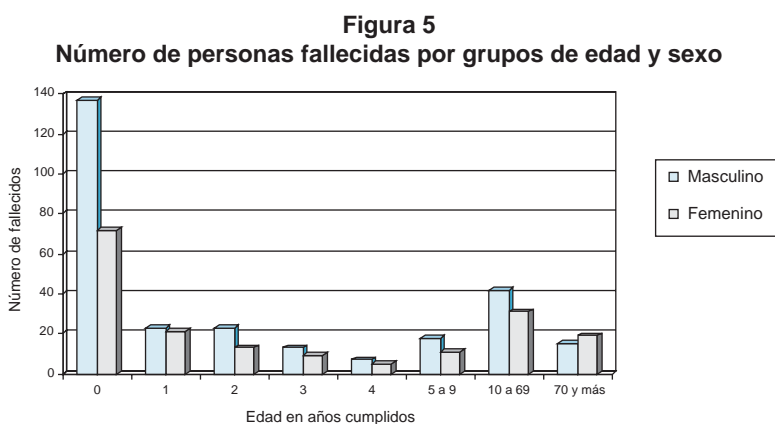
Fuente: SNIS-PROSANA (1996), citado por CINEP (1997)

Figura 4
Situación nutricional según peso-edad.



Fuente: SNIS-PROSANA (1996), citado por CINEP (1997)

A consecuencia del déficit alimentario-nutricional, se ahondan las enfermedades y consiguientemente la tasa de mortalidad infantil, a la que se suma generalmente la falta de atención médica primaria sobre todo en recién nacidos, cómo se puede advertir en la Figura 5.



Fuente: CIDRE et. al. (1994).

El problema principal en la salud, es la alta prevalencia de las enfermedades infecto contagiosas que afectan en especial a la población infantil y que no son atendidas por los servicios del Estado. Por otro lado, existe una pérdida paulatina de conocimientos sobre prácticas ancestrales de medicina natural y de especies de flora y fauna que están desapareciendo, aunque todavía existen comunarios que mantienen sus saberes y sus habilidades para solucionar y mitigar los problemas de la salud humana.

Los servicios de salud son muy reducidos. Según el mapa de pobreza elaborado por UDAPSO et. al. (1994), en la provincia Tapacará, 99,9 % no tienen servicios de saneamiento básico. En la microcuenca Japo-Mujlli existe una sola posta sanitaria para una población de más o menos de 3800 habitantes con residencia muy dispersa, por lo que la gran mayoría de la población no asiste regularmente a la posta, probablemente por una cierta desconfianza en la medicina occidental y porque acceden a la medicina tradicional en un 58,2 % manteniéndose este sistema por varias generaciones (Cuadro 6).

Cuadro 6
Recurrencia a los servicios de salud en la provincia Tapacarí

Recurrencia y oferta de servicios de salud	Cantidad	%
Jampiris, yatiris, curanderos	11050	58.2
No atienden su salud	2220	11.7
Servicios de la Secretaría de Salud	1259	6.6
Servicios de ONGs y/o Iglesia	720	3.8
Otros	1499	7.9
Sin especificar	1749	9.2
Servicios privados	492	2.6
TOTAL	18989	100.0

La situación en la atención básica a la salud humana, es sin duda consecuencia de un desequilibrio de la relación entre sociedad y naturaleza, que es una preocupación de las diferentes instancias de la sociedad y de sus instituciones (organizaciones campesinas, gobierno municipal y provincial, instituciones gubernamentales y no gubernamentales). En el último tiempo, aprovechando los espacios otorgados por la Ley de Participación Popular y otras leyes, se ha reflexionado tomando acciones para planificar una atención médica más oportuna y de acceso para toda población que considere también a la medicina tradicional.

Para tener una mayor precisión sobre los parámetros de inseguridad alimentaria, pobreza y desnutrición presentados por PROSANA (1996), es necesario todavía interrelacionar con otros factores como el de la herencia y el de las características étnicas del grupo, ya que estos parámetros provienen de las culturas occidentales, lo que implica un análisis desde los rasgos étnicos de la raza blanca, sin embargo al no tener otros estudios que podrían aportar a dilucidar y precisar estos estudios, no queda otra alternativa que aceptarlas como punto de partida. Empero no queda duda, que la causa de la pobreza y la desnutrición, es un problema estructural de relacionamiento entre la sociedad y la naturaleza y no es un problema étnico o cultural.

Al ser la pobreza y la inseguridad alimentaria - nutricional un problema estructural, sus posibles soluciones no pueden ser planteadas sectorialmente, es decir dando énfasis sólo a la producción de alimentos

para el autoconsumo y/o a la generación de ingresos económicos por la venta de productos. Por tanto, la pobreza y la inseguridad alimentaria, cómo problemas estructurales deben ser analizados considerando la relación de la sociedad (los actores locales y externos) con la naturaleza (las bases productivas y el agroecosistema) en forma integral, ya que son consecuencia directa de un proceso histórico y de un posible cambio en la concepción de la vida.

Es indudable que la introducción de la lógica del mercado, ha tenido repercusiones notables en la relación de la sociedad con la naturaleza, en un largo proceso de inserción que data ya desde la época de la colonización española. Estos hechos han repercutido fuertemente en la disminución de la diversificación productiva, porque se han priorizado las especies ganaderas y los cultivos más rentables dirigidos al mercado, que no necesariamente han sido los más nutritivos o de mejor calidad, cambiando por tanto, los hábitos de consumo y modificando la dieta familiar.

Aunque todavía persisten las lógicas económicas no monetarias como el trueque y el *ch'allay* o "*cambiacuy*"¹⁵, en unas familias y comunidades más que en otras, de alguna manera permiten mantener la diversidad biológica y cultural y que es necesario plantearlo cómo estrategias campesinas que permitan la sostenibilidad de la vida, complementariamente a la lógica del mercado.

Varios estudios realizados en Tapacarí y en el ayllu Majasaya Mujlli por AGRUCO (Delgado, 1986; Angles, 1995; Bilbao, 1994; Blanco, 1992; Chila 1993; Jerez, 1992; Misericordia, 1996; Peñaranda, 1989; Saravia, 1997; Torrico, 1993; Pestalozzi, 1998; Tapia, 2000 y otros), demuestran que todavía existe un potencial agrícola y ganadero, con una amplia diversidad cultivada y no cultivada, además de un saber local en el uso de tecnologías altamente adaptadas al medio ecológico y socio-cultural, que pueden dar pautas para impulsar proyectos de desarrollo integrales sostenibles. que son de gran importancia para recrear la vida.

15 Sobre el trueque y *cambiacuy* (reciprocidad), diferentes estudios en la región andina han demostrado su persistencia cómo lógica económica no monetaria, basados en aspectos no sólo de equivalencias físicas o monetarias, sino también en la consideración de aspectos de la vida social y espiritual (Sahlins, 1974; Mayer y Alberti, 1987; Pease, 1992; Delgado et al., 1999).

Muchas microcuencas en Tapacarí y otras provincias del país, como es el caso de la microcuenca de Japo-Mujlli, aún mantienen los sistemas de barbecho sectorial o llamados en idioma aymara aynokas¹⁶, que permite el usufructo familiar pero bajo una gestión comunal del territorio, orientada a garantizar el acceso a la tierra de toda su población y a la conservación de los recursos naturales en una perspectiva de manejo agroecológico y plan de uso sostenible y del suelo (ver la Figura 3)¹⁷. Pese a ello, existen tendencias a reducir su espacio vital y modificar la gestión comunal del territorio en un ecosistema donde requiere del trabajo comunitario y una relación recíproca con la naturaleza.

Asimismo, se mantienen formas de cooperación y ayuda mutua a través de relaciones sociales de reciprocidad, como el ayni, la minka, la humaraka y otras formas de solidaridad pero practicadas cada vez más, en espacios socioeconómicos reducidos (familiares y comunales), repercutiendo en la vida social comunitaria y la gestión sostenible de los recursos naturales.

Por tanto, las comunidades de Tapacarí tienen debilidades pero también muestran muchos potenciales que pueden ser aprovechados para promover su desarrollo sostenible y el mejoramiento de la calidad de vida, como son por ejemplo sus ancestrales estrategias de acceder a diferentes pisos altitudinales, zonas ecológicas y otros espacios socioeconómicos que

16 Las aynokas son: Espacio de producción agropecuaria en rotación cíclica en el tiempo, con descanso prolongado y variable. Durante el periodo de cultivo es de usufructo familiar, con normas comunales; que permite la reproducción material social y espiritual de la comunidad.

17 En la tesis doctoral de Tapia (2000) intitulada: Agroecología y Conocimiento Campesino en Los Andes: El caso del ayllu Majasaya Mujlli. Cochabamba-Bolivia, se demuestra una eficiente organización de la producción basada en el sistema de aynokas. Este sistema que se va recreando permanentemente, ha permitido conservar la biodiversidad cultivada y ganadera gracias a una serie de estrategias como los movimientos poblacionales y la complementariedad productiva ecosimbiótica, estrategias que son estudiadas en este trabajo de investigación.

18 En el año 1999, AGRUCO y las comunidades campesinas del ayllu ha realizado un diagnóstico participativo y un plan de uso del suelo como base para la elaboración de un programa integral comunitario para la autogestión y el desarrollo sostenible (PICADs) en el que nos hemos basado para la elaboración de este subtítulo.

les permita diversificar su producción y conseguir otros bienes que no se produce en su lugar de residencia principal.

2.3. El ayllu Majasaya Mujlli del cantón Challa, provincia Tapacarí¹⁸

2.3.1. *Ubicación geográfica y división político administrativa*

La microcuenca Japo-Mujlli que social y territorialmente corresponde al ayllu Majasaya Mujlli, se encuentra ubicada en las cumbres de la Cordillera Oriental de los Andes bolivianos meridionales, específicamente entre la región altiplánica norte del departamento de Oruro y los valles de Cochabamba, abarcando un rango altitudinal que va desde aproximadamente los 3800 hasta los 4500 metros sobre el nivel del mar.

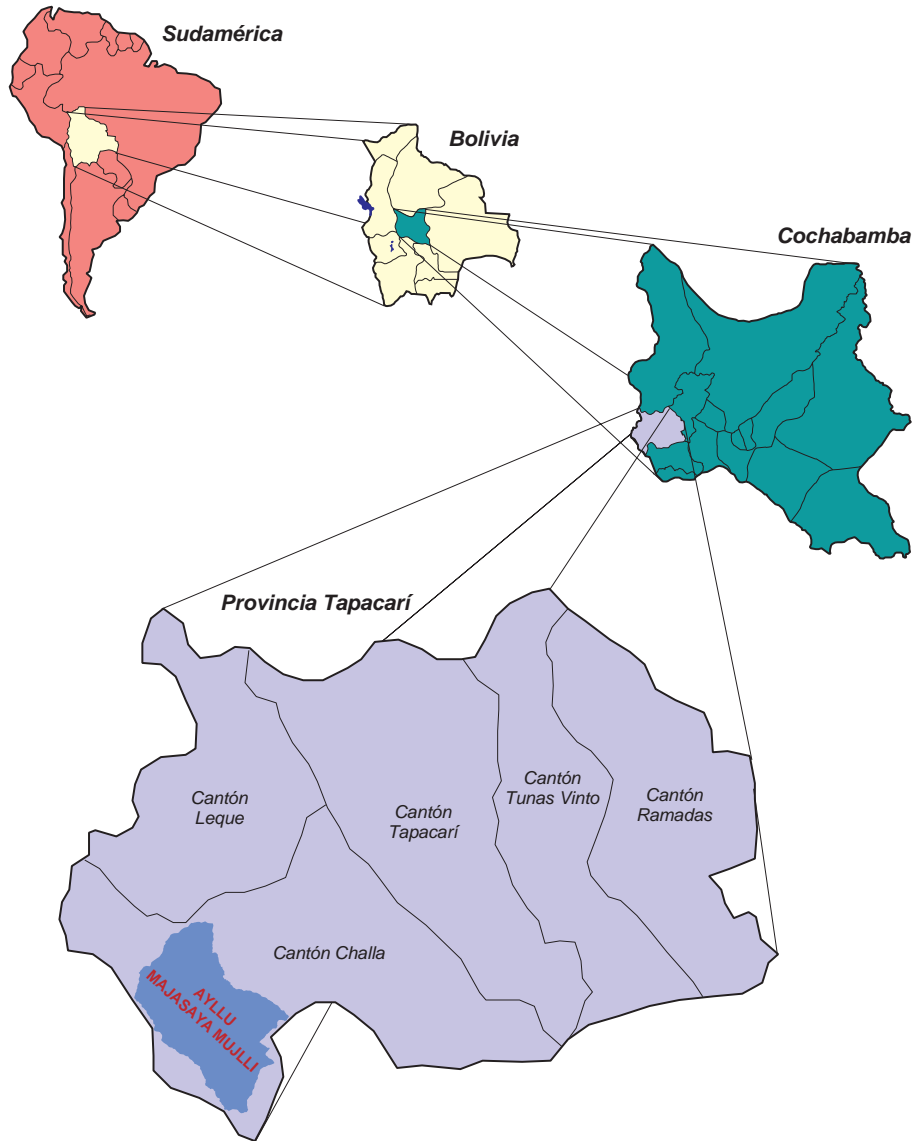
Geográficamente, la microcuenca Japo-Mujlli se sitúa entre los paralelos 17°40' de latitud sur y 66°50' de longitud oeste, mientras que políticamente pertenece al Cantón Challa de la provincia y sección municipal de Tapacarí en el departamento de Cochabamba. Sus límites son: Por el extremo oeste y sur-oeste con el departamento de Oruro; por el norte con el cantón Leque, por el este con el ayllu Tallija y por el sur con la provincia Arque. (ver mapa 1)

En base a la delimitación de la microcuenca Japo-Mujlli se puede afirmar que el ayllu tiene directa influencia sobre 184.2 km², en las cuales están asentadas 16 comunidades organizadas también en 16 sindicatos comunales, cuatro subcentrales (Majasaya, Mujlli, Chullpani - Guayllas y 6 de agosto) y una central campesina.

La subcentral Majasaya aglutina a las comunidades: Japo, Pasto Grande, Kollpaña, Waylla Mujlli y Jacha Pampa. La subcentral Mujlli componen solo las comunidades: Mujlli y Estroni. La subcentral Chullpani - Guayllas abarca a las comunidades: Chullpani, Tayalaka, K'arucu, Llajma, Waylla Tambo y Cañahuapalca, mientras que la subcentral 6 de agosto comprende las comunidades: Yarwitotora, Lakolakoni y Thola Marca.

La carretera asfaltada que une Cochabamba con Oruro y La Paz, atraviesa por territorio del ayllu desde aproximadamente el kilómetro 120 hasta el 140. Al resto de las comunidades y área de la microcuenca la accesibilidad es dificultosa, especialmente en época de lluvia, puesto que los ca-

Mapa 1
Ubicación de la microcuenca Japo-Mujlli en el municipio de Tapacarí



minos de acceso existentes hacia algunas comunidades fueron construidos manualmente y sin considerar las previsiones técnicas para un buen mantenimiento y transitabilidad permanente. Son los comunarios quienes una vez al año dan mantenimiento a estos ramales comunales. Por lo general y sobre todo en época de lluvias, los pobladores de una gran mayoría de las comunidades de la microcuenca tienen que caminar grandes distancias para movilizarse y trasladar sus productos en animales.

2.3.2. Recursos hídricos y microcuencas

En el ayllu Majasaya Mujlli existen dos microcuencas principales, que son las de Japo y Mujlli. Sin embargo, en términos de manejo y gestión local del territorio y de los recursos naturales se sigue una lógica integral.

Los recursos hídricos en la microcuenca Japo-Mujlli, provienen en gran parte de la infiltración y retención de agua en la época lluviosa y nevadas ocasionales en el invierno, puesto que éstas, alimentan a las pequeñas vertientes que existen a lo largo y ancho del territorio.

Según los comunarios, el asentamiento familiar por ranchos depende esencialmente de la existencia de vertientes de agua o juturis (denominación local), ya que ellas proveen el agua de uso doméstico y muchas veces hasta para la ganadería. Se debe señalar sin embargo, que los caudales de las vertientes no son muy significativas y en más de los casos, apenas logran satisfacer las necesidades domésticas.

Una caracterización realizada por Lisperguer et. al. (1989), puede sintetizar las peculiaridades de cada microcuenca de la siguiente manera:

La microcuenca del Río Mujlli

Esta ubicada en el sector oeste del ayllu, atravesando gran parte del territorio del ayllu de nor-oeste a sur-este. Es la cuenca de mayor extensión y amplitud y se originan en Iru Tambo y aguas abajo se une a la cuenca de Chullpani, para luego trasponer el límite con la provincia Arque.

Asimismo, la microcuenca del río Mujlli es la de mayor caudal y presencia de agua en gran parte del año, por lo que se presenta como recurso con un potencial de riego complementario a través de un sistema de

riego apropiado. Se indica que algunos comunarios utilizan ocasionalmente el agua de esta cuenca para el riego de sus cultivos ubicados a la ribera del río.

Esta microcuenca presenta numerosos pequeños ríos laterales. Para los comunarios es una cuenca fría en sus nacientes y aguas abajo, aumenta la temperatura hasta llegar al sector de Chullpani, zona que se caracteriza por ser uno de los sectores más cálidos de la microcuenca y donde es posible cultivar diversas variedades de papa dulces.

La microcuenca de Japo

Esta conformada por los ríos Cruz Uma, Yarwitotora y Chaq'a. Se muestra más abierta en comparación a las otras puesto que presenta planicies con cambios de pendiente medios a suaves, además tienen mayor altitud sobre el nivel del mar. Esta condición hace que sea la cuenca más fría comparando con las otras y apto para el cultivo de papas Luq'i o amargas.

Sin embargo, aguas abajo en el sector de Yarwitotora y donde nace el río del mismo nombre, el clima es más templado, ya que este sector se muestra más estrecho en comparación a Japo y Mujlli, cambiando sus pendientes más bruscamente y alcanzando alturas sobre el nivel del mar menores. Estas características, que le hace más templada en cuanto a temperatura, según los comunarios, les permite cultivar una mayor diversidad varietal de papa, principalmente papas Qoyllus y Waykus, las cuales se diferencian de las papas Luq'is o amargas por ser más dulces en cuanto a gusto y se consumen en estado fresco, mientras que las papas Luq'is para consumir tienen que ser deshidratadas como chuño.

2.3.3. La población permanente

La población permanente del ayllu Majasaya Mujlli es de 492 familias con un promedio de 5 miembros por familia, que en su gran parte está afiliadas a los 16 sindicatos comunales y que pertenecen a la microcuenca Japo-Mujlli, (según el Censo de Población y Vivienda, INE 1992 y Auto censo efectuado por los campesinos en 1994).

Cuadro 7
Población permanente por comunidades

Comunidades	Habitantes			N° Flias
	Total	Varones	Mujeres	
Japo K'asa	374	177	197	50
Mujlli	176	99	77	38
Estroni	144	82	62	23
Kollpañña	163	82	81	38
Mujlli Huaylla	155	83	72	34
Lakolakoni	317	153	164	57
Thola Marca	95	53	42	18
Yarwitotora	228	103	125	34
Pasto Grande	145	79	66	30
Cañahua Palca	188	103	85	21
Jacha Pampa	127	69	58	22
Llajma	90	44	46	13
Huaylla Tambo	161	78	83	28
K'aruco	116	52	64	15
Thaya Laka	136	77	59	22
Chullpani	217	104	113	49
TOTAL	2832	1438	1394	492

Fuente: Diagnostico Participativo (AGRUCO, 2000).

La densidad demográfica es de aproximadamente de 0.20 habitantes por hectárea, estimado entre el número aproximado de habitantes y la superficie total de ayllu, sin embargo, este indicador es variable comparando entre las 4 zonas en la que se acostumbra a diferenciar dentro el mismo ayllu, como son los sectores de Chullpani, Yarwitotora, Mujlli y Japo.

Según las autoridades, la población del ayllu Majasaya Mujlli se ha incrementado en más del 40% en los últimos veinte años. Debido a este crecimiento demográfico se fueron creando y subdividiendo los Sindicatos Comunales.

2.3.4. Características bioclimática

La microcuenca Japo - Mujlli se caracteriza por presentar un clima frío (con temperaturas bajo cero) y sin lluvias en gran parte del año. Según

los registros efectuados en la comunidad de Japo ubicada a 4180 m.s.n.m por la estación meteorológica de AGRUCO, la temperatura media anual para las últimas tres campañas es de 6.5 °C, y las precipitaciones pluviales fluctuaron entre 300 y 600 mm, de las cuales más o menos el 90 % ocurrieron entre los meses de noviembre y marzo. Para una mejor apreciación del ciclo climático en el ayllu Majasaya Mujlli se presentan las figuras 6 y 7.

Sin embargo, los registros mencionados anteriormente deben considerarse como referencias aproximadas para todo el ayllu, puesto que los cambios de altitud en distancias cortas y la presencia de innumerables vertientes y ríos a lo largo y ancho del territorio hace que el clima sea variable. Además la variación del comportamiento climático entre una y otra campaña es muy marcada.

Figura 6
Ciclo climático de temperaturas y precipitación (ayllu Majasaya Mujlli)

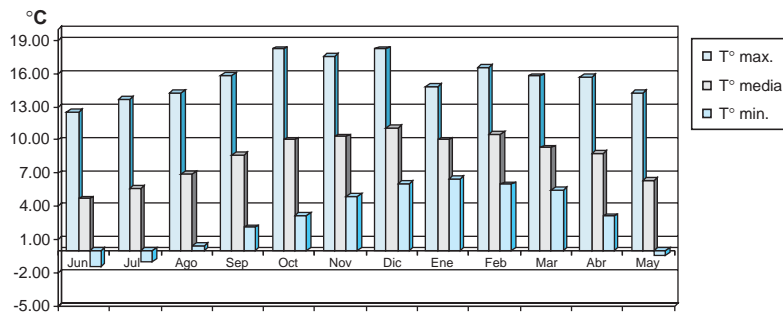
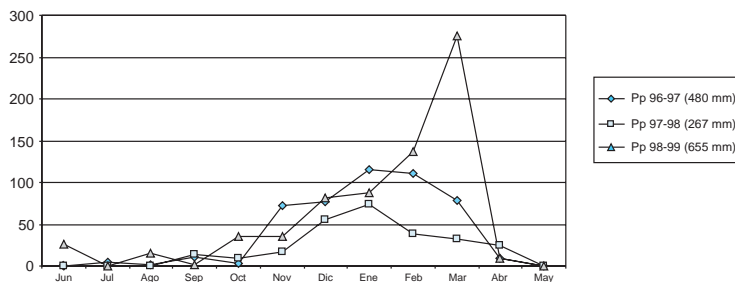


Figura 7
Variación del comportamiento climático (ayllu Majasaya Mujlli)



Fuente: Elaborado en base a registro de AGRUCO en la comunidad de Japo (4180 m.s.n.m.).

En todo caso, se debe indicar que la región se caracteriza por un marcado clima estacional y con grandes amplitudes diarias de la temperatura y humedad del ambiente. Una intensa radiación solar y baja humedad en el ambiente origina que en el día se presente altas temperaturas (hasta de 25°C) en comparación a las noches, que casi siempre marcan valores cercanos o inferiores a 0°C.

Respecto a las precipitaciones pluviales, se debe remarcar su distribución irregular en el tiempo y el territorio, además de la presencia en muchos años de sequías temporales que, sumada a la elevada evapotranspiración, ocasionan déficit de agua en gran parte del año, restringiéndose así la producción agrícola y pecuaria (Jerez y Alzérreca, 1989).

Asimismo, es importante mencionar la ocurrencia de granizadas (de variada intensidad) entre los últimos y primeros meses del año, lo que no es deseado por sus efectos negativos sobre los cultivos. La ocurrencia de nevadas entre los meses de junio a septiembre es también una característica en la región que, contrariamente a las granizadas, su ocurrencia es deseada, para iniciar con las siembras en suelos húmedos.

Por otro lado, es muy común la presencia de heladas, aunque las que no se desean son las que ocurren durante el desarrollo de los cultivos (entre noviembre y marzo), puesto que su efecto negativo sobre éstos, merma la producción significativamente, mientras que las heladas fuertes (bajo 0°C) que se presentan entre los meses de mayo a julio son deseadas para la deshidratación de la papa (*Solanum ssp.*), porque favorecen la elaboración del chuño.

Grupos étnicos y zonas simbióticas en el proceso histórico de Bolivia, Cochabamba y Tapacarí

Para analizar el rol de la simbiosis interzonal como estrategia para la reproducción sociocultural y biológica de la familia y la comunidad desde una perspectiva de desarrollo sostenible, es necesario conocer el proceso histórico-geográfico del territorio de lo que hoy es Bolivia y definir algunos conceptos que consideramos fundamentales en la investigación a partir de la interpretación de los actores locales.

1. Algunas consideraciones previas

Las poblaciones que han habitado y habitan en los Andes bolivianos, han tenido y tienen una influencia notable en sus características socioculturales y económicas de lo que podríamos denominar como la influencia de los ecosistemas de montaña.

Este conjunto de características y “rasgos compartidos y transmitidos por un determinado grupo humano que sirven para organizar su forma y estilo de vida, darle identidad y diferenciarlo de otros grupos humanos,” es a lo que se puede denominar *cultura* y que “puede recibir distintos nombres según el contexto cultural, social o político en que ello ocurra: etnia, pueblo, nación, país” (Albo, 1999:74).

Coincidimos con Condarco (1978) y Velarde (1961) de llamar *civilizaciones* a las altas *culturas andinas* que equivocadamente y a veces con una

doble intención o ligereza han sido denominadas como de “mentalidad primitiva,” y que han partido de la tesis de Lucien Lévy-Bruhl (no siempre bien comprendida) que sostiene expresamente, que ésta no es antilógica si no es un padrón de cognición que se basa en otras facultades que la reflexión en términos lógico-rationales y que solo se abstiene de evitar la contradicción al plantear el concepto de sociedades de mentalidad primitiva.

Por tanto, la inexistencia de una vocación mental de los “primitivos” para el saber filosófico y científico ha sido ampliamente discutida, rebasada y desvirtuada a través de varias investigaciones etnográficas y etnológicas realizadas en el siglo pasado.

Condarco (1978)¹, hace un análisis profundo sobre las diferentes teorías y postulados a cerca de la validez del saber de las “sociedades aborígenes precoloniales” en América, concluyendo que “el patrimonio cultural de las altas culturas andinas o centroandinas, como el de la civilización prehistórica de Tiwanacu, y el de la protohistórica del Imperio de los Incas, se encuentra a la altura de la que fue característica de los pueblos pertenecientes al ciclo paleomediterráneo (próximo Oriente, Grecia y Roma).

En esta aproximación sobre el proceso histórico de las culturas andinas, compartimos también el argumento de Abercrombie (1991:203) que plantea “que los grupos andinos modernos, tal cómo los conocemos en el presente, emergieron en el proceso en que los andinos tomaron en sus manos estrategias administrativas impuestas, tales cómo las reducciones y las instituciones de doctrina, para reconstruir un sistema de articulación que servía tanto a sus propios fines cómo a los de sus dominadores, estrategia que busca siempre, la complementariedad y no la competencia”.

En el presente trabajo de investigación, se ha considerado a las culturas andinas cómo una civilización con diferentes unidades socioculturales

1 El trabajo que hacemos mención intitulado: “Historia de la Ciencia y el Saber en Bolivia”, fue premiado por la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia en 1978 y creemos que es el único que ha logrado hacer un análisis de la ciencia y el saber, considerando un proceso histórico que vaya más allá de la época de la colonia española y de la república.

o grupos étnicos² que se han desarrollado en un amplio territorio de América del Sur de lo que hoy son parte de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, que han buscado a lo largo de la historia la complementariedad entre zonas simbióticas.

La coexistencia de diversos grupos étnicos que han conformado un conjunto de formaciones políticas demarcadas con un status más o menos equivalente al de unidades administrativas subordinadas a un Estado, no implicaba subordinación total o completa de una sociedad a otra, lo que ha determinado para el caso boliviano, una sociedad multiétnica y plurilingüe, que consideramos es parte de la diversidad cultural y biológica.

En tal sentido, lo que se presenta en este capítulo, intenta identificar en forma muy sintética, el contexto histórico y cultural de lo que hoy es Bolivia, el departamento de Cochabamba y la provincia Tapacarí donde esta inserto el área de estudio, tratando de escrutar la historia al revés o ver la historia desde el otro lado del escenario, a lo que Watchel (1976:24) ha llamado la visión de los vencidos, considerando los documentos históricos y la memoria colectiva.

2. La civilización centroandina precolonial en lo que hoy es el territorio boliviano

Los más antiguos vestigios de la civilización centroandina que abarca gran parte de la región donde hoy esta Bolivia, fueron encontrados en Viscachani, por lo que se llamó a este periodo Cultura Viscachani, ubicada en el altiplano del departamento de La Paz con asentamientos precerámicos.

2 Del Rio (1996:14 y 15) denomina grupo étnico, al grupo de familias que a fines del siglo XVI se autodefinía con un nombre, territorio y autoridades máximas. Por ejemplo: grupo Paria, Tapacari, Caracollo o Capinota. A nivel de una segmentación mayor, cada grupo étnico estaba compuesto por ayllus que son el conjunto de familias que reconocen descender de un ancestro común. Estos ayllus estaban organizados en mitades simbólicas (anansaya y urinsaya) llamados ayllus menores. A un nivel mayor los grupos étnicos estaban reagrupados en mitades simbólicas mayores, las cuales formaban una federación, cacasgo, reino, nación o señorío.

micos, con una antigüedad de 10 000 a 30 000 años (Choque: en Van den Berg y Schiffers, 1992:60 y 61 y Condarco, 1978:11).

Al promediar el segundo milenio antes de Cristo aparecen tres civilizaciones denominadas convencionalmente como formativas³: Chiripa, Wancarani y Tiawanacu.

La Cultura Chiripa se desarrolló alrededor del año 1380 a.C. al 22 d.C. y se han determinado tres etapas: Condori entre 1350 a 850 a.C., Llusco entre 850 y 600 a. C. y Mamani entre el 600 al 100 a.C. Estaba ubicada a orillas del Lago Titikaka, al norte de la punta de Taraco, del departamento de La Paz. Se caracterizó por la construcción de casas de planta regular, los trabajos de cerámica (sopladores adheridos de cabezas moldeadas) y la fundición del cobre. (Ponce Sanjines, 1975; Condarco, 1978:11; Choque: en Van den Berg y Schiffers, 1992:60).

La cultura Wancarani, se desarrollo entre los años 1210 a 270 a.C. Estuvo asentada al noreste y norte del Lago Poopó, desarrollando el tallado de piedras (cabezas de camélidos), alfarería (jarras) y la metalurgia (Choque: en Van den Berg y Schiffers, 1992:60).

La cultura Tiawanacu, que fue la más significativa de Bolivia y que estuvo presente entre los años 1580 a.C. a 1172 d.C., según Ponce Sanjines (1975) se desarrolló en 3 estadios o etapas: la 1ra. denominada época aldeana (1580 a.C. a 33 d.C.), la 2da. llamada época urbana, entre 367 d.C. a 700 d.C. y la 3ra denominada época imperial, que fue desarrollada alrededor de 1200 d. C., etapas que le permitieron llegar a dominar un inmenso territorio que se extendió hacia la sierra y costa central del actual Perú, a la costa norte de Chile, al norte argentino y hacia los valles mesotérmicos al este.

Es en esta última etapa de la cultura Tiawanacu que aparecen los señoríos aymaras y se consolida la organización socioterritorial en base al ayllu y la marka asentadas como sistemas de organización básica y de estructuración dual y cuatripartita, orientada hacia el aprovechamiento complementario (zonas simbióticas y espacios socioeconómicos).

3 Las culturas del periodo formativo, denominadas así por los arqueólogos, se inician con las sociedades y los señoríos teocráticos que se extienden en el tiempo hasta después de la era cristiana y que dan origen a los desarrollos regionales tempranos, seguidos a su vez por la última etapa llamada de los estados militaristas.

Los grupos étnicos aymaras tuvieron su apogeo en el periodo denominado como intermedio tardío, muy poco estudiado por arqueólogos e historiadores, quienes priorizaron la cultura tiawanacota y la incaica, desarrollados en el horizonte medio y tardío respectivamente. (Bouysse, 1987:18).

Por tal motivo, existen diferentes versiones sobre su origen, una de ellas y tal vez la más importante, es la que afirma que provienen de Coquimbo y Copiapó (Chile), desplazándose desde el sur hacia el norte, hasta el Cusco y Wari, apareciendo hacia el siglo XIII organizados en diferentes grupos étnicos (Choque: 61 y 62). (ver figura 8).

La extensión geográfica de la lengua aymara se limita inicialmente al sur de Lima, es decir entre Lima, Cusco, Ayacucho y Nazca, llegando posteriormente hasta el río Maule, Tucumán y Catamarca hacia el sur y por el norte hasta Quito. El aymara retrocedió su dominio después de la dominación inca, época en la que se introdujo el Quechua, ampliándose más en la colonia española a través de la catequización de la iglesia católica, absorbiendo los actuales departamentos de Chuquisaca y Cochabamba y parcialmente Oruro, Potosí y La Paz.

La presencia incaica en lo que hoy es territorio boliviano o lo que se conoció en la época de la colonia española cómo la Audiencia de Charcas (en honor a uno de los grupos étnicos más importantes), se inicio ya en el tiempo del inca Wiraqucha entre 1438, quién “habría avanzado a partir del borde sur del Titikaka por la altiplanicie, hasta más o menos el Poopó, sometiendo al grupo Karanga; por la cadena oriental habrían quedado anexados los charcas norteños... Pachakuti entre 1438 a 1471 fue el gran conquistador de los Charcas, especialmente de la región alrededor del lago Titikaka; prosiguiendo por el sur, domina a los chichas y diaguitas y finalmente, torciendo a la derecha, implanta su dominio en la costa pacífica de Tarapacá” (Barnadas, 1973:18).

El Inca Tupac Yupanqui entre 1471 a 1493 “asentó a poblaciones que eran étnicamente extranjeras entre los recién subyugados, construyo una red de caminos y tambos y comenzó a reclutar guerreros aymaras para sus propios ejércitos imperiales.” (Larson, 1992: 45).

La información proporcionada a autoridades españolas en la época colonial en el valle de Cochabamba, indicaba también a Tupac Yupanki

como el “conquistador” de la región entre 1470 (Urquidi, 1970:407; Caballero 1977: 9 y 14), información comprobada por el fechado radiocarbónico obtenido de la base de un depósito incaico en Cochabamba, que dio justamente este año (Caballero, 1970:16)

3. El mapa etnogeográfico de los Andes bolivianos a la llegada de los españoles en el año 1532

Para aproximarnos a la historia, a los grupos étnicos y a los espacios que habitaron los antiguos Tapacareños y Mujllenses es necesario partir del mapa etnográfico de los Andes a la llegada de los españoles. En tal caso, desde la etnohistoria se han hecho dos grandes esfuerzos para reconstruir un mapa que permita tener una idea del territorio y los grupos étnicos que habitaron lo que hoy es Bolivia.

Estos esfuerzos son los realizados por Bouysse (1987:211) que en su libro: *La Identidad Aymara: Aproximación Histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, nos proporciona un mapa de grupos étnicos aymaras a la llegada de los españoles⁴ que tomamos como importante base documental para aproximarnos a Cochabamba y Tapacará.

Saignes (1986:8), hace una muy buena aproximación al mapa etnogeográfico de los Andes, a partir del mapa elaborado por Rowe (1946) para los años de 1530 y que está basado en la existencia de los corregimientos o partidos coloniales como división de lo que habrían sido las provincias incas, sin considerar todavía las transformaciones de las nuevas unidades regionales instituidas en 1565 en torno a los corregidores de indios y que modificaron las relaciones sociales de los grupos étnicos que convivían en el amplio espacio andino.

La virtud de Saignes (1986) es que amplía el mapa basándose en dos clases de fuentes: las cédulas de encomiendas otorgadas por los gobernantes del Perú (desde Pizarro hasta Toledo) y los libros de las nuevas tasas y reducciones ordenadas por el Virrey Toledo, haciendo una aproximación

4 Mapa elaborado en base a la lista de mitayos de Luis Capoche en su: *Relación General de la Villa Imperial de Potosí*, Madrid, BAE, 1959, pp.139-140,

de la conformación étnico geográfica en el espacio sur andino que correspondería al actual bloque aymara quechua parlante de lo que hoy es Bolivia, con sus dos vertientes externas. En el se plantea tres subregiones alineadas en largas franjas transversales entre el pacífico y la amazonía, que con un ordenamiento previo lo ponemos a consideración (Mapa 3).

3.1. Subregión Norte

Al norte se encontraba el Collao que incluía tres grupos étnicos en la cuenca del Lago Titicaca. Estos son: los Collas, los Lupacas y los Pacasa o Pacajes, que tenían sus colonias asentadas en los valles occidentales y orientales.

Los collas, de acuerdo a la bipartición fundamentada en las capitánías de mita, se dividieron en dos sectores: Urco, ubicado al oeste, con su capital Hatuncolla (mitad macho) y uma al este con su capital Paucarcolla (mitad hembra). Tenían mitimaes en los valles de Combaya (Larecaja).

Los Lupacas tenían mitimaes en los valles occidentales y de Larecaja, Inquisive (Capinota) y al este, estaban en Chapi Yungas (Chicaloma). Sus núcleos de altura fueron reducidos a pueblos ya en la época del incario⁵.

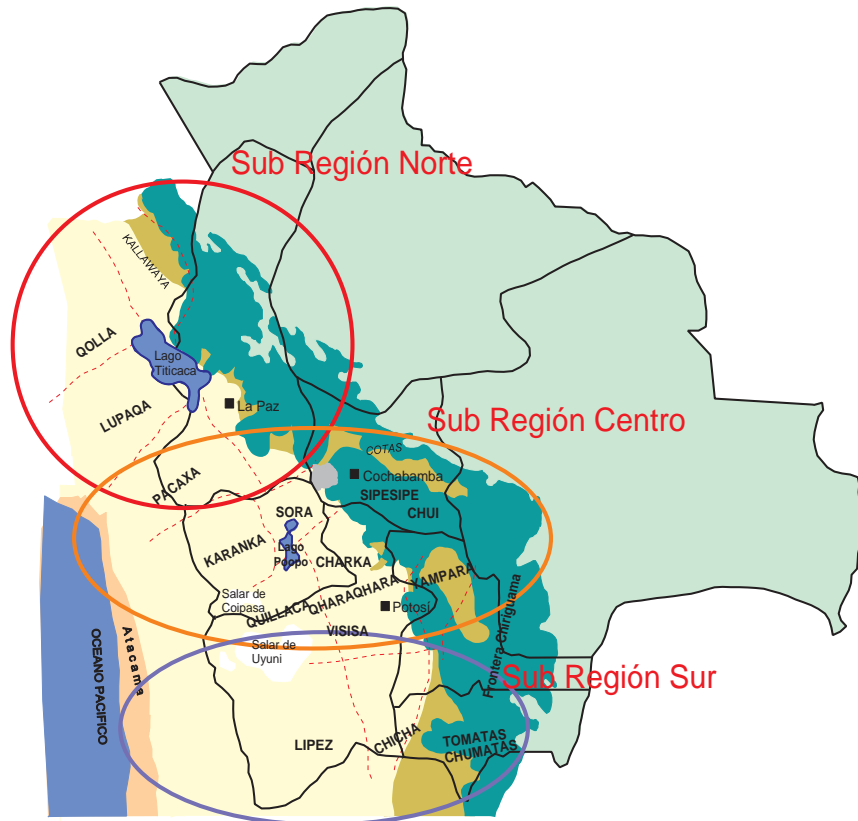
Los Pacajes se ubicaron alrededor de Tihuanacu, sin embargo existían varios pueblos con pertenencia incierta, como son Copacabana y Chuquiagu. Tenían varios grupos mitimaes en diferentes partes.

3.2. Subregión Centro

En el centro, desde los cicales del alto Mamoré hasta los oasis del litoral oceánico, estaban ubicadas las naciones Charcas asociadas a etnias prestigiosas como los Charcas, Caracaras, Quillacas, Soras y Carangas y otras menos importantes como son los Yamparas y Chuis. A estos grupos étnicos o naciones, más los Chichas que estaban ubicados más al sur, los españoles llamaron provincia de los Charcas.

5 Es en este señorío donde Murra (1956) realizó su estudio doctoral en 1955 sobre la teoría del control vertical de pisos ecológicos y que dio origen a una serie de estudios etnohistóricos y antropológicos. Se basó en un documento histórico sobre la visita de Iñigo Ortiz de Zuñiga a la provincia de León de Huánuco en 1562.

Mapa 3
Aproximación al mapa etnogeográfico de los Andes bolivianos
Charcas en el Siglo XVI



REFERENCIAS:

- Puna y Altiplano (Tierras altas)
- Cabecera de Valle
- Valles Mesotérmicos
- Llano (Tierras Bajas)
- Límite de los Grupos Etnicos
- Ciudad Española

Para aproximarnos a la historia de los grupos étnicos y a los espacios que habitaron los antiguos tapacareños y Mujllenses es necesario partir del mapa etnográfico de los Andes a la llegada de los españoles

Las naciones Charcas eran grupos que compartían productos de las áreas bajas periféricas ubicadas al oeste en la costa pacífica, y al este en ceja de montaña del alto Mamoré y Chapare. Eran grupos con cabeceras en las punas. Su límite septentrional sería una línea paralela que pasaba por el lago Uru Uru y el río Cotacajes; y al sur, pasaba desde el salar de Uyuni hasta la congruencia de los ríos Grande (Guapay) y Azero.

Los **Carangas** o el Hatun Carangas estaba dividido en dos mitades (aransaya y urinsaya). Tenían mitimaes en la costa pacífica del Valle de Lluta y en los valles de Cochabamba, Chuquisaca y Tomina. Estos últimos, pueden ser atribuidos a una alianza que expandía el incario con sus mitimaes, tal cómo se expandió hasta Arequipa y Tarija.

Los **Soras, Casayas** y **Urus** estaban confederados aparentemente en la misma provincia de Paria, todos ellos. Paria, al principio no era más que un tambo (reasantado por Almagro en 1535) que más tarde se volvió un pueblo nuevo.

Según las cuentas de las Cajas Reales estos grupos habrían sido reducidos así:

- Los Soras entre Capinota y Challacollo.
- Los Casayas entre Saucare y Cicaya.
- Los Urus entre Challacollo y Toledo (antiguamente Acoaya).

El nombre de Soras evoca otro homónimo de un grupo asentado al sur de Huamanga (Ayacucho), vecino de los lucanas ¿Sería una fracción instalada por los incas en las punas de Paria, o son grupos étnicos originarios? Son preguntas que todavía deben ser respondidas

Los Casayas es posible que hayan sido un segmento o ayllu menor de los Soras. No existe mucha información sobre ellos.

Los **Urus** han sido una de las naciones más antiguas de la región. Tenían una población muy numerosa, por lo menos cinco veces más que los Soras y Casayas. Estaban concentrados en las orillas del lago Poopo y Titicaca

Los **Quillacas** han sido una Confederación multiétnica por ser el grupo de mayor importancia. Tenía valladas en las regiones de Cochabamba, Chayanta, Chuquisaca (Pioxera, Poopo) y en la costa del pacífico.

Compartían también en el plano multiétnico, tierras en torno a Puna y San Lucas en Pahacollo cerca de la frontera Chiriguana; estaban conformados por otros grupos étnicos denominados: Asanaques, Aullagas, Uruquillas, Civaroyos y Aracapis.

Los **Charcas** eran un grupo étnico guerrero con varios niveles de segmentación. Tenían todavía valles multiétnicos durante la colonia y mantenían control directo sobre sus valles donde tenían mitimaes reducidos. Los Charcas formaban un ayllu Mayor (mitad superior de la confederación) con una doble cabecera o capital que eran Sacaca y Chayanta. Sus valles (multiétnicos) dependían de las reducciones de Moscari y San Pedro de Buena Vista.

Los **Caracaras** constituyeron otro ayllu mayor (la mitad inferior) dividido entre dos cabeceras: Macha que abarcaba a Pocoata y Caracara y Chaqui, que reunía a los Visisas. Los demás pueblos étnicos eran: San Marcos de Miraflores, Moromoro, Potobamba, Tacobamba, Tinquipaya, Curi y Toropalca. Tenían mitimaes en la frontera chiriguana y en los valles de Larecaja (Ambana y Combaya).

3.3. Subregión Sur

En el sur, entre el Chaco y el desierto de Atacama, se extendía una vasta zona fronteriza cuyas poblaciones locales denominadas Chichas y Lípez, han sido poco numerosas y sufrían presiones por parte de los grupos vecinos llamados Chiriguanos, y Diaguitas. (Saignes, 1985:426-427).

Es la parte menos estudiada por la historia, que sin embargo poseía una gran importancia como región de frontera y de paso entre el Chaco y Atacama y entre Charcas y Tucuman; los grupos sureños resistieron hasta comienzos del siglo XVI a la colonización española. Por esta razón se carece de datos sobre su organización étnico-política en el siglo XVI, tanto bajo los incas como bajo los inicios del dominio hispánico.

Los **Atacamas y Lípez** estaban ubicados al oeste. Los Lípez parecen haber sido Urus.

Los **chichas** estaban ubicados entre Lípez y los valles de Tarija y de Cinti ya en la zona chiriguana. Eran famosos guerreros y miembros de la

confederación Charca. Según las cuentas de Cajas Reales habrían conformado dos mitades: Calcha y Cotagaita o Talina. Tupiza era un tambo que luego fue promovido a pueblo y posteriormente a capital provincial.

Los **Tomatas** y **Chumatas** se encontraban en los valles de Tarija y Cinti. El cronista indígena Santa Cruz Pachacuti alude a que los mitimaes de estos valles fueron reclutados por el inca en la región de Condesuyos para guarnecer la frontera Chiriguana, pero un pleito de tierras de 1596 menciona su origen en el valle de Copiapo (Chile Central). Mitimaes Copiapos habrían existido también en Cochabamba y en Tarija.

3.4. Los valles y las tierras bajas

Los valles y las tierras bajas de lo que hoy es Bolivia, han estado habitadas y colonizadas por los grupos étnicos de altura, excepto algunas etnias originarias como son los Changos y Atacamas al oeste, Callahuayas, Yungas, Quiruas, Cotas, Sipesipes, Chuis y Yamparas al este.

Los Sipe Sipes, parece que es el único grupo étnico originario del valle bajo de Cochabamba que logro mantenerse; se quedaron y se instalaron con muchos mitimaes oriundos de todas partes como son los Moyos, Carangas, Soras, Collas, Chinchas, Chichas, Chilques, Charcas, Ica-yungas. Esta población fue reducida en los pueblos de Sipe Sipe, Tapacarí, Tiquipaya y El Paso a partir de la Ley del Virrey Toledo en el siglo XVI.

4. Grupos étnicos y zonas simbióticas en Cochabamba y Tapacarí en el Incario y la invasión española

Esta aproximación al mapa etnogeográfico de los Andes bolivianos, si bien no da una idea cabal de la situación existente a la llegada de los españoles, en relación a la complementariedad ecosimbiótica nos permite ubicarnos histórico-geográficamente en lo que hoy es el departamento de Cochabamba y la provincia Tapacarí.

Esta información parcial que nos proporciona el mapa etnográfico de los Andes bolivianos a pesar de las reconstrucciones de Rowe, Saygnes,

Bouysson-Casagnes y otros estudiosos, la mayor dificultad está en la delimitación de los espacios físico-naturales de los grupos étnicos por la característica Andina de compartir espacios o zonas simbióticas entre varias etnias, lo que se ha denominado desde la etnohistoria como territorio⁶ multiétnico. Por otro lado, esta característica implica un acceso a territorios en diferentes zonas simbióticas incluyendo la que habitaba el grupo étnico gobernante o cabecera, a los que hemos denominado territorios continuos y discontinuos.

4.1. Los grupos étnicos

A la llegada del Inca Tupac Yupanki, las tierras del valle de Cochabamba estaban pobladas por tres etnias autóctonas: Cotas, Chuyes o Chuis y Sipesipes.

Los Sipesipes parecen haber sido una fracción de la etnia Sora que se extendía por las regiones de Paria, al noreste del actual departamento de Oruro y de la provincia Tapacari, incluyendo todo el área sudoeste del departamento de Cochabamba.

A los Sipesipes se les reasignó tierras en la misma zona junto con otros grupos de mitimaes incas (residuos de la ocupación militar cusqueña) y Chinchas de Ica que eran plateros de profesión (Urquidí, 1970:350-352; Sánchez-Albornóz, 1978:159).

Los Cotas y Chuyes, fueron deportados a la región de Pocona y Mizque donde se les proporcionó tierras para cultivos. No se conoce la población de Cotas y Chuis en el momento de su deportación. En base a la visita de Pocona en 1557 se censó 2051 personas, incluyendo a los habitantes de Mizque y la población local, además de mitimaes de otras regiones, de los que no conocemos su denominación. El incremento de más del doble de la población en 1580 puede deberse a que no se censaron en el anterior recuento o que se incrementó el número de yanaconas de otras regiones.

6 Según el proyecto de ley de ordenamiento territorial (N° 142/00-01), "Territorio: es el espacio político y administrativamente delimitado, objeto de apropiación y transformación por parte de un grupo humano, en función de sus características biofísicas-ambientales, socioeconómicas-culturales y político-institucionales".

Otra información importante a mencionar es que los originarios de Cochabamba hablaban el aymara y no el quechua como lo hacen actualmente, esto involucraba también a los Soras de Paria, Tapacarí y Sipe sipe. En Pocona, Aiquile, Mizque y Totorá también se hablaba el aymara, posiblemente producto de la presencia de Chuis y Cotas (Ellefsen, 1978:75 y 76; Bouysee-Cassagne, 1976). Desde el nudo de Vilcanota hacia el sur, la lengua aymara era general en el siglo XVI, esto incluía desde el Cusco y todas las demás provincias, hasta Arequipa, La Paz y la Confederación Charca (Morúa, 1946:211; Rowe, 1946).

Tapacarí fue sometido al Cusco en tiempos de Capac o Tupac Yupanqui, cuando éste incursionó con sus tropas hasta el valle central Cochabambino (Sánchez-Albornóz, 1978:157), además de haber consolidado las anteriores conquistas, tanto en Chile, Tucuman y Sierra Chiriguana. Tupac Yupanqui también transfirió mitimaes Pacajes a los valles de Cochabamba y a la costa de Arequipa y Arica para cultivar las chacaras de maíz, siendo los Pacajes el nudo entre el Cusco y los territorios meridionales.

En varios documentos del Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, fechados entre 1556 a 1570, encontrados y publicados parcialmente por Watchel (1981:21-57), sobre un litigio entre el Cacique de Paria y los indios de Sipe sipe a raíz del reparto de tierras a los encomenderos Juan Polo de Ondegardo y Rodrigo de Orellana, se menciona la presencia de Topa Inca Yupanqui y Huayna Qhapaq en Cochabamba, señalando cómo el primer repartimiento para Topa Yupanqui al valle de Calacala (hoy barrio de la ciudad de Cochabamba) “que hizo cultivar con algunos indios de esta provincia cumpliendo una función económica, complementaria a la función militar destinada a los cotas y chuis enviados a Pocona y Mizque”.

Sin embargo, la efectiva dominación incaica de la zona valluna cochabambina y por ende de Tapacarí, aconteció bajo el gobierno de Wayna Kapac, –para Barnadas (1973:20 y 21) entre 1491 a 1525 y para Watchel (1981) entre 1493 a 1527–, haciendo el mayor repartimiento de tierras del valle de Cochabamba, dando mayor énfasis a la función económica, al introducir 14 000 indios de muchas naciones a quienes se les denominaba como mitmakunas.

Esta importante publicación de Watchel (1981) sobre el sector sur occidental del valle de Cochabamba, muestra también que cuatro nacio-

nes tuvieron presencia importante: los Soras que cultivaron en 33 suyos y 1/3, los Carangas, los Quillacas y los Collas (Lupacas, Pacajes y Collas propiamente), que cultivaron para el estado en 77 suyos o franjas transversales correspondientes a las chacras de Viloma, Coachaca, Yllaurco y Collchacollo. El territorio de los Soras abarcaba desde el lago de Paria hacia el este, hasta Arque, Tapacarí y Capinota.

En el Memorial de Charca⁷ se puede verificar más claramente la pertenecía étnica de Cochabamba desde el incario y que fue planteada por los curacas andinos de la siguiente manera: “El inga Topa Inga Yupangui y su hijo Guayna Caba nos repartieron tierras en el Valle de Cochabamba a todas las naciones de la provincia de los Charcas llamadas Charcas, Caracaras, Soras, Quillacas (y) Carangas para que en ella sembrásemos y cultivásemos e señalando y amojonando a cada nación por si suso referido en este capítulo de 35. Y es así que los Soras, Quillacas y Carangas las justicias de vuestra majestad los han metido en posesión real a dichas sus tierras y suyos y urcos a cada uno lo que le pertenecía desde el tiempo de los ingas, acepto a nosotros los Charcas y Caracaras de lo cual hemos recluido notorio agravio y daño” (Espinoza, 1969:137).

Estas declaraciones nos demuestran que el gobierno colonial confirmó a los Soras, Quillacas y Carangas en algunas de sus tierras, pero no así a los Charcas y Caracaras. Watchel (1981) menciona también la presencia de indios de Condesuyo, a los que se les proporcionó tierras en Guayruro y Condebamba.

Del Río (1990:77-78), al referirse a las quebradas de Arque y Tapacarí, que cruzan un espacio interecológico transversal, menciona la presencia hegemónica de los Soras, desconociéndose hasta la fecha si estos fueron originarios o mitimaes trasladados para controlar una población multiétnica, aunque Calancha (c.xxiii: 1467) indica que éstos fueron mitimaes tras-

7 El Memorial de Charcas conservado en el Archivo General de Indias, es un documento escrito en 1582 y fechado en 1600, que Espinoza, Waldemar lo ha publicado en 1969 en la revista *Amauta* de Lima-Perú. Este documento está firmado por 23 curacas de las grandes naciones o curacasgos andinos: Charcas, Caracaras, Chuyes y Chichas, Soras, Quillacas, Carangas y Urus, en el que reclaman a la corona española los derechos y status social que tenían desde antes del incario.

ladados al altiplano por el Inca. Sin embargo, por la prevalencia y dominio de los Soras en Tapacarí y por las evidencias existentes en diferentes estudios, se les puede atribuir origen aymara y preinca, muy relacionados con los Carangas, Aullagas y Quillacas del altiplano central.

En Tapacarí también se hallaban asentados, Moyos-moyos e indios Yungas. Los indios yungas según Del Río (1990:78, 98), eran mitimaes advenedizos e indios sueltos de diferentes provincias, principalmente de Ayopaya, muchos de ellos originarios de regiones más cálidas y organizados en unos pocos ayllus cuyas autoridades no estaban tradicionalmente subordinadas a las de Tapacarí. Estaban organizados en los ayllus Collana y Cayau (anansaya) y Guataca (Urinsaya), y fueron posteriormente los yanaconas de Gómez de Solíz y luego de Hernando de Zárate, agregados de voluntad al repartimiento de Tapacarí sin la obligación de acudir a la mita de Potosí.

No queda claro hasta ahora, si los mitimaes de Ayopaya llegaron a esa zona en tiempos del inca o con posterioridad, ya que hay evidencias de que algunos tributarios se agregaron al mismo después de la batalla libertaria de Cochabamba en 1810. Sus parcelas estaban en el camino que bajaba desde Tapacarí hasta dar con las rutas de Pocusco y Caracollo. Lo que queda claro, es que “la comarca tropical de Ayopaya figura como anejo de Tapacarí en un padrón de 1613.” En general, los yungas debieron haberse constituido como una población numerosa como para que el virrey Mancera, años más tarde, pudiera atribuir la despoblación de Sipe sipe al aniquilamiento que este grupo sufrió en las minas de Potosí (Sánchez Albornóz, 1973:160).

Más abajo, en Sipe sipe había establecidos además de los soras, moyos y yungas, residuos de la ocupación militar cusqueña, 28 chinchas, plateros de profesión, encontrados en la revisita de José de la Vega Alvarado en 1645 (Gordillo, 1987).

Mientras que en Tiquipaya, en la visita de la viceparroquia de Colcapirua en 1684, se pone de manifiesto que existían mitimaes en los pueblos de Colquemarca, (ayllus: Tanga 5, Sulcavi 6, Malconaca 4, Collana 4 y Coro 1), Andamarca, (ayllus: Guanapa 19), Urinoca (ayllu Caracollo 11, Camata 4 y Collana 1), y Totora del altiplano; esas tierras poseían porque las compraron en tiempos del Señor virrey don Francisco de Toledo. Es

decir que en el Paso y Tiquipaya vivían Carangas y Charcas, emparentados estos últimos con los habitantes de valles más meridionales. (Sánchez-Albornóz, 1973:159-160; Del Río, 1990:78-81,99).

Al tiempo de la invasión española, la población de Tapacarí conformaba un mosaico de etnias de diferentes regiones del Tawantinsuyo con predominio de los Soras, aunque es muy difícil precisar a ciencia cierta desde cuando se habían instalado estos grupos étnicos y si habían sido transferidos por los incas en su incursión por estas regiones o si eran etnias locales. Anansaya, estaba conformada por los grupos étnicos de Caracollos y Paria; y Urinsaya, englobaba a Sipe sipe y Tapacarí.

4.2. Las zonas simbióticas y el ordenamiento del territorio

Watchel (1981) menciona también el caso inédito de un archipiélago uru en los valles de Cochabamba. Se trata de los indios urus de Paria que fueron reducidos cerca al Lago Poopó al principio de la colonia y que tenían tierras a 100 Km. de distancia, al sur del valle y alrededor de Charamoco (los suyos de Potopoto e Yllaurco) y que conformaban con Challacollo, un solo repartimiento hasta el siglo XVIII. La presencia de los Urus en el valle bajo de Cochabamba nos lleva a la conclusión de que la ecosimbiosis interzonal como lógica de ordenamiento territorial y estrategia de desarrollo, es anterior a los señoríos aymaras y al imperio quechua por ser un grupo étnico más antiguo que aplicaba esta lógica organizativa.

Esta lógica organizativa del uso y acceso a territorios continuos y discontinuos en Tapacarí se consolidó a través de sus caciques, a partir de la distribución de las parcelas de cultivo y pastizales ubicados en los diferentes pisos altitudinales y zonas agroecológicas (a lo que hoy los campesinos de Tapacarí denominan "aynokas"), ordenados en mitades simbólicas que se constituyeron en ayllus que ascendían a recursos complementarios en un conjunto de islas territoriales, distribuidas en el altiplano orureño (Hurmiri, Khoa, Guncané y Poopó)⁸ y los fértiles valles de la cuenca baja del río Tapacarí, las que fueron confirmadas por los capitanes de Huayna Capac.

8 Los censos de 1785 todavía reportaban como de Tapacarí a los indios de Poopó, en la provincia altiplánica de Paria (Sánchez-Albornóz,1973:160)

Sus bienes de comunidad eran administrados con un sentido diferente al de las tierras comunitarias de reserva o sobrantes y estaban ubicadas en Moyobamba, Itapaya, Aparumire, Cotaquina y Guancarani. Estos bienes se usaban para las épocas de hambrunas u otras necesidades internas y tuvieron en algunos casos, un administrador diferente a los caciques y suponemos que fueron destinadas en gran parte para afrontar el pago de las exacciones coloniales, motivo de fuertes tensiones y conflictos con los españoles y con las comunidades indígenas, que se prolongaron hasta por lo menos el siglo XVIII (Del Río, 1990:79 y 99).

Lo que queda claro es que los grupos étnicos aymaras (como es el caso de los soras) que habitaron en los valles de Cochabamba, tenían una lógica para organizar la producción y ordenar el territorio donde los lazos con los grupos de origen eran fundamentales mantenerlos durante la colonia, buscando los indios de las tierras altas, reivindicar sus posesiones en el valle con el fin de conservar y buscar la complementariedad con sus archipiélagos culturales o sus zonas ecosimbióticas.

5. Influencia de la división política administrativa del gobierno colonial español en el ordenamiento territorial de Tapacarí

La característica andina del uso y acceso al territorio de varios grupos étnicos a través de la ecosimbiosis interzonal en territorios continuos y discontinuos y la cuatripartición simbólica del anan (territorio de arriba) y el urin (territorio de abajo), el urco (territorio macho y seco) y el uma (territorio hembra y húmedo), podríamos denominar hoy en día, como la lógica de ordenamiento territorial de los Andes que prevaleció en la época precolonial. Esta lógica de ordenamiento territorial coincidía con la división político administrativa de lo que se habría denominado como el Estado Inca, pero difería de lo que fue posteriormente la división política administrativa del Gobierno Colonial español.

En el Estado Colonial español, la primera división político administrativa fue realizada por el monarca español Carlos V en 1534, quién autorizó la fragmentación del territorio en dos gobernaciones: la de Nueva Castilla otorgada a Francisco Pizarro y la de Nueva Toledo, cedida a Diego

de Almagro, a los que nombró como Adelantados. En estos primeros años del gobierno español, se hicieron varias expediciones de reconocimiento del territorio, donde se fundaron las primeras ciudades españolas que tuvieron notable influencia y fueron la base en el ordenamiento territorial colonial.

Es así que en 1535, Almagro partió del Cusco hacia el Collao con rumbo a Chile, sin fundar ciudad alguna. En Julio de 1538 Hernando y Gonzalo Pizarro cruzaron el río Desaguadero después de un encuentro con los Lupacas. El primero retornó al Cusco y el segundo, continuo con el Inca titer Paullu con rumbo al valle de Cochabamba. Después de cinco días y una vez en el valle, los 70 españoles y 5 000 hombres del Inca Paullu fueron rodeados por la gente de Cochabamba que eran entre 8 000 a 9 000 personas, pertenecientes a los siguientes grupos étnicos: Charcas, Quillacas, Carangas, Caracaras, Soras, Chichas, Chuis, Yamparaes y mitimaes de Pocona. Después de 6 meses recibieron ayuda del Cusco y triunfaron sobre los autóctonos.

De esa manera se fundaron las ciudades de Paria, la Plata (hoy Sucre) y Potosí y posteriormente La Paz; durante el Virreynato de Francisco de Toledo se fundó Cochabamba en el año de 1572 y Tarija en 1575, los centros poblados desde donde se articulaba el uso del territorio y su acceso y se concentraba el poder y la riqueza. Es así que Potosí y la Plata pasan a ser los centros de poder o cabeceras del actual territorio boliviano.

Paralelamente a la creación de las primeras ciudades, se introdujo de España el concepto del Corregidor que era nombrado por el Rey o Virrey, encarnando en el gobierno colonial la autoridad del poder central. En lo que hoy es Bolivia, hubo corregimientos a partir de la fundación de la Villa de la Plata en 1538 que reemplazo de facto a la gobernación de la Nueva Toledo, aunque después de la muerte de Almagro no fue retomada oficialmente como tal, sino como la Audiencia de Charcas⁹.

9 Las estructuras político administrativas en el primer siglo de la colonia española fue muy confusa y ha tenido un desarrollado muy diferenciado en cada región. Barnadas (1973) nos da una aproximación muy certera de lo que ha sido el sistema administrativo de la gobernación de Nueva Toledo donde se ubicaba la Audiencia de Charcas.

5.1. Los repartimientos y las encomiendas en el ordenamiento territorial de Tapacarí

La encomienda o repartimiento¹⁰, fue la forma legal como los invasores españoles accedían al territorio a partir de los centros poblados. El repartimiento era un concepto más amplio que englobaba a la encomienda pero se terminó usando indistintamente. Si bien el concepto de repartimiento no definía límites geográficos sino más bien de tutela de población, en la práctica se asumió límites geográficos confusos que determinaron en diferentes momentos y espacios, conflictos entre encomenderos o reclamos de los caciques o curacas, por afectar el dominio que le había sido otorgado por los Incas.

Los repartimientos en Charcas del siglo XVI, de lo que hoy es gran parte del territorio boliviano se han dividido en dos grupos: los de La Plata y los de La Paz, a los que se han denominado posteriormente como las dos grandes provincias de la Audiencia de Charcas.

El repartimiento de la Plata tenía 29 encomiendas en las que se encontraba la encomienda de Tapacarí. En Cochabamba se citan también las encomiendas: de El Paso, Tiquipaya, Sipesipes, Moyomoyos, la de Mizque, Aiquile, Totorá y Pocona. (Barnadas, 1973: 216-218; Bouysse. Cassagne, 1987: 40-58). El repartimiento de La Paz tenía 42 encomiendas en el momento de su fundación.

Estos cambios en la división político administrativa dictaminados por el gobierno colonial español, influyeron sin duda en la configuración del territorio y por ende en las relaciones entre aymaras, quechuas y españoles, haciendo muy difícil precisar la organización socioterritorial de cada grupo étnico. Para Tapacarí y los Soras podemos plantear dos posibles configuraciones del territorio, tomando como base la información existen-

10 El repartimiento era toda concesión estable, fija o mudable, renovable o definitiva, de servicios indígenas a un individuo o comunidad hispana. El repartimiento también se refirió posteriormente a la compra forzada de objetos fútiles por los indígenas a los corregidores. Mientras que la encomienda era el caso particular de repartimiento: atribución estable vitalicia o por más de una vida de un núcleo indígena, con obligaciones recíprocas y sin jurisdicción o el núcleo de indios encomendados y su jurisdicción.

te sobre las encomiendas y reconociendo que estas nos proporcionan más datos de las etnias repartidas, sin precisar el contexto geográfico del mismo:

- Tapacarí como unidad territorial conformado por Sipe sipe, Paso y Tiquipaya, con su cabecera del mismo nombre; este territorio se constituyó por cédula de 1540 en la encomienda de Tapacari otorgada a Garcilaso de la Vega (padre del famoso cronista mestizo) quien, según Sánchez-Albornóz (1973:157) visitó y tasó a sus habitantes entre 1539 y 1540, casi inmediatamente después de que ingresaran los españoles a la zona.

Parece ser que ésta encomienda fue la primera y la última que mantuvo el territorio de Tapacarí unido; pues posteriormente aparecen otras dos encomiendas muy bien diferenciadas: la de Pérez de Castillejo para Tapacarí propiamente dicho y la de Sipe sipe con quinientos indios para Francisco Negral. De acuerdo a las notas de Del Río (1990:98), por un error de transcripción, menciona que por otra cédula del Virrey Vaca de Castro, esta encomienda pasó a Alonso Pérez de Castillejo, hasta su muerte en 1540¹¹.

De acuerdo a Sánchez-Albornóz (1973:158), es en 1548 que la encomienda de Tapacarí esta en manos de Pérez de Castillejo con 800 indios. Del Río (1990:98) precisa que son 850 indios de la provincia de los Soras y otros 100 de los Moyos-moyos que le servían en La Plata. Tras la muerte de este encomendero, provocada por los partidarios de Gonzalo Pizarro durante las guerras civiles y después de su pacificación, el Virrey de La Gasca compensó con esta encomienda al General Gómez de Solíz, quien la usufructuó desde 1549 hasta 1566. A su muerte, la encomienda pasó a su viuda, casada unos años más tarde con Hernando de Zárate, quienes la usufructuaron hasta fines del siglo XVI. A la muerte de Zárate, la encomienda de Tapacarí pasó al Marqués de San German, J. de Mendoza y luego, por cédula real, se incorporó a la corona.

11 Comunicación personal de la Dra. Mercedes Del Río, a quien agradecemos por la revisión de este capítulo de la historia de Tapacari y de los Soras.

- Si tomamos la sucesión de encomenderos de la provincia de La Plata en el siglo XVI planteada por Bouysse-Cassagne (1987: 42-56), podemos observar que Tapacari como unidad territorial no estaba constituido por Tiquipaya y el Paso ya que estos pertenecían al repartimiento de Cochabamba, además Sipe sipe, es ya una encomienda separada.

Las tasas de 1575 consignan como encomenderos a Francisco de Orellana de Tiquipaya y a Polo de Ondegardo del Paso; Talavera de Sipe sipe va consignada como propiedad real. Por cédula real las restantes encomiendas se incorporaron a la corona (como se puede ver en el Padrón de 1620 elaborado por Antonio Salgado).

5.2. Las reducciones de indios y la dispersión de la población en la complementariedad ecosimbiótica de Tapacari

Otro hecho fundamental en el desarrollo histórico del territorio Charqueño y Tapacareño han sido las reducciones de indios determinadas por el Virrey Toledo entre 1571 y 1573 como parte de lo que se ha dado a conocer como las Leyes Toledanas. El principio de estas leyes era reducir a la población dispersa en pueblos de “indios” para poder tener un control más eficiente de los tributos y poder hacer los repartos de mercancías a una gran población, además de facilitar la catequización. Estas reducciones tuvieron una vida muy corta por la abierta oposición de los indios porque creemos que no coincidía con su lógica de ordenamiento territorial y su forma de vida y porque los encargados de hacerla cumplir no lo hicieron (Málaga, en: Gutiérrez, 1993:304 y 305).

Según los datos de Bouysse-Cassagne (1987:66-70)¹², en la provincia de La Plata de 1047 pueblos que existían antes de la reducción, llegaron a 81. Esto ha significado una reducción a 7 pueblos de cada 100, oscilando los rangos entre 1 a 8 pueblos reducidos. Existen 3 casos que oscilan entre 17 a 19 pueblos reducidos de cada 100 que son Paria, Misque y Quillacas/Asanaques.

12 Tomados de una copia de la Visita de Toledo, conservada en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires, en La Plata.

En el repartimiento o provincia de La Paz, las reducciones fueron más uniformes (de 292 pueblos a 47) y en menor proporción que en La Plata, reducidas entre 33 a 10 pueblos de cada 100, aunque no existe un caso tan extremo como el de Tapacarí.

El Caso de Valverde de Tapacarí es el más sorprendente, porque la reducción parece haber sido mínima, es decir de 42 pueblos se redujeron a sólo 30. No se tiene información documental que mencione los motivos por los que Tapacarí se hubiera reducido tan poco, sin embargo el mantener dispersa la población en 30 pueblos y estancias puede demostrar que ha existido una notable resistencia de los tapacareños o incapacidad de los gobernantes españoles para hacer cumplir las determinaciones emanadas por la corona.

Los datos que nos proporcionan Sánchez-Albornóz (1978:162), no mencionan el número de pueblos existentes después de la mencionada reducción, pero no coincide con lo planteado por Bouysse en relación a la población reducida de Tapacarí que fue de aproximadamente 15 476 habitantes y 172 localidades o estancias a cuatro pueblos: Valverde de Tapacarí, Paso, Tiquipaya y Talavera de Sipe sipe.

Según los visitadores, los indios reducidos en Valverde de Tapacarí se hallaban antes repartidos en 42 pueblos y estancias, los de Talavera de Sipe sipe en 52, los del Paso en 48 y los de Tiquipaya en 30, tal como se puede ver en el cuadro 8.

Cuadro 8
Reducción de pueblos por encomienda en la provincia de la Plata y el partido de Tapacarí a raíz de las leyes del Virrey Toledo (siglo XVI)

Nombre de la encomienda	Distancia en lenguas	Pueblos antes de "reducción"	Pueblos después de la "reducción"	% de pueblos después de la reducción	Nº total de habitantes por encomienda, después de la "reducción"
1. Aullagas-Uruquillas	20	19	3	15,8	4.851
2. Paria	20	53	10	18,9	17.434
3. Chayanta	50	134	1	0,7	12.454
4. Chuquicota y Sabaya	50	59	3	5,1	11.986
5. Colquemarca Andamarca	50	33	2	6,1	9.014

Nombre de la encomienda	Distancia en lenguas	Pueblos antes de "reducción"	Pueblos después de la "reducción"	% de pueblos después de la reducción	Nº total de habitantes por encomienda, después de la "reducción"
6. Macha y sus anexos: Macha Chaqui Bisisa Tacobamba	60 32 32 32	106 44 70 24	4 1 2 2	3,7 2,2 2,8 8,3	22.371
7. Tapacarí	2	42	30	71,4	6.014
8. Puna	-	-	-	-	-
9. Quillacas y Asanques	22	21	4	19,0	11.526
10. Sacaca	50	57	1	1,7	5.161
11. Totorá	50	50	1	2,0	6.930
12. Chichas	30	19	3	15,8	5.978
13. Pocona	40	33	2	6,1	1.274
14. Sipe Sipe		52	1	1,9	3.691
15. Yamparaes		58	2	3,4	2.731
16. Condes de Aravates	18	20	1	5,0	3.162
17. Cochabamba Santiago del Paso	20	48	1	2,1	3.298
18. Tarabuco	35	50	2	4,0	2.876
19. San Miguel Tiquipaya en Cochabamba	20	30	1	3,3	2.573
20. Mizque	12	6	1	16,6	1.408
21. Moromoro	7	12	1	8,3	1.484
22. Virioca	8	5	1	20,0	1.165
23. Pacha	-	2	1	50,0	1.147
24. Villaverde de la Fuente de Indios Churumatas y Moyos	-	-	-		1.884
25. (O)					
26. Yungas Gualparocas					764
27. Aiquili y Totorá	-	-	-		417
28. Yanaconas de la Plata					266
29. Yanaconas de Potosí y Porco					
Total de pueblos antes y después de la reducción		1047	81	7,7	

Fuente: Elaboración propia en base a: Bouysse Cassagne (1987:66 y 67). La Identidad Aymara: Aproximación Histórica (Siglo XV, Siglo XVI). Págs 443.

Sin embargo, en el recuento de pueblos o estancias o localidades reducidas, parece no haberse considerado a todas las existentes, ya que para el caso del pueblo de Valverde de Tapacarí, el mismo Sánchez Albornóz (1978:174) presenta 81 pueblos, estancias o localidades de Anansaya y 55 de Urinsaya, lo que implica un total 137 pueblos y no 42 solamente, aspecto que contradice con los datos de Bouysee-Cassagne (1987), como se puede ver en el cuadro 9.

Cuadro 9
Número de establecimientos, poblados, estancias o haciendas
en el pueblo Valverde de Tapacarí en 1786

Lugar	Parcialidad Anansaya N° de establecimientos/poblaciones/ estancias/haciendas	Parcialidad Urinsaya N° de establecimientos/poblaciones/ estancias/haciendas
Tapacarí: San Agustín. Estancias	1 40	1 20
allita: Anexo Estancias	1 7	- -
Guaico: Anexo Estancias	1 16	1 -
Chicmuri: Anexo Estancias	1 3	1 4
Tirata: Anexo Estancias	1 6	- -
Itapaya: Anexo Estancias	1 3	1 2
Muclli: Anexo Estancias	- -	1 4
Ramada: Haciendas	-	5
Calliri: Haciendas	-	16
Total parcial	81	56
TOTAL GENERAL	137	

Fuente: Elaboración propia en base a: Sánchez-Albornóz (1978:174). Indios y tributos en el Alto Perú. IEP, Lima-Perú, págs. 224.

En el cuadro anterior se puede ver también, que Mujlli (Muclli) pertenecía al pueblo de Tapacarí, dentro de la parcialidad de Urinsaya y estaba constituida por un anejo y 4 estancias. Esta composición en un anejo y cuatro estancias ha determinado que el ayllu Majasaya Mujlli haya mantenido hasta nuestros días su característica de tierras comunitarias de origen, que según la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) es reconocida legalmente.

Sin embargo, los datos presentados en los cuadros 8 y 9, no demuestran como parte de Tapacarí a los territorios discontinuos a los que accedían. En el padrón de 1613 por ejemplo, figura la comarca tropical de Ayopaya llamada Tirata, cómo anejo de Tapacarí, lo que nos indica que la población tapacareña salía de los límites territoriales continuos y accedía a otras zonas simbióticas que les permitía en principio evadir las cargas tributarias y complementar su alimentación, siguiendo los principios de comunidad y complementariedad simbiótica.

Actualmente Tirata, es parte del municipio de Morochata dentro de la provincia de Ayopaya, donde los campesinos del ayllu Majasaya Mujlli realizan todavía cada año, viajes para intercambiar sus productos y servicios, manteniendo una antigua relación de parentesco y amistad que se da de generación tras generación, lo que nos permite afirmar que el acceso a zonas simbióticas se ha mantenido aunque se hayan modificado oficialmente las divisiones políticas administrativas y se haya incertado la lógica de la propiedad privada de la tierra.

Por otra parte, censos tardíos de 1785 dan referencia de otros territorios discontinuos de Tapacarí, como es el caso de los indios de Poopó en la provincia Altiplánica de Paria.

5.3. El repartimiento mercantil y los corregimientos en la configuración del territorio tapacareño

En la Audiencia de Charcas a partir de 1538, año de la fundación de la ciudad de La Plata, se crearon los primeros corregimientos que fueron la representación del gobierno local colonial que amplió su número a partir del repartimiento mercantil en la segunda mitad del siglo XVIII hasta diciembre de 1780, año de su abolición. El corregidor y el reparti-

miento,¹³ que se habían constituido en las instituciones destinadas a la apropiación del plusproducto y plustrabajo de la población indígena, tuvieron mucha influencia en los movimientos de la población Tapacareña y por ende en la configuración del territorio, ampliando la dispersión y reducción de la población tributaria.

La institucionalización de la intendencia en reemplazo del corregimiento, fue un cambio que perseguía aminorar las rebeliones que se empezaban a dar en todo el territorio del Virreinato de Lima y de la Plata, a consecuencia de los abusos de los corregidores por los repartimientos de mercancías que habían causado mucho daño a la población indígena, de la que existían muchos reclamos que llegaron a la corona española, principalmente por el clero, que también habían perdido su poder y ganancias.

El cambio fundamental que se dio en Cochabamba a partir de la intendencia, fue la división del territorio en cinco partidos, una de ellas fue Tapacarí con 2800 kilómetros cuadrados de superficie, abarcando dos comarcas naturales diferentes: la de los valles hacia el este, que era buena parte del ancho y más amable valle de Cochabamba, llegando casi hasta las puertas de Oropesa, nombre con que se conocía todavía a la actual ciudad de Cochabamba; y la de la quebrada formada por el río Tapacarí y sus afluentes hasta el pie del Altiplano colindante con Oruro.

El mismo Sánchez Albornóz (1978:159) nos proporciona importante información del año 1796¹⁴ sobre el curato o pueblo de Tapacarí, mencionando que estaba compuesto por la parroquia o curato de la cabecera, la viceparroquia de Itapaya y los anejos de Chicmuri, Mujlli, Tallija, Tirata,

13 El repartimiento mercantil ha sido una de las formas más salvajes de exacción de los indígenas americanos, legalizado por la corona española a través de la venta pública de los cargos de corregidores que eran los encargados de realizar el repartimiento de mercancías a los indígenas. Un análisis muy completo sobre este tema de notable influencia en el ordenamiento territorial se da en el libro de Golte (1980). *Repartos y Rebeliones. Tupac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial*. IEP, Perú. Págs. 253.

14 Esta información fue recabada en un documento sobre: *La Representación de los indios de la intendencia de Cochabamba al intendente de los varios puntos en que les oprimen los curas y excesos de éstos en derechos parroquiales encontrado en la Academia de la historia, Madrid, colección Mata Linares, 20 fols 274-280.*

Guaico, La Ramada y Colpa, existiendo en el curato, nueve iglesias y un convento.

El distrito o partido de Tapacarí, perteneciente a la Intendencia de Cochabamba, había mantenido sus cuatro pueblos de indios reducidos, más el nuevo pueblo de Quillacollo que comprendía a mestizos y españoles; cuatro de estos pueblos se hallaban en el mismo valle: San Pedro de Sipe sipe, San Ildefonso de Quillacollo, y al pie de la cordillera septentrional Santiago el Paso y San Miguel de Tiquipaya; el área cordillerana incluía en cambio a la cabecera, cuyo nombre de San Agustín de Tapacarí, llevaba también todo el partido. En algún documento tardío se menciona además un sexto curato llamado Calliri, desprendido de la cabecera y situado aguas abajo del río Tapacarí (Sánchez-Albornóz, 1978:156 y 157).

Estos pueblos de indios, denominados así porque estaban destinados a la población local, fueron con el transcurso del tiempo, poblados por españoles, criollos y mestizos, retornando los "indios" a sus estancias y anejos dispersos en todo el territorio andino.

La característica de la dispersión de la población andina en general y tapacareña en particular, tiene una relación directa con el principio de complementariedad ecosimbiótica, porque justamente la dispersión permitía que el grupo étnico y la familia sanguínea o espiritual acceda a un mayor espacio físico natural, permitiendo acceder al mismo tiempo, a espacios con diversas condiciones bioclimáticas y edafológicas en un territorio amplio y heterogéneo, por sus características topográficas y de relieve, típicos de los ecosistemas de montañas. Por otro lado, la migración forzada de la población para escapar de las mitas mineras en Potosí y por los repartimientos mercantiles, han tenido efecto para que la reducción de la población tributaria fuera tan alta.

Para los Andes bolivianos, el abandono de las reducciones y la evasión de las leyes coloniales y republicanas, permitieron evadir las deudas tributarias a través del uso de estrategias de complementariedad ecosimbiótica para su reproducción biológica-social, buscando el reordenamiento étnico-territorial; Saynes (1987: 145) indica, que "a partir de los años de 1630 se vuelve difícil distinguir los movimientos migratorios (entre los pueblos, entre las provincias y entre campo y ciudad) que mantuvieron los lazos con los ayllus originarios, que sin duda les permitió diversificar

sus ingresos, a la vez que alivió en parte las requisiciones españolas en mano de obra, evadiendo tanto las cargas comunales de los tributos como los abusos de ciertos caciques". El planteamiento de Saignes es claramente comprobable, analizando la población tributaria de Tapacarí durante el período colonial y parte de la república.

5.4. Dispersión de la población y movimientos migratorios en la población tributaria de Tapacarí

La persistencia de los principios de la lógica comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica se puede demostrar en la forma como han reaccionado las poblaciones indígenas ante las políticas tributarias del gobierno colonial español y las diferentes clasificaciones de tributarios que pretendían exaccionar más, la magra economía familiar y comunitaria de los indígenas andinos. Para ello se ha recurrido a los padrones y resoluciones de las revistas realizadas desde 1573 a 1804 que presenta Sánchez-Albornóz (1972: 35-64).

Con la conversión de indios naturales u originarios (descendientes de los registrados bajo Toledo) en forasteros, al habitar las reducciones o provincias vecinas, a menudo en las mismas valladas donde los ayllus de origen tenían o guardaban todavía sus tierras periféricas, creemos que se buscaba a través de la complementariedad ecosimbiótica, continuar con el ordenamiento territorial en un espacio como el de Tapacarí, habitado por un mosaico de étnias que hacían una población muy numerosa y dispersa, que posiblemente haya sido mayor aún a la que se encontró en el "libro de retasas libradas por el virrey Toledo" en 1573.

En este sentido, Saignes, (1987b) ha planteado la posibilidad de que la categoría de forasteros en la población tributaria indígena durante la colonia y parte de la república a encubierto nuevas formas de vínculos entre migrantes y comunidades de origen como lo demostraremos más adelante en el análisis del cuadro 13 para el Cantón Challa y el ayllu Majasaya Mujlli. Eso puede ser claramente demostrado hoy en día, por la fácil adaptabilidad de las comunidades campesinas de estas regiones a diversas ecoregiones del país y su alta capacidad de entablar vínculos con otras comunidades a través de relaciones de parentesco espiritual o san-

guíneo. Por otra parte, es ampliamente conocido el apego a la tierra productiva de los comunarios de los Andes, muy ligada a su vida espiritual y religiosidad.

En el partido o distrito de Tapacarí (con sus cinco pueblos), se tuvo la mayor disminución de la población durante las tres primeras décadas del siglo XVII, llegando a disminuir hasta la cuarta parte en 1573. Al concluir el siglo XVII, las comunidades indígenas reducen su acceso al territorio por la exigencia de tributos y la usurpación de tierras por los españoles que van avanzando de las haciendas del valle hacia la sierra. Por otro lado, la contracción demográfica por emigración y muertes solo logró recuperar su población después de dos siglos y medio (en 1798), aunque ya a partir de la revisita de 1786 se denota un pequeño incremento de la población.

Sin embargo, como se puede ver en el cuadro 10, existen claras diferencias en el crecimiento o disminución demográficas para cada uno de los cinco pueblos del partido de Tapacari; es claro que Quillacollo tuvo un crecimiento poblacional del 243,8 % en 50 años (1633 a 1683) aunque disminuyó hasta en un 150 % en los años posteriores. Quillacollo era justamente un pueblo "habitado por españoles en un 87,5 % en 1781, mientras que Tapacarí estaba poblada por indios en un 89 %" (Abecia, 1982:39).

En el cuadro 10 se muestra también que El Paso y Sipe sipe, fueron los pueblos que nunca recuperaron la población que tuvieron a la llegada de los españoles, pues no alcanzaron ni al 50% de su población de 1573 hasta los años de 1804; en el caso de Sipe sipe, su drástica reducción se atribuye al aniquilamiento que el grupo Yunga sufrió por su asistencia a la mita de Potosí, donde el clima muy frío y las condiciones inhumanas de trabajo determinaron una alta mortalidad (Sánchez-Albornoz, 1978:160).

Tiquipaya fue el curato que tuvo un incremento paulatino y homogéneo durante estos casi dos siglos y medio, con excepción de la disminución de la población que se dio para toda la región antes del recuento de 1633, como resultado de la crisis del modelo colonial español.

Valverde de Tapacarí (más tarde llamada San Agustín), que es uno de los cuatro curatos que más nos interesa para el presente trabajo, tuvo fluctuaciones grandes en cuanto a la disminución de la población tributaria llegando al límite inferior del 22,5 % (es decir que se redujo a poco menos de la cuarta parte la población masculina adulta) en la revisita del año de

1750, siendo por ende la etapa más crítica entre 1620 a 1732 y que además de las muertes por los viajes largos y el trabajo en las mitas de Potosí, ha tenido que tener fuerte repercusión aunque tardía, la peste bubónica introducida por un buque negrero en 1719 desde el puerto de Buenos Aires y los repartimientos mercantiles de la primera mitad del siglo XVIII.

A partir de la revisita del subdelegado Jerónimo de Morrón y Lombera en el año 1786 hasta 1804, el crecimiento demográfico es de más del 150 %, a pesar de las epidemias y sequía de 1803.

Sin duda, la restitución de la población ha tenido que darse por la introducción de forasteros momentáneos y por la abolición del repartimiento mercantil, que seguramente buscaban su reacomodo en función de las relaciones de parentesco o afinidades con los ecosistemas de donde venían, ya que una característica de los grupos indígenas de Tapacarí y los Andes en general, ha sido su dispersión y dinámico movimiento en los territorios continuos o discontinuos donde habitaba.

En San Agustín de Tapacarí (Calliri), San Pedro de Sipe sipe y Santiago del Paso, la mayoría de los habitantes estaban dispersos y repartidos en el campo; en Tiquipaya eran cuatro de cada diez habitantes del campo dispersos. En Quillacollo se concentraban los mestizos y los blancos (Sánchez-Albornoz, 1978:171).

Por tanto, la migración en Tapacarí se dio en gran escala al abolirse las encomiendas, prosiguiendo ésta a lo largo del siglo XVIII, tomando tal vez diferentes modalidades. En el libro de retasas realizada en virtud de la numeración general de 1683, se matriculó por primera vez a los forasteros que llegaban al 85,6 por % de los tributarios del partido, recibiendo más gente de afuera de la que se perdió (Sánchez Albornoz, 1978:163, 170).

Estos datos nos permiten afirmar que Tapacarí se convirtió en la zona simbiótica de los señoríos y ayllus del actual altiplano boliviano-peruano, pues las reducciones de indios en pueblos determinados ordenada por Toledo, sólo tuvo éxito por un tiempo, logrando los indios mantener su permanente movilidad en los territorios continuos o discontinuos, nuevos y/o antiguos.

Sánchez Albornoz (1978: 171) plantea que "Las distinciones étnicas entre los naturales se desdibujaron por obra de la contracción demográfica, las migraciones y las reducciones", arguyendo la desaparición en los

Cuadro 10
Crecimiento de población tributaria¹⁵ en los cinco pueblos o curatos de Tapacarí (años 1573-1804)

AÑOS	TAPACARÍ (San Agustín)		SIPESPE		QUILLACOLLO		PISO		TQUIPAYA		PARTIDO DE TAPACARÍ	
	Nº de tributarios por pueblo o curato	% de tributarios del partido de Tapacarí	Nº de tributarios por pueblo o curato	% de tributarios del partido de Tapacarí	Nº de tributarios por pueblo o curato	% de tributarios del partido de Tapacarí	Nº de tributarios por pueblo o curato	% de tributarios del partido de Tapacarí	Nº de tributarios por pueblo o curato	% de tributarios del partido de Tapacarí	Nº total de tributarios del Partido por año	% de tributarios del Partido
1573	1169	36,0	815	25,6	-	-	680	21,4	100	100	3179	100
1606-1618	-	-	304	-	37,3	-	363	-	53,4	-	-	-
1620	568	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1633	425	38,9	201	18,4	24,7	15,7	111	10,2	16,3	183	1091	34,3
1642	-	-	-	-	20,6	-	-	-	-	-	-	-
1683	587	26,5	386	17,5	47,4	18,9	427	19,3	62,8	394	2211	69,5
1732	600	37,9	274	17,3	33,6	17,0	213	13,4	31,3	226	1583	49,8
1750	263	11,9	281	12,7	34,4	9,1	220	9,9	32,3	360	2215	68,7
1786	1772	57,4	401	13,0	49,2	284	230	7,4	33,8	402	3089	97,1
1793	1755	55,5	420	13,3	51,5	300	236	7,5	34,7	433	3164	99,5
1798	1884	58,8	395	11,9	48,5	337	226	6,8	33,2	472	3314	104,2
1804	1794	58,8	388	12,1	45,1	286	202	6,6	28,7	416	3036	95,5
1866 ¹⁶											3442	

Fuente: Elaboración propia en base a: Sánchez-Albornóz (1978:161), Indios y Tributos en el Alto Perú, I.E.P., Perú, 1978, 1ra edición.

- 15 La población tributaria eran los adultos varones de 15 a 50 años de edad. En base de estos datos, Sánchez-Albornóz muestra que la reducción ordenada por Toledo reunió a 15476 habitantes.
- 16 Este dato fue tomado de Sánchez-Albornóz (1978:40); "cuadro que manifiesta el número de las diferentes clases de indígenas contribuyentes que existen en la república y la cantidad que estos pagan..." Colección de documentos bolivianos, Archivo Nacional, Sucre. En este cuadro no se consignan datos específicos de los cinco curatos o pueblos de Tapacarí, aunque se hace una diferencia entre el número de originarios con tierras (682) y forasteros sin tierras (2760).

escritos, de las denominaciones antiguas a mediados del siglo XVII, mencionando como últimas referencias de las antiguas étnias de Tapacarí, en la “memoria de las provincias y pueblos que están obligados a enviar indios a la mita del cerro de Potosí” de 1646.

La “no aparición” en los escritos coloniales de las étnias de Tapacarí o de otros territorios, no significa que los indígenas hayan asimilado su nueva denominación inmediata y mecánicamente, mas al contrario, por la característica de profunda religiosidad de la sociedad andina que la ligaba a la tierra, a los ancestros y deidades han pervivido sus nominaciones hasta nuestros días, inciertos en los tres grandes grupos étnicos de Bolivia que son los aymaras, quechuas y guaraníes.

Por otra parte, el planteamiento de Sánchez-Albornóz parece irreal si tomamos la perspectiva actual del actor local que va transmitiendo de generación en generación sus “costumbres y creencias” aunque enmascarada con otras denominaciones, como son los casos de las fiestas religiosas o la comprobación empírica que realizamos al elaborar los árboles genealógicos de las familias del ayllu Majasaya Mujlli y corroborar con los libros de bautizo de la viceparroquia San Juan Bautista de Challa hasta el siglo XVII y con los de la viceparroquia de Mujlli en el siglo XIX, recordando claramente los lugares de origen de sus antepasados hasta cuatro generaciones. Tal es el caso de la familia Chambí de la comunidad de Japo del ayllu Majasaya Mujli que recuerdan el origen de sus antepasados en el Perú, a orillas del Lago Titicaca. A través de la elaboración del árbol genealógico de la familia, logramos identificar al bisabuelo de don Dionisio Chambí (de 60 años de edad aproximadamente), llamado Mariano Chambí. A través del padrón de Tapacarí de 1828, identificamos como forastero sin tierras a este comunario que tenía 19 años en ese año y que era natural de Zepita, provincia de Chucuito-Perú¹⁷, posiblemente del grupo étnico de los Lupacas.

En los padrones del siglo XVIII y XIX revizados, se mencionan varios casos de familias migrantes de diferentes regiones, sobresaliendo los de Paria y Capinota (Soras), Leque (Yungas de Ayopaya o Soras de Tapacarí),

17 Archivo Nacional del Bolivia. Padrón de Tapacarí de 1828. Sección Padrones y Revistas. Sucre-Bolivia.

Andamarca (Carangas), Totorá-Mizque (Chuis), Tacopaya, Arque (Sorás de Capinota) y pueblos del entorno del lago Titicaca ubicados en el actual territorio peruano (Lupacas), identificados como forasteros sin tierras o con tierras, lo que nos hace pesar que después de tres y cuatro siglos de la llegada de los españoles se mantenía la multiétnicidad del territorio y el recuerdo latente de su origen, aunque no se identifiquen con el nombre de su grupo étnico.

Estos argumentos, nos llevan a cuestionar la simplificación y homogeneización que hacen la mayor parte de los técnicos del desarrollo de las poblaciones andinas, además de considerarlas como comunidades cerradas sin contacto con la “civilización”, cuando más bien su característica fue de permanentes movimientos poblacionales y contacto con otros grupos étnicos y sociedades, siendo la simbiosis interzonal la estrategia que les permitió desarrollar las capacidades que el ecosistema de montañas le ofrecía.

En tal sentido, coincidimos con Del Río (1996:28) y Rist (2001: 297-299), en que el proceso de transformación de estos territorios se debió a las características de un tipo de sociedad segmentaria basada en una lógica comunitaria cuyos grupos, como por ejemplo los soras, que tenían los rasgos culturales generales andinos, conservaron en forma separada sus propias identidades y paradigmas clasificatorios, sin concretar una marcada integración y complementariedad sociopolítica, ni delimitar físicamente el territorio, ya que estaba en permanente negociación y reorganización, con procesos de integración o rupturas y conflictos internos y externos, que no permitieron imponer a los incas y luego a los colonizadores españoles, un modelo monolítico de transformación general y que tampoco consiguieron lograr a través de las políticas públicas del gobierno colonial sus objetivos homogeneizantes, cómo a veces se pretende demostrar.

Por tanto, queda invalidado el argumento de que en el ayllu Majasaya Mujlli y otras comunidades originarias de Bolivia existe una fuerte organización tradicional debido a su aislamiento histórico-cultural. En las comunidades del ayllu Majasaya Mujlli se trataría más bien de una coevolución de la sociedad y naturaleza a lo largo de los últimos 300 años recreando sus formas de organización que se basan en principios comunitarios heredados de antaño.

5.5. El comunitarismo y la complementariedad ecosimbiótica en los originarios y forasteros de Tapacarí y Challa en la Colonia española y parte de la República

La preocupación de la corona española sobre los efectos de la política tributaria aplicada, se puede demostrar en el incremento de categorías de indios tributarios en la nueva República de Bolivia (1854) que sugieren una dicotomía básica: originario vs. no originario, siendo 24,19 % originarios con tierras y el 75,82 % sin tierras, es decir que en Bolivia por cada originario habían tres que no lo eran, porcentajes que coinciden con lo que paso demográficamente doscientos cincuenta años antes, lo que implica también que “una cuarta parte de la población seguía adscrita a las comunidades y las tres cuartas partes eran libres” o más bien separados de su comunidad de origen por diversas causas, principalmente económicas.

En 1683 por ejemplo, las densidades mayores de forasteros se concentraron en Cochabamba con el 90 % de la población indígena; por otro lado, a todo indio no originario se designó con el término de forastero, empleándose el término con liberalidad y ocultándose detrás de él una serie de atributos legales o no, que determinaban la multiétnicidad y la heterogeneidad existente en los Andes que era además parte de la simbiosis interzonal y del espíritu comunitario de su población. Una alternativa para aminorar las pérdidas en las arcas de la corona y de los súbditos españoles, fue matricular por primera vez en 1686 a los forasteros como tributarios, cuando casi la mitad de la población era de esta categoría.

Los estudios de Sánchez Albornoz (1978:163) para los siglos XVII y XVIII, han demostrado para el caso de Tapacarí, una dinámica muy grande en la composición de la población, con una tendencia generalizada a la disminución de los tributarios originarios y al incremento de los forasteros, lo que coincidía con lo que ocurría en las otras regiones de los Andes. (cuadro 11).

El incremento de forasteros y la disminución de los originarios era una clara muestra para evadir los tributos que se imponía a la población indígena por el gobierno colonial español y era también una clara mues-

tra de que existían dos lógicas económicas antagónicas que partían una de lo comunitario y la otra individualista y mercantil. Esta problemática se ve muy claramente en la revisita de 1786 donde se puede precisar la situación de los pueblos, anejos, estancia y haciendas de Tapacarí (cuadro 12).

Cuadro 11
Originarios (O) y forasteros (F) en Tapacarí desde 1683 a 1804

Año	San Agustín de Tapacarí				Sipe sipe				Paso				Tiquipaya			
	Originarios		Forasteros		Originarios		Forasteros		Originarios		Forasteros		Originarios		Forasteros	
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
1683	75	12.8	512	87.2	65	16.8	321	83.2	113	26.5	314	73.5	66	16.8	328	83.2
1732	165	27.5	434	72.4	70	25.5	204	74.5	56	26.3	157	73.7	158	70.5	66	29.5
1750	207	18.6	903	81.4	116	44.1	147	55.9	94	46.8	107	53.2	138	62.2	84	37.8
1786	160	9.0	1622	91.0	68	17.0	333	83.0	38	16.5	192	83.5	90	22.4	312	77.6
1792	200	11.4	1555	88.6	156	37.1	264	62.9	108	45.8	128	54.2	143	33.0	290	67.0
1798	201	10.7	1684	89.3	132	33.4	263	66.6	95	42.0	131	58.0	142	30.1	330	69.9
1804	202	11.3	1582	88.7	133	36.1	235	62.9	99	49.0	103	51.0	143	34.4	273	65.6

Fuente: Elaboración propia en base a Sánchez-Albornoz, (1978:163). Indio y Tributarios en el Alto – Perú. IEP, Peru.

Para Tapacarí, los originarios no llegaban ni al 10 % del total de tributarios. Los forasteros alcanzaban al 91, 6 % de los tributarios, lo que quiere decir que su población migró a otras regiones o retorno a sus ayllus de origen o cabeceras de ayllus. El anexo de Mujlli y sus estancias solo tenían forasteros en un 100 %.

Los datos revizados en el Archivo Histórico de la Prefectura de Cochabamba de los padrones de 1828, 1838-40, 1858, 1864 y 1867 de Tapacarí, Cantón Challa, permite afirmar que en términos generales las tendencias en el siglo XVII y XVIII que analizamos en el anterior cuadro se han mantenido, aunque la concentración de forasteros tuvo variaciones considerables por pueblo, anejo o estancia pero la tendencia a su incremento fue generalizada (Cuadro 13).

Para ver la evolución del número de tributarios entre 1828 a 1867, hemos considerado el año 1828 como el año inicial (del 100 %) para el

Cuadro 12
Población tributaria del pueblo de Tapacarí en 1786, por lugar, parcialidad, condición y tipo de establecimiento rural

Pueblos, Anejos, Estancias o Haciendas	Parcialidad Anansaya				Parcialidad Urinsaya			
	Originarios		Forasteros		Originarios		Forasteros	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Tapacarí								
San Agustín	0	0	9	100.0	2	25.0	6	75.0
Estancias	53	12.9	358	87.1	29	21.2	108	78.8
Tallija								
Anexo	3	5.6	51	94.4	-	-	-	-
Estancias	7	5.9	112	94.1	-	-	-	-
Guaico								
Anexo	1	7.1	13	92.9	6	15.4	33	84.6
Estancias	18	7.7	215	92.3	0	0	0	0
Chicmuri								
Anexo	1	4.0	24	96.0	0	0	18	100.0
Estancias	2	4.5	42	95.5	3	12.0	22	88.0
Tirata								
Anexo	5	16.7	25	83.3	-	-	-	-
Estancias	5	6.0	78	94.0	-	-	-	-
Itapaya								
Anexo	9	18.8	39	81.3	5	13.5	32	86.5
Estancias	0	0	9	100.0	0	0	21	100.0
Mujlli								
Anexo	-	-	-	-	0	0	19	100.0
Estancias	-	-	-	-	0	0	61	100.0
Ramadas								
Haciendas	-	-	-	-	1	4.8	20	95.2
Calliri								
Haciendas	-	-	-	-	0	0	307	100.0
Totales	104	9.6	975	90.4	45	6.5	647	93.5

Totales de Tributarios:

Anansaya	1079	En poblados	293
Urinsaya	692		
Originarios	149	En estancias	1081
Forasteros	1622		
Total general	1771	En haciendas	327

Fuente: Elaboración propia en base a: Sánchez-Albornoz (1978). Indios y tributos en el Alto Perú. IEP, Perú, 1978. Pág. 174.

Cuadro 13
Tributarios del repartimiento del cantón Challa entre los empadronamientos de 1828 a 1867

Pueblos, Anejos y Estancias	Tributarios (originarios y forasteros en turno con originarios)									
	1828		1838-1840		1858		1864		1867	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Pueblo o Estancia de Challa Abajo (Aransaya de Tapacarí)	20	100	51	255	59	295	39	195	42	210
Estancia de Challuma			15	100	10	67	12	80	17	113
Estancia de Guaylla			10	100	5	50	6	60	5	50
Estancia de Cusilliri y Calamarca			11	100	8	73	11	100	13	118
Estancia de Challa del Medio	52	100	50	96	-		34	65	39	75
Estancia de Yarvicoya (Pueblo o Anejo de Tallija)	14	100	31	221	45	321	19	136	18	128
Estancia de Antacagua			63	100			30	48	38	60
Anejo o estancia de Tallija	91	100	113	124	64	70	66	72	74	81
Anejo de Chicmuri										
Estancia de Uchuruma										
Estancia de Zarareta										
Anejo de la Ramada										
Anejo de Mujlli (parcialidad de Urinsaya de Tapacarí)	42	100	49	117	24	57	36	86	37	88
Estancia de Acharaña	13	100	-		18	138	18	138	16	123
Estancia de Japo	49	100	72	147	14	29	20	41	22	45
Estancia de Caymani y Yarvitotora	11	100	13	118	5	45	3	27	5	45
Estancia de Guaylla	45	100	56	124	18	40	23	51	23	51
Estancia Vaquería					3	100	2	67	3	100
Estancia nueva de Chullpani (ex propiedad de Arque)					12	100	12	100	12	100

Fuente: Elaboración propia en base a datos de los padrones del repartimiento de Tapacarí de 1828, 1838-1840, 1858, 1864, 1868. Archivo Histórico de la Prefectura del departamento de Cochabamba.

cálculo de incrementos o reducciones de tributarios. En los casos de Challuma, Guaylla, Cusilliri Calamarca y Antacagua, al no existir información de 1828 se ha tomado el año 1838-40 como año inicial para el caso de Vaquería y Chullpani se ha tomado como año inicial 1858.

Como se puede demostrar en el cuadro 13, en el anejo de Mujlli y sus seis estancias, la tendencia ha sido a disminuir el número de tributario en

más del 50 % con excepción de la estancia de Jacharaña y la estancia nueva de Chullpani que ha incrementado levemente o ha mantenido sus tributarios. Por el conocimiento del territorio del ayllu Majasaya Mujlli y su dinámica poblacional, podemos afirmar que la información sobre la población tributaria encubre los vínculos y relaciones de parentesco sanguíneos y espirituales entre los anejos y estancias del mismo territorio, por lo que suponemos que los tributarios se han movido entre una y otra estancia o anejo en forma muy natural, evadiendo los impuestos y transgrediendo las leyes coloniales. Estos movimientos poblacionales a otras zonas simbióticas han tenido que abarcar espacios más amplios, buscando los nexos con sus antiguas cabeceras.

El libro de resoluciones de la revisita de Tapacarí de 1882¹⁸ demuestra que las categorías fiscales de originarios y forasteros del gobierno colonial español no era considerada dentro de la lógica y las decisiones que tomaban los Challeños en relación a su acceso a la tierra. Ante la interrogante de “consentir una división, recorrido y mensura de sus tierras o preferir poseerlas en común con asignaciones individuales a los originarios dueños, tal como había sido hasta esa fecha” planteada por el revisitador, su posición era muy clara en el sentido de que se les otorgue tierras en común.

Los Challeños plantearon que “se mantenga una posesión en común de las tierras según su costumbre inmemorial, contando entre ellos a los originarios en turno con los forasteros, y también a los forasteros en turno con los originarios y los forasteros sin tierras¹⁹, que llamados así en los

18 Hemos tenido acceso a una fotocopia de la parte del Cantón Challa del Libro de Resoluciones de la Revisita de la provincia Tapacarí, creado con arreglo al Supremo decreto Reglamentario del 1 de Diciembre de 1880 por el Revisitador Doctor Delfín Arze en 1882.

19 Albornóz (1978:36 y 37), citando al tribunal general de valores conformado en 1856, menciona que: “los indios de tributo venían repartidos en siete categorías: originarios, agregados y forasteros; en cada uno de estos se distingue si los indios poseían tierras o no. La última variedad reúne a los yanacunas, urus y vagos. Cada categoría estaba sujeta al pago de una tasa anual diferente cuyo monto variaba según los lugares; la adscripción a ellas dimanaba de circunstancias socioeconómicas a la vez que étnicas, así como de un largo y complejo proceso histórico”.

libros de empadronamiento, tienen sin embargo igual gozo que aquellos en las tierras de la comunidad sin la más pequeña diferencia de privilegio ni recargo de servicio ni contribución, puesto que las diferencias del tributo que cierto número de originarios llamados con tierras pagan semestralmente, era en la proporción de 4 reales a diferencia de los forasteros con tierras y los forasteros sin tierras que pagan 2,50 reales por semestre, pero que no es gravosa para ellos ya que todos pagan el tributo mayor entrando por turno”.

En el documento en cuestión, se denota la insistencia de los revisitadores para dar títulos individuales haciendo las consultas también individuales, mostrándoles las ventajas que tenía este cambio: “Habiendo uniformemente expresado su voluntad de continuar poseyéndolas en común, según la costumbre inmemorial, el Sr. Revisitador resolvió que así se verificase, debiendo en consecuencia otorgarse un solo título de propiedad y posesión proindiviso, a favor de los originarios que posean cada estancia, aylllo o parcialidad con linderos corregidos y con entera exclusión de los demás que forman diferentes grupos de comuneros en mayor o menor número”.

En esta resolución no se considera a los forasteros en turno con los originarios y a los forasteros sin tierras para la titulación de la tierra, no dando aparentemente lugar a la solicitud explícita de los comuneros de las tres secciones o ayllus. En las revisitas posteriores se mantiene la misma clasificación de tributarios, lo que implica que los comuneros han insistido en ese tipo de clasificación aunque no fue incluida en la resolución de 1882, siguiendo con este sistema hasta la extinción total del tributo indigenal realizado a mediados del siglo XX.

En tal caso, como ocurrió también en 1782 con el repartimiento de tierras de Viedma a los indios forasteros, es clara la intención de desconocer el sentido comunitario de la tierra y de los recursos naturales, al intentar a los forasteros en turno y sin tierras, habilitarlos como originarios.

Con la Ordenanza de Intendentes en 1782 se intentó superar la gran crisis del gobierno colonial español, adjudicando a los forasteros asignación de nuevas tierras, rompiendo con esta acción el sentido comunitario de la tierra ya que la asignación era privada, llegando sin embargo a incrementar sólo en el 12 % de los 2159 residentes en el partido de Tapacará; en

el año de 1856, es decir casi 75 años después, no aparecen estos forasteros que habían recibido la concesión de tierras concedidos por el Intendente Francisco de Viedma, lo que hace suponer que volvieron a sus lugares de origen o estaban en sus temporales movimientos poblacionales en otras zonas ecosimbióticas.

De todas maneras, prevalece otra vez la lógica comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica, evadiendo pacíficamente las imposiciones externas. Lo que queda claro es que los forasteros al moverse de un lugar a otro y acceder a tierras en diferentes pisos ecológicos, no lo hacían en función del concepto de propiedad privada porque su lógica era más bien comunitaria y de complementariedad económica y sociocultural, más que de simplemente autonomía económica.

Para Tapacarí como para otras regiones del sur andino, las reducciones, mortandad, fugas y el posterior asentamiento de forasteros, modificaron su constitución social, pero perduró el espíritu comunitario, “replicando” su concepción de vida en el proceso y aprovechando más aun, las oportunidades cuando se eliminaron los obstáculos, abriéndose a los demás indios no originarios, ya que la lógica mercantil y el individualismo no era de ellos.

Así lo demostraron los comunarios del Cantón o Marca C’halla cuando plantearon su predisposición a seguir manteniendo sus tierras en comunidad sin importar la categoría o clasificación de originarios, forasteros en turno con los originarios y los forasteros sin tierras, demostrando al colonizador español o a los gobernantes de la república, ante la lógica de los tributos y la privatización de la tierra, persistía la preponderancia de la lógica comunitaria.

Los libros de bautizo y padrones de Tapacarí del siglo XVIII y XIX que se mencionó en el anterior subtítulo en relación a la presencia de muchos forasteros con orígenes diversos, permite plantear la hipótesis de que “el mantener a los forasteros en turno y a los forasteros sin tierras con los originarios, fue otra posibilidad de recrear antiguas alianzas o iniciarlas a través del parentesco sanguíneo o espirituales, accediendo a sus antiguos lugares de origen o de otras zonas nuevas, buscando la complementariedad ecosimbiótica”.

Esta característica o más bien esta estrategia de vida es la que ha sido mantenida hasta nuestros días, negociando diferentes espacios en un

contexto diferente, más allá de los datos demográficos que se puedan tener o de los cambios de nominaciones en la clasificación de los tributarios o las modificaciones de formas y la de espacios de dominio.

6. La configuración del territorio de Challa y Mujlli en los siglos XIX y XX

Según la memoria colectiva de los campesinos del ayllu Majasaya Mujlli, este ha sido parte del ayllu o M'arka Challa, que junto con el ayllu del mismo nombre (Ura Challa) y Tallija, conformaron el ayllu Challa que coincide con la división política-administrativo de lo que hoy es el cantón Challa de la provincia Tapacari del departamento de Cochabamba. Sin embargo, en los documentos históricos, no hemos encontrado documentación que pruebe que Ch'alla y Majasaya Mujlli hayan sido ayllus originarios y tampoco hay información de que hubieran conformado parte de una Confederación o Corona de ayllus. Existe un solo documento que menciona a Tapacari como ayllu perteneciente a los Soras, cuya cabecera estaba en Paria (Cajías, 1978:48-49). Sin embargo, en algunos padrones de Tapacari se menciona indistintamente a los anejos y los ayllus.

Tapacari ha sido una de las nueve provincias con las que se creó el departamento de Cochabamba al constituirse la república de Bolivia. Fue creada el 23 de enero de 1826 por el Mariscal José Antonio de Sucre con tres secciones municipales: la primera sección fue Quillacollo como capital y los cantones Tiquipaya, el Paso y Colcapirhua, la segunda sección tenía como capital a Tapacari con los cantones Tapacari, Calliri y Challa y la tercera sección fue Sipe sipe con el cantón Itapaya.

Existe mucha confusión en los documentos históricos hasta antes de la constitución de la república para determinar si la capital provincial fue Tapacari o Quillacollo, aunque legalmente Tapacari figuraba como capital provincial, pero era en Quillacollo donde se ubicaba la subprefectura provincial.

Hasta 1872, Tapacari había pertenecido a la Junta municipal de Quillacollo que había sido creada oficialmente en 1858; el presidente de la

república José María Linares promulgó el decreto que estableció y reorganizó los cuerpos municipales el 24 de mayo de 1858, pretendiendo dotar a las provincias de un nuevo sistema administrativo, reemplazando las parroquias por los consejos municipales como centros de deliberación y toma de decisiones, ya que hasta este año el priorato o doctrina de San Agustín de Tapacarí tenía fundamental importancia en la organización y administración provincial a través de sus parroquias y viceparroquias distribuidas en todo el territorio.

A través de los libros de bautizo y documentos de las revisitas de los siglos XIX y XX, se conoce que Challa fue elevada a rango de viceparroquia dependiente de la Parroquia de Tapacarí que tenía 12 párrocos destinados en todo el territorio²⁰. La viceparroquia de San Juan Bautista de Challa ya denominada como cantón en 1826, estaba conformada según el padrón de 1828 por los siguientes pueblos, anejos y estancias:

Cuadro 14
Pueblos, Anejos y Estancias de la viceparroquia de Challa en 1828

Challa	Tallija	Mujlli
Pueblo de Challa	Anejo de Tallija	Anejo de Mujlli
Estancia de Challa del medio	Anejo de Chicmuri	Estancia de Acharaña
Estancia de Yarvicoya	Estancia de Uchuruma	Estancia de Japo
Estancia de Challa abajo	Estancia de (ilegible)	Estancia de Caimani y Yarvitotora
	Anejo de la Ramada	Estancia de Gualla

El padrón de 1828 de Tapacarí consultado en la sección padrones y revisitas del archivo nacional de Bolivia, demuestra la existencia de 5 secciones o anejos o ayllus dentro del cantón Challa: lo que es el pueblo de Challa, el pueblo o anejo de Tallija, el anejo de Chicmuri, el anejo de la Ramada y el anejo de Mujlli.

20 Hemos tenido acceso a los libros de fábrica y libros de bautizo del Archivo del Arzobispado de Cochabamba a través del Vicario Rdo. Padre Iriarte. En el Libro de Fabrica de 1808 siendo cura propio y Vicario Fray Manuel de Zexas Guzmán del Orden de Nuestro gran Padre San Agustín de Tapacarí se mencionan las 12 parroquias del Vicariato.

La conformación del territorio de Challa parece haber sufrido una reducción de dos de sus anejos: Chicmuri y la de La Ramada pues ambos, no aparecen ya en los padrones de 1838-1840, 1858, 1864 y 1867. Chijmuri podría haber sido el otro “suyo” de Challa y que conformaron el territorio cuatripartito. Chicmuri y la Ramada hoy figuran como comunidad y es del cantón Ramadas.

En el padrón de 1828 se menciona al anejo de Mujlli como parcialidad de Urinsaya de la provincia Tapacarí. En este padrón todavía firma entre otros, el cacique de Tapacarí, Marcos Quispe Liro de Córdova. En el padrón de 1838-1840, al que tuvimos acceso casi inextenso, se menciona como repartimiento del nuevo curato de Challa, a los pueblos, anejos y estancias mencionados en el cuadro 14 y aparece la estancia Antacagua que tiene un alto número de tributarios a partir de este año por haber recibido un número grande de forasteros; en el nuevo empadronamiento de 1858 desaparecen estos forasteros (como se muestra en el cuadro 13), lo que nos hace pensar en un cambio de residencia total en poco más de diez años. Estos cambios de residencia tan intempestivos han sido una característica para recrear la vida además de escapar de los tributos.

Es a partir de los padrones de 1858, 1864 y 1868 que Challa es nombrada como cantón y no como parroquia, además se menciona a Tapacarí como parcialidad antigua de Aransaya. En el padrón de 1864, aparece la estancia “nueva de Chullpani que era perteneciente a la provincia de Arque y que empieza a formar parte del anejo Mujlli que era parte de Urinsaya.

En el informe general de la Visita de don Francisco Sempertegui a la provincia Tapacarí en 1844, se consigna a las haciendas de Guayllas y Chullpani como haciendas de la provincia de Arque en conflicto por introducciones y usurpaciones de terrenos a las comunidades de Mujlli. El caso se resolvió favorablemente para los comunarios de Mujlli, reubicándose los mojones de Chullpani sin reclamo de los propietarios de Chullpani. El visitador menciona que “...sus muchos dueños y poseedores carecían de justicia, pretendiendo pertenecerles por lo menos desde el mismo tambo de Guaila; tampoco el derecho de la Comunidad era del todo claro en ninguno de los papeles presentados, para hacer valer sobre gran parte de Chullpani, por lo que la oscuridad con que los mojones estaban redactados y designados, sino por conjeturas vehementes y examen de testigos y

acta sobre los más principales y para nada más que para poderse fijar la línea divisoria de los terrenos pertenecientes al estado de los de Chullpani”²¹

El mismo Sempertegui declara que la quebrada de Cuime “debía servir de límite a la comunidad y a las mencionadas propiedades (es decir Chullpani y Guayllas) poniéndose un mojón en la cima de Coyacoyani, el segundo sobre un morro a la cabecera de Cuime, el tercero en el término de la quebrada que hace cruz con otra que baja del cerro Suncani, el cuarto en la cumbre de este cerro al Noreste del anterior; inmediato aun crestón semicircular y el quinto sobre la abra de Quichitani entre este cerro y otro denominado Ancocalani, siempre en dirección a Incalacaya”. “Con las resoluciones quedaron conformes todos los concurrentes y en efecto se pusieron los referidos mojones pudiéndose colocar sucesivamente algunas más el día de mañana si parecieran necesarios. Esto ya no sucedió, no hubieron reclamos de los emplazados a pesar de hacerles conocer la resolución a través del Señor Juez de Letras de la Provincia hasta el término de la visita del Cantón, quedando terminadas las diligencias”.

La clara tendencia de los Chullpanis de pertenecer al ayllu Majasaya Mujlli en este litigio con pequeños hacendados de Arque, nos permite afirmar que existió una lógica comunitaria más allá de un simple conflicto de tierras. Similares conflictos se puede observar en diferentes legajos sobre la provincia Tapacarí que ratifican la lógica comunitaria en la organización de la producción y que hoy día perdura a pesar de los diferentes cambios estructurales que se dan en el país y el mundo. Por otro lado, nos hace suponer que en el proceso histórico desde la llegada de los españoles en 1532, existió un permanente reacomodo del territorio comunitario. En tal sentido, parece ser que Chullpani retorna al ayllu luego de haber sido expropiado por el gobierno colonial español y ser entregados como parte de las encomiendas de Tapacarí y posteriormente como hacienda.

A Itapaya se la menciona como Vice parroquia del nuevo corregimiento separado del de Tapacarí y como parcialidad de Aransaya. A Calliri

21 El detalle de todo el proceso de amojonamiento y las resoluciones dictaminadas por la Visita de Sempertegui se hallan en el expediente de la visita, en el acta sentada en fojas 18, 19 y 20. Archivo de la Prefectura del departamento de Cochabamba.

se la menciona como repartimiento del cantón Calliri y a Sipe sipe como repartimiento de Cantón y parcialidad de Aransaya mayor.

En el acta 5 del libro de resoluciones de la revisita de la provincia de Tapacarí²², creado con arreglo al supremo decreto reglamentario del 1 de diciembre de 1880 y realizado por el revisitador Doctor Delfín Arze en 1882, se tiene con mucho detalle la revisión y aprobación del plano topográfico de todo el cantón, así mismo las relaciones de valuación y mensura de las zonas donde existen conflictos o reclamos.

Esta revisita de 1882, ha dividido el cantón Challa en tres parcialidades ayllus o secciones que podríamos tomar como la confirmación territorial del ayllu Mayor que son: Challa, Tallita y Mujlli, que desarrollamos a continuación:

La sección A denominada cómo Challa, se divide en cuatro asignaciones que son: Cusilliri, Challoma, Chuñuchuñuni, Huailas y la comunidad de Challa. Esta última se divide en las estancias llamadas Challa abajo con el rancherío del mismo nombre que es asiento de la parroquia y capilla del cantón y las estancias de la comunidad Challa que son Cochichalla y Challa tambo, con los rancheríos del mismo nombre y las de Loco-loco y Huilti-ipiña. Sus límites han sido: al norte con la provincia de Arque y la comunidad de Tallija, al sur y al este con las alturas de Tapacarí, al sur y al oeste con la provincia de Arque.

La sección B denominada cómo Tallija y considerada como viceparroquia, linda al norte con el departamento de Oruro y Leque (que pertenecía a la provincia de Ayopaya), al sur con la comunidad de Challa, al este con Tapacarí y al oeste con Arque y la comunidad de Mujlli. Esta sección comprende la comunidad de Tallija que estaba dividida en tres estancias que son: en la parte oriental los rancheríos de Jira-jira y Antacahua separadas del resto por la cadena de cerros llamada Anccoccara y Cieloticru. La parte central comprende los rancheríos de Yarvicoya y Rodeo y parte de la de Huanca-pampa, situada en dirección paralela a la anterior de la que esta separada por los límites indicados y del resto por la cadena de Silla-Kasa. La parte occidental esta situada entre Silla-Kasa y los límites

22 Libro de Resoluciones de la Revisita de Tapacarí de 1882. Archivo de la Prefectura del Dpto. de Cochabamba.

del departamento de Oruro donde se halla el anejo de Tallija que da el nombre a esta estancia.

La sección C denominada cómo Mujlli, linda al norte con Leque y Tallija, al sur con Arque, al este con Tallija y al oeste con el departamento de Oruro. Comprende la comunidad de Mujlli la cual no se divide en estancias pero contiene los rancheríos del Tambo de Iru, de Lamacota, Jarañuma, Chutuco, Acharaña, el anejo de Mujlli, el Tambo de Guaylla, Chullpani, Tayalaca, Cañagui-palca, Utanuma y Japo.

En el mismo libro de revisitas antes mencionado, se hace mención a dos conflictos de tierras: la de *Cusilliri*, donde la viuda de Mariano Casilla originario con tres hijos, denuncia la usurpación a sus asignaciones de tierras, de los vecinos Manuel Gutierrez, Manuel Espino Bohorquez y Gregorio Felipe, además de Julian y Simón Ocaña y otros del Vicecantón Ventilla de la provincia Arque. El juez revisitador los declara herederos legítimos y universales en la expresada asignación a la viuda y herederos de Manuel Casilla, en base a la determinación del fiscal agrimensor que en parte favorece a los hacendados Gutiérrez y Espino de Piuyuni y Caramarca y desfavorece a los otros usurpadores.

El otro conflicto de tierras es en las asignaciones de Challoma y Guailas; la primera de Santos Franco y la segunda de Pedro Ocaña, que demostraron ser dueños legítimos pero que no las poseían. Ante esta petición, varios indígenas de la comunidad de Challa reclamaron esos terrenos como parte integrante de su comunidad, asegurando que parte de ellos todavía estaban usurpados y parte estaban en compañía o sociedad. Determinándose en tal caso, sujeta a rectificación la determinación de linderos.

Con ambos casos citados, se puede argüir que los conflictos de tierras entre comunidades aledañas o entre comunarios, ha sido motivo de permanentes negociaciones. Es claro que las asignaciones en conflicto han sido las que estaban fronterizas con las haciendas de la parte baja cuya propiedad era privada y rompía con la lógica comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica que tenían en el tinku y la chajua sus formas de resolución de conflictos. Estas haciendas estaban generalmente ubicadas en la actual provincia de Arque, como es el caso del conflicto de Chullpani, o estaban en los márgenes del río Tapacarí.

A principios del siglo XX, la provincia Tapacarí estaba conformada todavía por los cantones: Quillacollo (capital), Tiquipaya, El Paso, Colcapirhua, Tapacarí, Calliri, Challa, Sipe sipe e Itapaya. El cantón Leque pertenecía todavía a la provincia Ayopaya. Es el 14 de septiembre de 1905 que el presidente de la república Ismael Montes, promulgo una ley que dividió la provincia Tapacarí creando la provincia Quillacollo. Ésta quedó conformada por su capital, la ciudad de Quillacollo y dos secciones, la primera con los cantones Tiquipaya, El Paso y Colcapirhua y la segunda, con los cantones Itapaya y Sipe sipe. La provincia Tapacarí quedó conformada por los cantones Tapacarí, Challa, Calliri y Leque. El cantón Ramadas fue ascendido de vicecantón a cantón por ley del 20 de noviembre de 1914. El actual cantón Tunas Vinto no tiene antecedentes legales de creación.

Sobre el ayllu Majasaya Mujlli, don Donato Cruz de la comunidad de Chullpani nos indica que “antes de la Reforma Agraria de 1953, existían tres comunidades: Mujlli, Chullpani y Yarvitotora dirigidos por tres alcaldes que rotaban de cada comunidad anualmente; hoy todavía siguen pero los dirigentes sindicales ahora quieren manejar, sin embargo no queremos romper la unidad del ayllu”, lo que implica una priorización en la toma de decisiones de la lógica comunitaria.

Desde la segunda mitad de la década del 50, se empieza a confundir el concepto de comunidad con la del sindicato, apareciendo en muchos casos como sinónimos. A partir de 1953 se crean cinco comunidades en el ayllu, organizados como sindicatos campesinos, siguiendo la nueva estructura orgánica propuesta a partir de la ley de Reforma Agraria. Estas eran: Mujlli, Japo, Mujlli Guaylla (ahora llamada Uyuni), Chullpani, Yarvitotora, siendo las tres primeras, escisiones del ayllu Majasaya Mujlli.

En la década del 80 el ayllu Majasaya Mujlli se volvió a dividir dando origen a dos nuevos sindicatos a partir de los rancheríos existentes: el primero, Pasto Grande, tomando territorio y afiliados de Japo y Yarvitotora; el segundo, Lakolakoni que era un rancherío escindido del sindicato de Mujlli. La capilla de Chullpani en esta década inicia un proceso de división o reordenamiento territorial con la aparición de un nuevo sindicato llamado Huaylla Tambo. En esta década ya son 7 sindicatos de las 3 originales.

Entre 1990 a 1995 el reordenamiento territorial se profundiza, dividiéndose de Yarvitotora la comunidad o sindicato de Thola Marca. De Mujlli

Guaylla o Uyuni se dividen Jacha Pampa y Llajma; de Mujlli se escinden también, Estroni y Collpaña; de Chullpani nacen primero Cañawa Palca del que se divide Tayalaka y Karaoko nace de Huaylla Tambo.

Como se puede ver, analizar el reordenamiento territorial a partir de la creación de los sindicatos campesinos, se hace confuso y complicado porque se pretende delimitar el territorio y la comunidad con un criterio de organización sindical. Por ello, para el análisis del reordenamiento del territorio desde la perspectiva local, es necesario considerar las diferentes formas de organización existentes y su complementariedad o antagonismo.

En el caso del ayllu Majasaya Mujlli, la creación de los sindicatos se ha basado en lo que fueron las tres capillas andinas y posteriormente en los dieciséis rancheríos más importantes del territorio continuo, lo que nos permite afirmar que el sindicato agrario o cualquier otro intento de ordenamiento territorial, se basa en la experiencia de lo que es la lógica comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica que se traduce en el concepto del ayllu, lo que no implica rechazar conceptos modernos que les permita ratificar su identidad como parte del territorio viviente.

La reorganización del cantón Challa realizada durante la revisita de 1882 en tres secciones, parcialidades o lo que hoy podríamos denominar como ayllus mínimos, o la creación de los sindicatos agrarios desde la década de 1950, se han basado en las experiencias organizativas ya existentes y su relación con la naturaleza, el cosmos y las deidades, donde la delimitación del espacio físico natural no es fundamental si no se consideran criterios de orden social, económico, político y cultural.

Por ello, para el análisis del reordenamiento del territorio desde la perspectiva local, se hace necesario considerar el proceso histórico de las diferentes formas de organización y gobiernos que han existido en los Andes bolivianos y los grados de complementariedad o antagonismo de los diferentes grupos étnicos quechuas y aymaras con la sociedad colonial española presentados en los siguientes capítulos.

La organización social comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica en Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli

La compleja organización de la producción en un territorio multiétnico como Tapacarí y los valles cochabambinos ha tenido que requerir una planificación participativa con una gestión “estatal” regida por una lógica de consenso, independiente de las particularidades étnicas existentes y centradas en una cosmovisión compartida, basada en su relación con la naturaleza como un contacto espiritual recíproco donde no existían los lazos de dependencia personal e individualismo.

Stern (1987:25-41) menciona que la organización de la vida en los Andes centrales se basaba en dos principios fundamentales: la autonomía económica y la comunidad. “El primer principio exigía que la gente se esparciera en formas dispersas de asentamiento adaptadas al rigor y la pluralidad ecológica de su medio ambiente,” principio que hoy se mantiene en muchas microregiones de Bolivia, pero que no solo implica el acceso a una diversidad de zonas ecológicas sino también a centros económicos o a espacios socioeconómicos que les permita reproducirse material, social y fundamentalmente espiritual, a lo que hemos denominado complementariedad ecosimbiótica.

El principio de “comunidad” planteado por Stern, implicó una intensificación de las alianzas estratégicas entre familias y grupos étnicos que les permitía no sólo acceder a zonas simbióticas, sino compartir conocimientos sobre su relación con la naturaleza, respetando una cierta “especialidad” de algunos grupos (alfarería, platería, textilería ganadería) sin dejar sus actividades básicas de la agricultura.

Si bien toda la información histórica de las culturas precolombinas sigue la referencia de los vencedores y conquistadores que se impone en la mayor parte de los autores que estudiaron los Andes, creemos que en el fondo no ha existido una predominancia total de una etnia o imperio, sino una búsqueda de equilibrio entre sociedades y estas con la naturaleza a través de guerras rituales de aplastamiento o de equilibrio, (chajwa o tinku), que buscaban la complementariedad ecosimbiótica y la reproducción de una lógica comunitaria a pesar de la imposición del gobierno colonial español de las formas de organización social aplicados en Europa y que las incertaron en los Andes.

Los corregimientos y las intendencias como formas de organización muy diferentes a los ayllus andinos, tuvieron que contrarrestar con las formas de organización locales basadas en los principios de comunidad y complementariedad ecosimbiótica.

Tanto los documentos encontrados por Watchel (1981:34-37) como los de Espinoza (1969) y del Río (1990) sobre lo que hoy es el territorio boliviano y en particular Cochabamba y Tapacarí, demuestra la existencia de una lógica comunitaria y una organización socioterritorial basada en esquemas dualistas y cuatripartitos que consideraban el acceso multiétnico a zonas simbióticas en territorios continuos y discontinuos, lo que implicaba, una planificación detallada en el ordenamiento territorial¹ y la organización de la producción, que ha perdurado hasta nuestros días.

Por su estratégica ubicación entre la puna paceña y el altiplano orureño, los yungas orientales y los valles cochabambinos, Tapacarí se ha

1 El proyecto de ley de ordenamiento territorial que hoy se está analizando en Bolivia para su promulgación, indica que el ordenamiento territorial "es el proceso de organización del uso y la ocupación del territorio, en función de sus características biofísicas, ambientales, socioeconómicas, culturales y político-institucionales, con la finalidad de promover el desarrollo sostenible del país. Constituye un componente fundamental del proceso de planificación integrada, al que orienta mediante diagnósticos y propuestas con base territorial. En cuanto a su naturaleza, el ordenamiento territorial, a través de sus instrumentos, se constituye en un proceso de carácter normativo y regulador del uso del suelo y ocupación del territorio". Este proyecto, no ha considerado la concepción andina del territorio, aspecto que lo analizamos más adelante.

constituido desde tiempos anteriores a la colonia, como una región cabecera de una red de poblados satélites que se remontan, por vestigios arqueológicos existentes y las crónicas de la conquista, a una etapa anterior al incario, habiendo sido capital de un “reino o señorío” cuyos descendientes han sido los Soras, siendo los tambos² de Paria y Tapacarí los ejes ordenadores del espacio en una estructura dualista y cuatripartita en su organización socioterritorial.

1. La estructura dualista y cuatripartita en la organización social y ordenamiento territorial de los grupos étnicos aymaras

A la llegada de los incas y luego los españoles los grupos étnicos aymaras se encontraban en busca de lo que Platt (1987:61-132) denominó, la *complementariedad antagónica y la simetría balanceada* que en idioma quechua puede traducirse como la relación entre la chajwa y el tinku, basado en un *esquema dualista y cuatripartito* que permitía el equilibrio entre grupos étnicos, con la naturaleza y con las deidades o dioses, lógica que permitió mantener su cultura y su identidad, ante la presencia de los incas en principio y luego de los invasores españoles, con los que buscaban una interrelación que satisfaga sus “intereses” (materiales, sociales y espirituales).

Cada grupo étnico estaba compuesto por ayllus que son el conjunto de familias que reconocen descender de un ancestro común. Estos ayllus estaban organizados en mitades simbólicas (anansaya y urinsaya) llamados ayllus menores. A un nivel mayor, los grupos étnicos estaban reagrupados en mitades simbólicas mayores, las que formaban una federación, cacasgo, reino, nación, señorío o imperio. La palabra quechua Tawantin-

2 TAMPU: Antiguamente eran lugares de integración, descanso de viajeros y a veces centros de acopio y distribución de alimentos entre distintas zonas agroecológicas; generalmente estaba ubicado a lo largo de los caminos principales pre-coloniales. Actualmente el TAMBO es la recreación del tampu en pueblos y ciudades, donde se acopian y venden productos, además les permiten alojarse o pernoctar. Asimismo en estos tambos siguen practicándose la reciprocidad y el trueque (Fernández, 1996)

suyu o en aymara Pusiony, que según Bertonio (1984) significa universo, hace referencia al conjunto de los cuatro cuartos en que estaba organizado el Imperio incaico.

Los grupos étnicos aymaras, organizados en señoríos o naciones, estaban ubicados en lo que se ha denominado como el Collasuyu que se dividía en el Urcusuyu y el Umasuyu. El Urcusuyu era el territorio de las partes altas, de los cerros y que también significaba la gente varonil y esforzada; el Umasuyu, eran los de abajo y del llano, donde estaban las riberas de los ríos y que significaba lo femenino y la fertilidad. El Urcusuyu estaba en las partes altas del actual altiplano boliviano y peruano y el Umasuyu formaba una faja que se situaba en la parte oriental del Lago Titicaca.

Esta lógica dualista y cuatripartita que se presenta muy sintéticamente para explicar el amplio territorio de lo que fue el Tawantinsuyu y el Collasuyo, se replica en los territorios de cada grupo étnico considerada como parte de la complementariedad ecosimbiótica, definiéndose cada grupo "en el orden permanente del espacio como en el curso del tiempo, y la mitad umasuyu constituye un espejo para la identidad de la otra, urcusuyu, en la medida en que es su opuesta metafórica, tal como lo son en la figura del día y la noche, el negro y el blanco, el agua y el fuego" (Bouysse 1987:221).

Entre el urcu y el uma, como parejas opuestas pero complementarias y como dos áreas dependientes, existía una zona intermedia que era el taypi, reconocida como el lugar del encuentro o del tinku del que dependía todo el equilibrio del sistema. Este encuentro de parejas opuestas y complementarias que hacen la cuatripartición, es una lógica que se replica en la configuración del territorio, en la organización de los grupos étnicos, en la relación de pareja hombre-mujer y macho – hembra, o en la conformación y complementariedad de los órganos y sentidos del cuerpo humano, por ejemplo los ojos, los labios, los brazos, etc.

Las parejas opuestas y complementarias que hacen la lógica de la cuatripartición andina, en idioma quechua se conoce como "yanantin", que en términos lingüistas querría decir "ayudante y ayudado, unidos para formar una categoría única" o en términos más simples significa "pareja," hembra-macho, marido-mujer.

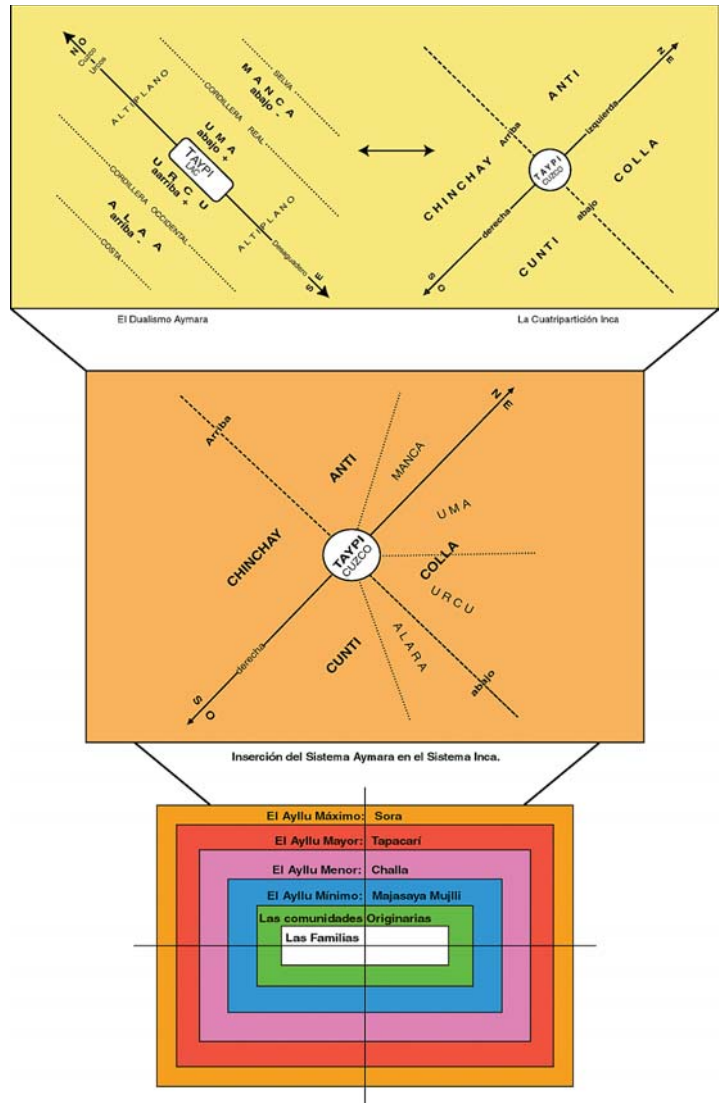
En el repartimiento de tierras de Huayna Kapac en Cochabamba (Wachtel, 1981:34-38), a la que hemos hecho referencia anteriormente, se puede percibir claramente los esquemas dualistas y cuatripartitos que parecen haber regido cómo regla fundamental en la organización de las sociedades andinas (preincas e incas), lo que sugiere que una lógica subyacente de la complementariedad de territorios y grupos étnicos con fuertes connotaciones simbólicas y rituales, mandaba la configuración general, como se puede ver en la Figura 9.

La concepción más profunda del tinku y la chajwa (que va más allá de su simple traducción literal: encuentro y pelea ritual) se puede resumir en lo que eran las guerras rituales de equilibrio o guerras rituales de aplastamiento entre grupos étnicos y territorios complementarios. Las investigaciones contemporáneas realizadas por Platt (1987:61-125) en el Norte de Potosí, exponen muy claramente que el tinku y la chajwa determinan el acceso a la tierra, al territorio y al gobierno local, donde la importancia del ritual y el simbolismo son fundamentales para la búsqueda de la equidad. El tinku, dice Platt (1976) "es la oportunidad para una liberación total de energía en contra de la mitad opuesta" y que puede ser interpretado "como un rito de fertilidad, como una reafirmación de la estructura política de la sociedad, como una reafirmación de los derechos del individuo y del grupo a la tierra, etc."

Esta lógica dualista y cuatripartita de complementariedad y equilibrio que tiene profundas connotaciones simbólicas y rituales, considera el uso y acceso al territorio en forma continua y discontinua, es decir que un grupo étnico o familia puede tener tierras en espacios continuos (es decir en el mismo lugar de residencia del grupo étnico), y/o discontinuos (que son los que están alejados unos de otros en diferentes pisos altitudinales y ecológicos), uso y acceso que ha sido analizado desde la etnohistoria, con el nombre de la *teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica* desarrolladas por Murra (1975) cómo el control vertical de pisos ecológicos y por Condarco (1971), cómo la ecosimbiosis interzonal.

Es en este contexto en el que se desarrolla el ordenamiento territorial y el acceso a tierras en las culturas andinas de lo que hoy es Bolivia, organizadas todavía en "zonas simbióticas estructuradas desde la altiplanicie o desde los valles microtérminos con zonas de ocupación situadas a ambos

Figura 9
Dualidad y cuatripartición en la organización social comunitaria y ordenamiento territorial de los grupos étnicos aymaras: Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli



lados de los Andes, es decir en la costa y la montaña, creando zonas transversales de complementación primariamente aisladas en orden de sucesión longitudinal, pero continuamente extendidas unas tras otras a lo largo de los Andes Centrales, tal como la han descrito Murra y Condarco (1987) en sus estudios etnohistóricos.

Esta forma de organización del territorio de origen preinca, ha dado lugar a formaciones socioeconómicas, políticas y religiosas específicas (Murra, 1975; Bouysse, 1987)³. Siguiendo estas estrategias preincas, basadas en la lógica dualista y cuatripartita intermediados en el tinku y la chajwa “y en la complementariedad ecosimbiótica” (Murra y Condarco, 1987), se puede afirmar que las incursiones incaicas a la región aymara, no han tenido una connotación de conquista con objetivos solamente materiales tal cual se concibió en las culturas de occidente.

En tal sentido, nos adherimos al planteamiento de Choque (1992:63), que dice que “el primer inka, Manku Qhapaq, representaría el primer avance aymara para establecer un poder político religioso en el Cusco, además según diversos estudios lingüísticos el Cusco quedaba dentro del habla aymara”.

Esto implicaría plantear la hipótesis de que Manku Qhapaq podría haber sido un mitimae⁴ aymara en el Cusco que a través del tiempo conformó el imperio incaico; es posible que sea por esta razón que hasta hoy, los alcaldes o mallkus de los ayllus en el cantón Challa tienen como símbolo de su autoridad la “mushram vara” que los identifica como “hombres

3 Estas estrategias de complementariedad vertical ecosimbiótica, son fácilmente percibidas en dos documentos claves de la etnohistoria: “Los mitimae del valle de Cochabamba: La política de colonización de Huayna Kapac”, publicado parcialmente por Watchel (1981); y El memorial de Charcas, publicado por Espinoza (1969) también parcialmente, han servido para plantear nuestro principal objetivo: Identificar y Analizar los cambios fundamentales en la complementariedad vertical ecosimbiótica y las migraciones a nivel familiar, intra y extracomunal para la seguridad alimentaria.

4 El término mitimae fue utilizado para designar a aquella población de un grupo étnico determinado que estaba destinado a colonizar los territorios discontinuos en otros pisos ecológicos y espacios socioeconómicos, siendo durante el incario donde tuvieron su mayor desarrollo como parte de la presencia inca en el Collasuyu.

sol" (Rist, 2001: 198). En tal caso el idioma se transforma paulatinamente del aymara al quechua, "en una época muy remota al incario, incluso antes del desarrollo cultural en los Andes" (Hardman, 1972, citado por Layme, 1992:37 y 38) aceptando la tendencia predominante de muchos lingüistas que plantean un mismo origen al aymara y al quechua⁵.

Pero más allá de que Manko Kapac haya sido quechua o aymara, las crónicas coloniales de españoles, indígenas y mestizos, demuestran repetidas veces que es muy difícil poner barreras taxativas en tiempo y espacio al panorama multiétnico existente en este territorio surandino. Pues, los mitimaes preincaicos, incaicos y postincaicos, han tenido que ser grupos sociales responsables de buscar el equilibrio que permita neutralizar el poder absoluto y el dominio total de pequeñas élites sobre el territorio y sobre los recursos naturales, convirtiéndose este sistema en una forma de control social que permite el poder comunitario y no individual, transferido a los incas, señores aymaras o caciques, o alcaldes de indios o dirigentes sindicales en función del tiempo en que ejercieron el mandato de sus comunidades.

Entre el tinku como guerras rituales de equilibrio o simetría balanceada y la chajwa como guerras rituales de aplastamiento o antagonismo complementario, se dieron las incursiones de los Incas al territorio aymara, posiblemente sin ser las primeras en haberse realizado, pues de igual manera se ha tenido que dar con el dominio aymara sobre los urus. Existen varios documentos históricos que prueban las alianzas entre los señoríos aymaras y los incas después de un proceso de tinku y chajwa que les permitieron mantener los privilegios de sus gobernantes hasta el final del imperio Incaico y gran parte de la colonia española.

El equilibrio macros espacial de los conjuntos, era y es siempre complicado, siendo casi permanente el estadio entre el tinku y la chajwa entre las diferentes etnias que habitaban la confederación Charca, así por ejemplo se menciona al Collao y a los Charcas (Saignes, 1987:144) o la

5 La tesis de que el aymara y el quechua tienen un diferente origen es presentada por Cerrón-Palomino (1982:232 y 233), citado por Layme, en: Van den Berg y Schiffers, 1992, sin embargo la hipótesis de un mismo origen es planteada por otros autores como Layme (1992).

hostilidad tradicional entre Carangas y Charcas, demostrada en forma muy precisa cuando los Charcas acusaban a los Carangas, de haberse beneficiado de un trato más favorable (inferior número de trabajadores mineros, concesión de tierras en Cochabamba). (Espinoza 1969, citado por Saignes, 1985:428).

2. Los caciques en la organización social comunitaria y el ordenamiento territorial de Tapacarí, antes y después de la época republicana

La organización social comunitaria y el ordenamiento territorial de lo que hoy es Bolivia, a estado basada en el Taki o sistema de cargos o responsabilidades otorgados coyunturalmente por las familias, las comunidades y los ayllus a los caciques y alcaldes de indios, como líderes indiscutibles de los diferentes grupos étnicos en la época prehispánica y durante la colonización española. En la época de la república, han jugado un rol fundamental para mantener la identidad cultural, las autoridades originarias (Alcalde de campo y Jilakatas) y los dirigentes sindicales.

Actualmente, en Majasaya Mujlli cada jefe de familia asume la conducción temporal de sus comunidades y ayllu como una obligación de todos y como parte de la reciprocidad con la sociedad y las deidades. Esta responsabilidad continúa institucionalizada a través de un sistema de cargos que posiblemente ha tenido cambios en su estructura orgánica y nominaciones, pero que ha mantenido gran parte de sus principios y su profunda connotación religiosa, donde las posibilidades de "aprovechamiento material" (sueldos altos, ventajas por el cargo), no existían ni existen, ya que los cargos no eran remunerados como en las ciudades o en la nación oficial actual.

Los cargos son una manera de dar parte de su vida a la comunidad sirviéndola sin recibir más que el apoyo mínimo necesario (principalmente de los parientes) para cumplir con las labores agrícolas que le permitieran su sobrevivencia, a lo que podríamos llamar hoy como un servicio civil obligatorio con la comunidad humana, la naturaleza y las deidades.

Toda la información histórica revisada sobre la colonia española y la república que se presenta a continuación, demuestra que el sistema de cargos ha tenido fundamental importancia para la recreación de la vida material y social a partir del fortalecimiento de sus valores éticos y creencias religiosas basados en los principios y experiencia de lo que es la lógica comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica, que se sintetiza en el concepto del ayllu y que es corroborada por lo que sucede en la actualidad con las autoridades originarias y dirigentes sindicales del ayllu Majasaya Mujlli.

Es en este sentido que en los subtítulos siguientes, analizaremos la persistencia del principio comunitario y de la complementariedad ecosimbiótica en el rol de los caciques y los alcaldes de campo considerando la historia precolonial y colonial, y el rol actual de las autoridades originarias y los dirigentes sindicales de Tapacarí y su relación con los gobiernos municipales y departamentales.

2.1. La legitimidad de los caciques y su rol ético-religioso en la época de la Colonia española

Para analizar cual ha sido el rol de los caciques en la persistencia o continuidad del principio comunitario y la complementariedad ecosimbiótica de Tapacarí antes y después de la república, es necesario revisar algunos antecedentes de lo que ocurrió en los Andes centrales a raíz de los cambios que se introdujo con el gobierno colonial español desde su invasión en 1532.

Varios estudios de diferentes etnohistoriadores (Wachtel, 1973; Assadourian 1983; O'phelan, 1997), coinciden en señalar el rol controvertido de los caciques durante la etapa colonial y la república, dando énfasis en su despotismo e ilegitimidad como representantes de los pueblos indígenas que habitaban los Andes Bolivianos.

Aunque los caciques fueron durante todo el periodo colonial y parte de la república la autoridad máxima de las comunidades indígenas, es claro que su legitimidad disminuyó por los nuevos roles que le impuso el gobierno colonial español ligados al cobro de tributos y la mita minera en los primeros siglos. En este proceso influyeron también la legalización del

reparto de mercancías a mediados del siglo XVIII, la gran rebelión de 1780 a 1781⁶, el esquema de intendencias y las modificaciones en el sistema cacical y las juntas de gobierno entre 1809-1814.

Saignes (1985,1987) a diferencia de otros autores, da más luces para ver la amplia complejidad en el análisis del rol de los caciques en la sociedad andina desde los primeros años de la colonia española, citando varios documentos históricos donde se prueba que los caciques del sur andino han evitado por todos los medios la desmembración étnica-territorial a pesar de las diferentes referencias y publicaciones sobre su despotismo e ilegitimidad.

La legitimidad de los caciques puede ser demostrada en los primeros años después de la llegada de Francisco Pizarro al Perú y durante el "largo siglo de 1570-1690" (Virreinos de Toledo y La Plata), donde el rol cacical ha sido muy importante dada la práctica ética de redistribución y reciprocidad entre la sociedad, la naturaleza, y las deidades, que habían caracterizado la permanencia de un linaje o cacicazgo antes de la invasión española.

Este rol ha tenido que estar concertado entre los diferentes actores sociales en un tiempo-espacio definidos, manteniendo en diferentes grados su connotación espiritual de nexos con las deidades lo que ha dado origen al poder de los caciques y a las modalidades de la obediencia indígena, mas aún si ha habido un poder individual, como se atribuye a los caciques.

Saignes (1987:151) dice que si el rol se relaciona a la resistencia de los señores étnicos con la coherencia étnica y legitimidad señorial, la respuesta debe ser buscada del lado de los criterios de legitimación de la autoridad cacical que pueden resumirse en: su capacidad económica de satisfacer las entregas fiscales y laborales, la recuperación de las unidades domésticas esparcidas y el mantenimiento de la cohesión territorial de los

6 La gran rebelión de 1780 fue resultado de los abusos que cometían los corregidores a través de los repartimientos de mercancías y otro tipo de exacciones que hacían a los indígenas, además de agredir al poder cacical legítimo a través del nombramiento de caciques incluso por subasta sin reconocer los valores éticos y su linaje. Esta rebelión fue dirigida por Tupac Amaru.

ayllus. Por tanto, plantea tres roles fundamentales: la coordinación de la lucha cacical en torno a Potosí, la escala de normas de prestigio y el uso de las memorias colectivas y genealógicas.

Estos roles y principalmente los dos últimos, son puntos de partida fundamentales para ver la persistencia de la cosmovisión andina, el espacio tiempo sagrados y el territorio étnico, donde la genealogía y las memorias colectivas son determinantes y van más allá de la búsqueda de héroes y/o villanos o de un poder individual absoluto de determinados linajes.

Por tanto, es necesario profundizar los estudios sobre el rol de los caciques como representación comunitaria en el campo más importante y desgraciadamente el menos conocido que toca a las creencias y prácticas religiosas muy ligadas a la vida cotidiana y a la actividad agrícola. Pues, los gastos de consumo ostentarios que tenían los caciques con objetos de culto religioso, significaría que los caciques no habían perdido su papel de intermediarios mágico-religiosos entre los ayllus y el mundo cósmico, sea ejerciendo directamente poderes sagrados, sea amparando a los yatiris locales que a menudo eran ancianos y ancianas que vivían en apartados lugares.

2.2. El mandato de los caciques y alcaldes de indios ante el ayllu, la comunidad y el gobierno colonial español

En este amplio territorio plurilingüe y multiétnico, ordenado desde distintos niveles de segmentación social, geográfica y simbólica muy complejos y que los podemos denominar como ayllus, estaban organizados bajo un equilibrio de complementariedad espiritual y material con la naturaleza, mantenido a través de rituales como el tinku, que legitimizaban la organización comunitaria andina, más allá del simple rol de un cacique (en quechua) o mallku (en aimara) estudiado con lentes individualizantes, o de la definición de territorios a partir de categorías cuantitativas que denotan límites muy definidos influidos por la concepción de propiedad privada.

En tales casos, el principio comunitario sobre la organización de la vida material en los Andes centrales tiene que ver con el concepto indígena de territorialidad que esta íntimamente relacionado con las formas de

asentamiento y acceso a la tierra que también son conexión con el cosmos y con las deidades. Este principio, se basaba en la dispersión de la población adaptada al rigor y la pluralidad ecológica de su medio ambiente, donde la característica era la relación con zonas simbióticas en territorios discontinuos que les permitía recrear la vida en determinados tiempos y espacios.

Por tanto, el desplazamiento de los centros de poder donde se encontraban las cabeceras territoriales y que servían de base a los caciques, eran reacomodadas y modificadas en su concepción de espacio físico natural y en lo organizacional en función de su percepción del espacio como algo sagrado y que tenían que ver con centros donde se concentraba la energía, a lo que se denominaba como el taypu o el cabildo.

Partiendo de la dualidad aymara: Aransaya y Urinsaya con el taypi como aseguradora de la mediación entre mitades disimétricas o el centrismo inca, coinciden con un aparente reordenamiento colonial del espacio sur andino en torno a Potosí (Bouysee-Casaque, 1978), pero que va más allá de un ordenamiento físico-natural, donde la relación con el cosmos que determinaba las características socioculturales era la esencia del ordenamiento territorial, siendo los caciques o los alcaldes de indios, los operadores delegados por la comunidad y el ayllu, por sus mayores capacidades de relacionar el cosmos con la naturaleza, la sociedad y las deidades.

En este periodo, la defensa para evitar el desmembramiento étnico-territorial, suponía desde nuestro punto de vista, la estrategia fundamental para reproducir este contacto con el cosmos, la naturaleza y las deidades, que se concretó desde el principio de la conquista cuando "los señores de la Confederación Charcas resistieron por las armas, primero aliándose con Manco Inca y luego supieron negociar su alianza con los conquistadores". Los logros materiales fueron "una división en repartimientos y corregimientos que respetaría en gran parte la territorialidad étnica existente antes de la llegada de los españoles; una prueba de su éxito en la negociación es la nueva audiencia creada en 1561 que tomo el nombre de Charcas, núcleo de la futura Bolivia" (Saignes 1987:142).

Desde esa perspectiva, la prosperidad económica de algunos caciques Lupacas, Pacajes y Collas en el siglo XVI y XVII, debido a los altos

ingresos mercantiles que lograban obtener ante la visible expansión mercantil de los conquistadores, no sólo demostraban la capacidad de manejar una lógica mercantil que no era característica en los Andes, subsumiéndola a su concepción de profunda relación con la naturaleza y el cosmos, asumiendo el antiguo principio de reciprocidad y de redistribución comunitaria, que legitimaba la autoridad cacical.

En este periodo, la reciprocidad y la redistribución ha podido estar dirigida a la reconstrucción del territorio étnico para mantener los principios comunitarios y la complementariedad ecosimbiótica que permitía la seguridad alimentaria y la recreación de la vida de la población, ya que nada prueba lo contrario. En tal sentido, la prosperidad económica tuvo que estar concertada y apoyada por los ayllus para mantener o reconstruir el territorio étnico y el espacio tiempo sagrados, pero también pudo despertar las ambiciones de algunos caciques que se mestizaban sanguínea y culturalmente a través del matrimonio y el parentesco con criollos y españoles.

Al respecto, Saignes (1987:147) menciona “que en 1567 los caciques Lupacas compran o hacen reconocer cómo de su propiedad, haciendas en los Valles orientales de Larecaja mediante la composición de tierras de terrenos adquiridos seguramente a partir de lotes cultivados anteriormente a su provecho por los mitimaes étnicos”.

Como hemos demostrado en el anterior capítulo la alta migración a los valles Cochabambinos convirtió a estas zonas simbióticas en centros de forasteros, porque muchos originarios iban a las haciendas expropiadas por los españoles o criollos, pero otros también iban a las alturas desde el valle, donde quedaban comunidades originarias. Es claro que tanto los caciques como el pueblo o la sociedad civil (como la denominaríamos actualmente), tomaban acciones para conservar la configuración étnica y rehuir de los tributos, volviendo como forasteros a sus antiguos territorios multiétnicos, coadyuvados por la recuperación de tierras por los caciques o por cuenta propia.

Aunque por la temprana desaparición de los señores Máximos o cacicazgos mayores del sur andino, es difícil reconstruir su estructura política regional y el grado de cohesión social, sin embargo, en el último cuarto del siglo XVI y el primero del siguiente, existen varios indicios que atesti-

guan las alianzas interétnicas y conjuraciones generales destinadas a poner fin a la propia existencia de los españoles y evitar la ruptura de la complementariedad ecosimbiótica (Saignes, 1985:426).

En los siglos posteriores, la legalización del reparto de mercaderías a los indios (en 1756) acrecentó el poder local de los corregidores, interviniendo en forma más directa sobre el nombramiento de los caciques denominados como caciques cobradores; este hecho incrementó la proliferación de los "caciques intrusos o ilegítimos" (mestizos, indios mandones de segundo rango, indios forasteros o miembros de algún linaje bastardo, que no contaban con la aprobación de la comunidad), llamados así porque estaban fuera de los códigos y patrones andinos, donde la reciprocidad y la redistribución eran el nexo de relacionamiento entre el cacique y los ayllus (O'phelan, 1997: 19-25).

Al desaparecer las relaciones de reciprocidad y redistribución en la relación de los caciques impuestos con la población indígena de los ayllus, cambiaron sus roles ético-religiosos por otro que servía a una lógica materialista de la ganancia, surgiendo la explotación y los abusos con los que se ha consignado al sistema cacical en la colonia, pero vale aclarar que también han existido diferencias notables entre caciques de una y otra región a pesar de que posiblemente ya no contaban con la aquiescencia de la comunidad y de los ayllus.

La representatividad de los caciques legítimos que todavía quedaban, partía de diferentes principios y cánones que no consideramos como una responsabilidad individual sino como una responsabilidad asumida en términos de reciprocidad con la población que lo reconocía como tal por sus dones y valores humanos que además lo conectaban con lo extrahumano

La rebelión de 1780 dirigida por Tupac Amaru, es el mejor ejemplo para ver las diferencias entre regiones sobre el potencial y la vigencia del sistema cacical, donde también se puede ver claramente, una división marcada entre los que apoyaban la rebelión y los que no la apoyaban, aunque solo hayan llegado a comprometer a la mitad de los caciques existentes. Esa es la única respuesta posible para demostrar que la convocatoria a la rebelión tuvo eco a pesar de que sus funciones ante y por el gobierno colonial, eran contrarias a los intereses de las comunidades andinas.

Si bien se ha demostrado que el cacique Tupac Amaru tenía serios conflictos con el gobierno colonial a raíz de la administración de sus cacicazgos (O'Phelan, 1997:29-30), no se puede probar que su participación se debía a solamente intereses económicos personales, como algunos autores quieren atribuirle, ya que esta visión descartaría de antemano el posible rol mítico religioso que tenían los caciques y su capacidad de convocatoria para poder organizar la gran rebelión.

Sin embargo, "la presencia de caciques leales y caciques rebeldes creó una profunda fisura en la institución cacical", cambiando de forma la representatividad de la sociedad andina pero manteniendo en algunos casos, el principio de las relaciones de reciprocidad que se manifestaban en la nominación por aclamación general de los nuevos caciques y de los alcaldes de indios, "para sacudirse de la presencia de caciques que se consideraban poco representativos" (O'phelan, 1997:30).

Pues, a través de las acciones y determinaciones legales que se dieron posteriormente a la gran rebelión, se puede concluir que ésta fue de una notable incidencia por los resultados posteriores alcanzados, decretándose dos años más tarde (1783) la erradicación del corregidor y sus repartos, acelerando primero la aplicación del sistema de Intendencias (cuyo régimen duró de 1784 a 1814) y luego la institución del cabildo indígena que reemplazó paulatinamente el cacicazgo con los alcaldes de indios pero a un nivel más reducido territorialmente.

De todas maneras, el sistema de elección de caciques y alcaldes fue haciéndose indistinto a pesar de que la ordenanza de intendentes indicaba que los alcaldes de indios fueran nombrados y confirmados en sus cargos por los intendentes, que tenían el objetivo de reducir la influencia del clero provincial en el cabildo indígena (O'phelan, 1997:39).

La sustitución paulatina de los caciques gobernadores o señores étnicos por los alcaldes de indios, se legaliza en la primera década del siglo XIX a raíz de la conformación de la Junta Tuitiva de La Paz (revolución del 16 de julio de 1809) que decreta la abolición de los cacicazgos, vigorizándose la importancia de los cabildos indígenas que determinan aparentemente una nueva transformación del territorio sur andino. En 1814 se promulga la Constitución de Cádiz que abolía el tributo y los servicios personales y en 1824 ya en la república, Bolívar ratifica la abolición de los

cacicazgos y reafirma la supresión del tributo, derogándose posteriormente el segundo decreto bajo el argumento de que los tributos eran vitales para cimentar el presupuesto nacional.

Los alcaldes de indios, además del cobro de tributos, asumieron también el rol de intermediación con los seres extrahumanos, es decir su relación mítica religiosa, además de su "vigilancia moralizadora o de policía cristiana donde debían desempeñarse también como jueces de paz en los litigios, reprimir secándolos y pecados públicos, borracheras, hurtos y amancebamiento, además de visitar cárceles y hospitales los días sábados" (O'phelan, 1997:40). Estos roles, hacían que muchos clérigos se atribuyeran la supervisión y ayuda para la elección de los alcaldes y regidores, buscando posiblemente seguir teniendo ingerencia sobre la población nativa.

A pesar de los cambios en el gobierno colonial y las modificaciones en la estructura de autoridades originarias, los alcaldes de indios asumieron los roles ético-religiosos que habían dejado los caciques y que han permitido contribuir a la reproducción de la sociedad y la cultura andina.

Con estos antecedentes que intentan leer la historia con otros ojos, abriendo posibilidades e hipótesis sobre un probable rol de los caciques y los alcaldes de indios que demuestren la persistencia del principio comunitario y de la complementariedad ecosimbiótica a nivel de la región andina, intentaremos escudriñar las acciones de los caciques y alcaldes de indios de Tapacarí, siguiendo la bibliografía existente y los documentos históricos encontrados en la Prefectura del departamento de Cochabamba.

2.3. Los caciques de Tapacarí y el proceso de su deslegitimación ante la población indígena

Como hemos visto en el anterior subtítulo, el deterioro y la posterior desaparición del sistema cacical, no ha demostrado de por sí, la desestructuración de la sociedad andina porque ésta esta viva en sus descendientes aymaras, quechuas y mestizos a pesar de las agresiones del antiguo sistema colonial y del actual sistema neoliberal, sino más bien demuestra una vez más, de cómo la aplicación de tácticas y estrategias de los actores sociales locales van recreando su cultura y reproduciéndola en diferentes espacio y tiempos.

Los diferentes estudios que se han realizado sobre los caciques andinos (O'phelan, 1997; Golte, 1980; Pease, 1992; Arze 1978; Choque, 1978), han asignado una posición pasiva a la población indígena, afirmando que el deterioro y abolición del sistema cacical a determinado la desestructuración de la sociedad andina, aspecto que no compartimos por ser una visión estructuralista que no asume la perspectiva del actor local en su análisis, ni las tácticas de reproducción y resistencia de los actores locales (Urton, 1991:41).

Las transformaciones que se han dado en la organización social y los sistemas de cargos y estructura orgánica, parecen haber sido cambios de forma que no han perdido la esencia de los principios éticos y religiosos de los antepasados que siguen manteniendo los campesinos andinos contemporáneos de Tapacarí y que intentaremos demostrar en este subtítulo.

A la llegada de los españoles y durante todo el siglo XVI, las principales autoridades políticas de Tapacarí, denominados localmente caciques o curacas, pertenecían a linajes cuyos antepasados habían obtenido importantes beneficios por su valor y lealtad al Cusco.

El estudio de los caciques y los alcaldes de indios de Tapacarí y su rol en el proceso histórico de las comunidades campesinas de esta región, ha sido investigado por Del Río (1990; 1996; 1997), investigaciones que tomaremos como base para cumplir con nuestros objetivos.

Los caciques de Tapacarí eran de la étnia de los Soras y de origen Aymara, desconociéndose hasta hoy si estos fueron mitimaes trasladados por los incas para controlar la población multiétnica o si fueron originarios y preincas, aunque esta segunda hipótesis es la que parece ser la más acertada.

Los caciques Soras estaban muy ligados a la entonces cabecera del territorio que era Paria y que conformaban con Tapacarí, Caracollo, Sipe sipe y Capinota el territorio Sora, cuyo manejo era discontinuo y complementario y abarcaba en forma transversal la cuenca de Oruro, del altiplano central y de los templados valles y serranías de Cochabamba y Ayopaya (Del Río, 1996:18 y 27).

Los Soras ayudaron a los Incas a expulsar a la etnia de los Chuis del valle de Cochabamba, aportaron con el mayor contingente de mano de obra y proveyeron servicios estables para el Estado como artesanos y pas-

tores de los rebaños del Inca. En cada uno de sus centros políticos más importantes, construyeron instalaciones para el Estado donde se aprovisionaban periódicamente los guerreros, mitayos, chasquis, llameros y funcionarios administrativos. Durante el gobierno de Huayna Kapac, sus chacras y pastos distribuidos en forma discontinua en esa franja transversal, fueron confirmados y/o reasignados respetando los principios de complementariedad ecológica (Del Río, 1990:77 y 78).

Como en la mayoría de los grupos étnicos y los territorios andinos, la organización dualista de Tapacarí estaba relacionada a la presencia de sus dos caciques: el Inca Achacata y sus descendientes, que están a cargo de la parcialidad de Urinsaya o la mitad de abajo y que conformaban el ayllu Chio, estudiados por Del Río (1990:82); y el cacique Condo de la parcialidad de Anansaya o la mitad de arriba, que conformaba el ayllu Malconaca, del que no se tiene estudios sobre su linaje, pero si se puede afirmar que tenían su cacique principal y su segunda persona.

Durante el gobierno de Huayna Kapac sus dos jefes locales, aportaban con mitimaes al enclave estatal de Cochabamba para cultivar por lo menos el 13 % de los suyos o franjas transversales que cortaban el valle de norte a sur, abarcando las chacaras de Yllaurco, Collchacollo, Anocaraire (donde ambos caciques tenían sus propias chacaras), Coachaca y Viloma (Wachtel, 1981:49-51). Eran responsables para hacer cultivar 10 suyos de 77 en el valle de norte a sur, con 40 000 indios mitimaes que residían en las chacaras de Potopoto, Yllaurco y Collchacollo, bajo el mando de un cacique llamado Pomacallo. A estos iban a ayudar mitayos desde Tapacarí de donde llevaban sus alimentos y volvían una vez realizadas las labores

Achacata, cacique principal de Tapacarí y gobernador, obtuvo el título honorífico de Inca de privilegio por Huayna Kapac quién le designó funciones especiales en la administración provincial demostrados en los testimonios de un pleito por curacazgo fechado en 1586 que son citados por Del Río (1990:80). El territorio de su administración parece haber sido más grande de lo que fue a la llegada de los españoles, llegando desde el Vilcanota, Omasuyo y Orcosuyo hasta Chile es decir que abarcaban todo el Collao y Charcas.

El otro cacique de Tapacarí fue Condo, que además de la chacara proporcionada por Huayna Kapac, obtuvo una casa en la chacara de Londo,

ubicada muy cerca de Charamoco e Itapaya (que actualmente son parte de la provincia de Quillacollo, municipio de Sipe Sipe), donde también tenía su casa el cacique llamado Consara de la étnia de los Charcas. En este lugar se ubicaron sus huacas y el lugar donde se concentraba la fuerza de sus ancestros a quienes aún se podía invocar, pero también era la morada de los diablos a quienes había que agradecer con rituales (ch'allar), destacando en este caso los roles rituales y míticos de los caciques (Del Río, 1990:81).

El ayllu Malconaca de la parcialidad de Anansaya, estaba conformado por otros ayllus menores: Chillaua, Cavalli, Cupilivi, Tami, Picho y Sulca. El ayllu Chio de la parcialidad Urinsaya, estaba compuesta por los ayllus menores: Collana, Catasa, Sulcasupo, Guancané, Cuchire, Tancanica y Sulca Amaro.

Según Del Río (1990:83), no se cuenta con ninguna evidencia documental acerca de los linajes de Anansaya; tal vez son descendientes de Condo, Don García Mamani y sus descendientes, del que se ha estudiado el juicio por cacicazgo del año 1586, perdiéndose ya desde ese tiempo la información y por ende la legitimación que prueben que estos eran caciques de sangre y linaje, pero por otro lado creemos que hubo un proceso de mestizaje muy fuerte entre sus descendientes que hicieron que el rol de los caciques pierda la legitimidad y el reconocimiento de la población.

Del Río (1990:84) hace referencia que en 1620 se da una transferencia del cacique Dn Juan de Zarate Liro del ayllu Cavalli al ayllu Chilliua que era la cabecera de la parcialidad Anansaya sin mencionar el motivo, lo que nos hace suponer que éste asume el cacicazgo cómo miembro de un ayllu menor que no era cabecera, lo que implica una reducción de la circunscripción que abarcaba el cacicazgo.

Sin embargo la familia Liro, aparece como gobernador de Tapacarí en una información testimonial tomada por el Corregidor de Potosí Pedro Luis Enríquez en 1690 para ver el estado de los tributarios a la mita, quien entrevistó a don Diego Potosí, capitán enterador de la mita del pueblo de Tapacarí, que declaró haber oído a los indios de dicho pueblo cómo "don Francisco Liro, gobernador de Tapacarí de la parcialidad de Anansaya había ocultado muchos indios de dicha parcialidad diciendo que la parcialidad de Urinsaya que es del dicho don Diego de Potosí, numerase todos sus indios y que con eso cargaría sobre ella todas las obligaciones de tasa y

mita y la suya estaría aliviada; por la experiencia de lo que padece dicho don Diego Potosí lo tiene por cierto”.

Éstas referencias demuestran claramente que el cacique Francisco Liro estaba velando porque la comunidad no pague los tributos de la mita, ya sea por su responsabilidad ante la comunidad o por simples intereses personales.

En otro documento de la prefectura del departamento de Cochabamba de 1753, se menciona un juicio en grado de apelación del indio Blas Condori contra Juan Guillermo Liro de Córdova sobre tierras en el pueblo de Tapacarí. Otro expediente de 1788, da cuenta de un reconocimiento de derechos de propiedad de la tierra del anejo de Totora en Colcha, partido de Arque a los caciques Sebastián Liro de Córdova y Matías Quispe.

El nombramiento de “caciques nuevos” en espacios más reducidos como son las mitades Urinsaya de los pueblos, han podido ser una nueva estrategia comunitaria concertada al nivel de ayllus, que consideraba una premisa muy común en los Andes: “si no se puede mantener espacios mayores hay que tratar de seguir en los espacios menores replicando la misma lógica que funcionó generación tras generación”.

Esto se puede demostrar con algunos ejemplos a nivel más local con el desplazamiento del cacique Juan de Zarate Liro (que nos menciona anteriormente Del Río para 1620) de un ayllu menor a un ayllu mayor, de Urinsaya a Aransaya, y que ha tenido que ver en el fondo con una reducción de dominio del espacio físico natural y por ende una reestructuración de lo organizacional, lo que lógicamente determina una parcial deslegitimación de la parcialidad afectada.

Otro ejemplo es la reducción territorial de lo que ha sido Tapacarí como partido y provincia que abarcaba a cuatro curatos en la época colonial, lo que ha tenido que determinar también una reorganización social desde lo local, donde los caciques, alcaldes, jilacatas tienen que haber cumplido el rol específico de mantener el principio comunitario del ayllu, lo que no implica conflictos y soluciones para lograr dicho equilibrio.

Suponemos que los casos como de los caciques Pakase (Machacas hurinsaya) donde el feliz manejo de sus bienes y de las prestaciones coloniales, manifiestan el triunfo de una política económica aplicada en defensa de los intereses colectivos “(Saignes, T 1987:147) puede ser un triunfo comunitario y no personal.

En el caso de Tapacarí, los caciques Liro de Córdoba parece que con el transcurso del tiempo, han desconocido sus roles ético religiosos los principios comunitarios y de complementariedad ecosimbiótica, así lo demuestran varios documentos históricos que encontramos en el Archivo Histórico de la Prefectura de Cochabamba donde se mencionan varias rebeliones de los indios de Tapacarí contra el mencionado cacique⁷.

Al respecto, O'phelan (1997:31) menciona que durante la rebelión de Tupac Amaru, "fueron atacadas las propiedades del cacique advenedizo Liro de Córdoba" demostrando la deslegitimación y el desconocimiento de este cacique por la población indígena debido a su fuerte alianza con los corregidores españoles en algún momento, o con los curas y la población española, criolla o mestiza, entre otros.

2.4. Estrategias y prácticas sociales locales que mantuvieron la cohesión socioterritorial en el cacicazgo

A pesar de las rivalidades interétnicas, la pérdida de los roles, la deslegitimación de los caciques y la hostilidad de los colonizadores españoles sobre las comunidades originarias, las políticas, leyes y decretos dictaminados por el gobierno colonial español no pudieron ser cumplidos en su cabalidad, lograndose mantener varias estrategias y prácticas sociales que permitieron la cohesión socioterritorial de la población originaria bajo los principios comunitarios y complementariedad ecosimbiótica.

Uno de los logros de la política cacical como mandato comunal, ha sido el reconocimiento de la estructura dualista que mantiene las relaciones entre ayllus dentro de las nuevas reducciones y de las nuevas jurisdicciones de

7 Existen varios documentos históricos sobre las sublevaciones de 1781 en Cochabamba y Tapacarí. Hemos revisado en el ABNB SGI N° 210 Año 1781 Fs 35. Sobre los alborotos y sublevaciones de los indios de Cochabamba. También en la Prefectura del departamento de Cochabamba hemos accedido a otro documento del mismo año entre los «Legajos especiales no clasificados» de un Expediente que trata sobre el levantamiento de los Indios Originarios de Tapacarí, Tiquipaya y otros contra la Corona Española. Este documento trata de probar la labor represiva del Tte. Marcos Mercado contra los sublevados en Tapacarí en 1781, liberando a más de 200 mujeres españolas detenidas en la Iglesia por los indios.

reclutamiento minero (capitanías de mita). Esta estructura dualista ha pervivido hasta hoy en el ayllu Majasaya Mujlli (como lo demostraremos en los próximos capítulos) y aunque con diferencias entre una región a otra, se da todavía en varias comunidades andinas del país. La estructura dualista en la organización del territorio, propia de las comunidades andinas es fundamental para el acceso y uso al territorio continuo y discontinuo y a los recursos naturales.

A pesar de todos los intentos de los invasores de desestructurar los grupos étnicos del sur andino, se lograron restablecer las jurisdicciones de antiguos señoríos regionales dualistas como han sido los Collas y los Charcas (Saignes, 1987:144). El acceso al centro minero de Potosí de las etnias existentes, permitieron recuperar parte de sus ingresos económicos y así resistir al mercado con sus propios instrumentos. Se puede decir que Potosí fue el primer contacto de complementariedad ecosimbiótica con un centro urbano con fuerte actividad mercantil.

Por otro lado, la confirmación y el reconocimiento al acceso a tierras comunitarias continuas y discontinuas de los diferentes grupos étnicos, partiendo del principio de la complementariedad ecosimbiótica, ha permitido mantener la cohesión territorial en los Andes. En tiempos del Virrey Toledo por ejemplo, se logro mantener el acceso de diferentes ayllus y señoríos a los Valles, como es el caso de los Soras en Cochabamba a cambio de las mitas mineras (entregas laborales), dados los problemas existentes de clima y competidores de mano de obra (curas y corregidores) (Saignes, 1987:143). En la actualidad, como veremos más adelante, el acceso a zonas simbióticas en los valles de Ayopaya y/o en el trópico boliviano denominadas como zonas de colonización (Chapare o Norte de Santa Cruz), o en las ciudades, siguen cumpliendo los principios comunitarios y manteniendo la estrategia de complementariedad para la recreación de la vida.

El reordenamiento territorial del Virrey Toledo, respetó a “los rancheríos y parroquias de Potosí y Oruro, las que ayudaron a determinar las modalidades espaciales y sociales de las nuevas solidaridades residenciales y/o rivalidades interétnicas” (Saignes, 1987:143); se traducía en lo que se ha denominado como el tinku y la chajwa, que era la guerra ritual donde se arregla o rompe el equilibrio. Hoy día perviven los conflictos que se solucionan entre el tinku y la Ch’ajwa, aunque los sacrificios y las guerras

rituales ya no se dan más que en ciertas regiones de la región andina de Bolivia como el Norte de Potosí.

La estrategia andina en la que los caciques tuvieron un rol muy importante, apuntó a “retomar un hábitat neolocal por aldeas o rancheríos más conforme al patrón andino y escapar a las requisiciones en mano de obra de los españoles, de paso o instalados en los pueblos, en los tambos, trajines y sementeras, en la guarda de ganados, en los obrajes, en el servicio de chasquis, permitiendo así un subregistro de las listas de tributarios para conseguir rebajas de mitas y tasas” (Saignes, 1987: 145; Málaga, 1993:305 y 306).

Pero todavía queda por determinar caso por caso, pueblo por pueblo, provincia por provincia y comunidad por comunidad, las actitudes de los caciques a favor o en contra de los intereses colectivos, sus ingresos y su aplicación, sus redes de alianzas y clientelas. En estos casos intervienen variaciones cronológicas como la gestión cacical que tiene efectos distintos según momentos de prosperidad minera y expansión mercantil dada entre 1580-1610 y de descenso dada entre 1610-1640 o la crisis abierta entre 1640-1690, con oscilaciones de corta duración” Saignes (1987:161).

Sin embargo, más allá de la legitimación o no de los caciques de Tapacari o el rol funcional de las autoridades originarias y sindicales, es importante analizar el proceso histórico de esta importante región en la perspectiva de plantear hipótesis que permitan reconocer las características socioeconómicas y culturales actuales de las comunidades de ecosistemas de montaña, para ver en el subtítulo siguiente, si la lógica de vida comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica, es todavía una característica en las relaciones de las autoridades originarias y dirigentes sindicales actuales, con la naturaleza, con la sociedad humana y con las deidades.

3. Los sistemas de cargos y la organización social comunitaria en la complementariedad ecosimbiótica durante el siglo XX

Los diferentes estudios realizados sobre las organizaciones andinas (comunidades y ayllus) desde la antropología, la etnohistoria y la sociología en diferentes épocas, han sobredimensionado la importancia de los individuos (caciques, autoridades originarias o dirigentes sindicales) sobre los de la co-

munidad, prevaleciendo los estudios biográficos de los linajes y castas (su descendencia, origen y acciones) tal cual se realizaron en occidente, atribuyendo la desestructuración de las organizaciones andinas (ayllus y comunidades originarias) a la deslegitimación y desaparición de los caciques en un caso, o a la incompetencia moral o técnica de los líderes campesinos contemporáneos en otros, evadiendo y eliminando la posibilidad de que los otros actores locales (o lo que hoy denominaríamos como la sociedad civil), hayan podido hacer prevalecer sus perspectivas y los acuerdos comunitarios.

Esta organización social comunitaria estaba y está basada en un sistema de cargos que permite una complementariedad ecosimbiótica con los diferentes niveles y formas de organización social a nivel local y externo, donde los lazos de dependencia personal y el individualismo, desaparecen. Al respecto, Rist (2001: 297-298) en su tesis doctoral realizada en el ayllu Majasaya Mujlli y que es parte del mismo programa de investigación del presente trabajo, menciona que la dependencia personal y la superación del individualismo es un proceso de aprendizaje social que está íntimamente ligado al sistema de cargos. Mediante ellos ofrece niveles de educación social que en forma sucesiva llevan a la transformación del individualismo centrado en las necesidades de las personas, hacia una **individuación** en cuyo centro se encuentra el reconocimiento de las interrelaciones entre la vida personal, social, material y espiritual.

Coincidiendo con Rist (2001), durante el segundo medio siglo último hemos podido comprobar que paradójicamente existe una dualidad y complementariedad entre dos formas de organización: la tradicional, ligada a la concepción del ayllu andino y a las figuras de los alcaldes de indios y jilakatas; la del sindicalismo agrario de origen europeo, que nace a partir de la Reforma Agraria 1952 e impulsa el surgimiento de dirigentes sindicales, cumpliendo ambos, un rol fundamental que los une en un objetivo común, que es la cohesión social de la comunidad y del ayllu.

En el camino, hemos encontrado varias similitudes y también diferencias con otros importantes trabajos realizados en otras regiones del país, principalmente en Potosí, Chuquisaca y La Paz⁸, cuyos resultados se ase-

8 Sobre la organización social y el sistema tradicional de cargos se puede citar los trabajos de: Rasnake, 1989; Rivera, 1978; Platt, 1976 y 1982; Albo, 1972.

mejor en términos generales a lo encontrado en Majasaya Mujlli, principalmente en su manera de ver el mundo, la naturaleza, la sociedad y sus creencias religiosas, lo que permite ver también una continuidad histórica de las estrategias locales en torno al principio comunitario y a la complementariedad ecosimbiótica.

La relación entre las familias campesinas y los sistemas de cargos originarios y sindicales se ve muy claramente en términos de la gestión del territorio y del uso del espacio socioeconómico hasta convertirlo en espacio sagrados, aspecto que permite sacar lecciones de las aparentes contradicciones que puedan existir entre sindicatos y autoridades originarias⁹ aprovechando de la modernidad y sus instrumentos, adaptándolos para fortalecer a las organizaciones y gobiernos locales.

La persistencia de esta lógica comunitaria encontrada en el ayllu Majasaya Mujlli esta imbuida de energía vital que circula en las fiestas y en las zonas simbióticas, donde el sistema de cargos (originarios y sindicales) se constituye simplemente en el instrumento y promotor visible para convertir los tiempos y espacios en sagrados, lo que permite la recreación de la vida, que lógicamente pasa por una serie de negociaciones que buscan el equilibrio, aspecto que coincide con lo que hemos encontrado al analizar los roles de los caciques en la colonia y parte de la república.

Por otro lado, a través del acceso a otras zonas simbióticas en territorios discontinuos, se transmite esta visión del mundo a los sectores urbanos en occidente y en oriente, siendo el caso del ayllu Majasaya Mujlli, un ejemplo de recreación cultural para la reproducción de la vida, donde sus pobladores han ido recuperando terreno de la Bolivia "moderna", revalorizando varios de los sistemas precoloniales de organización, pero también aprendiendo de otros sistemas modernos las formas y prácticas organizativas que las van adaptando a su cosmovisión, lo que les permite vivir en el presente sin olvidar el pasado

9 Sobre la dualidad y/o complementariedad entre las autoridades tradicionales y los sindicatos campesinos no conocemos investigación que nos puedan dar pautas para el fortalecimiento de la organización campesina, con excepción del trabajo de Rivera (1992) que cuestiona el trabajo que realizan diferentes proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí.

El sistema de cargos basado en el principio comunitario y la complementariedad ecosimbiótica que los pobladores del ayllu Majasaya Mujlli han mantenido vivo hasta nuestros días, es un ejemplo de gobernabilidad de abajo a arriba, en el que las familias campesinas, las autoridades originarias y los dirigentes sindicales, constituyen el gobierno local del ayllu que es eminentemente participativo por la obligatoriedad de las familias a ejercer algún cargo durante su vida, lo que es considerado como un servicio a la comunidad.

Las autoridades originarias han sabido conservar la jerarquía de cargos y buscar la complementariedad con los dirigentes sindicales, aunque esta dualidad no siempre es fácil de superar, pero que en el tiempo se han ido adaptando a cada circunstancia histórica que se les presentaba y se les presenta al interior y exterior del ayllu. Para comprender esta situación, es necesario analizar el proceso histórico de lo que han sido y son las autoridades originarias y el sindicalismo en Tapacarí y Bolivia y cómo estas se articulan con otras instancias mayores como son el gobierno municipal y las autoridades estatales (subprefectos y corregidores), análisis que presentamos a continuación.

3.1. El rol de las autoridades originarias en Bolivia y Tapacarí a fines del siglo XX: espacios sagrados y organización socioterritorial

Cuando nos estamos refiriendo a las autoridades originarias, hacemos alusión a los conductores de lo que ha sido y son la organización del ayllu, cuyo concepto y sus diversas connotaciones ya hemos desarrollado anteriormente. Desde la colonización española iniciada en 1532, en lo que hoy es Bolivia, el ayllu andino ha tenido diferentes cambios en su estructura organizativa por la imposición y reemplazo de un nuevo gobierno colonial a partir de los virreinos, la encomienda, los repartimientos, los corregimientos y la intendencia.

La estructura organizativa colonial, en todas sus instancias y momentos aprovecharon de la estructura organizativa tradicional o autóctona. Los caciques se convirtieron en los capitanes de mita (cobradores de las tasas) lo que complicó su rol y relación con la población de la que dependía; los Jilakatas en la república se convirtieron en los mayordomos o capitanes de las haciendas.

La creación del cabildo indígena en 1814 disminuyó y casi eliminó el rol del cacique, siendo sus roles asumidos por los alcaldes de indios, aunque la creación de este cargo ya se dio en 1575 por el virrey Toledo para atender disputas civiles y criminales entre los indígenas que no eran descendientes de la élite hereditaria local.

Los alcaldes de indios tienen su origen en el mallku prehispánico, que según Espinoza Soriano (1982:206), en 1560 el virrey le concede “La facultad de traer una vara de la justicia en cualquier lugar que fijara su residencia o estuviera en tránsito con merced de desempeñarla él o sus descendientes por línea de varón perpetuamente y además de llevar la borla o maiscipacha (insignia real de los incas) con un escudo de armas”. Es claro que la intención del gobierno colonial español era reducir los roles del cacique dándole algunas atribuciones al Alcalde o mallku, que más bien tenía connotaciones ético-religiosas en la época prehispánica.

Sobre los jilakatas, no hemos encontrado muchas referencias históricas; lo poco que conocemos es que durante la república, los hacendados los convirtieron en los responsables locales de la administración de la hacienda y el cobro de tributos, aunque también tuvieron connotaciones religiosas, especialmente en la organización de las fiestas (Rasnake, 1989:72-74). Los roles de los jilakatas fueron abolidos legalmente a partir de la reforma agraria de 1953, pero siguen existiendo en muchas regiones del país, asumiendo más bien los antiguos roles que en épocas prehispánicas pudieran haber tenido.

En la actualidad, en Bolivia existen pequeños enclaves donde todavía pervive la organización tradicional basada en el ayllu andino y los sistemas de cargos originarios que parten de los principios de reciprocidad y redistribución equitativa insertos en sus creencias religiosas. Estos enclaves están ubicados principalmente en el norte de Potosí, Norte de La Paz, sudoeste Cochabambino (principalmente las provincias de Tapacarí, Ayopaya y Bolívar), zonas que fisiográficamente han sido denominadas como región andina.

En el cantón Challa de la provincia Tapacarí, las autoridades originarias tienen plena vigencia. El ayllu Majasaya Mujlli como uno de los tres ayllus del cantón Challa, tiene su propio sistema de cargos que ha sido parte del sistema de cargos de la marka o cantón Challa hasta no hace muchos años.

Flores (1988:15-17) en una publicación editada por AGRUCO sobre la organización originaria y sindical en Tapacarí, da varios elementos sobre el origen y los roles de las autoridades originarias, a partir de una investigación participativa.

Por otro lado, entre 1989 a 1993 en la provincia Tapacarí se han realizado anualmente los denominados “Encuentros de Autoridades Originarias y Dirigentes sindicales del Cantón Challa” apoyadas por AGRUCO y CINEP¹⁰. Ha raíz de estos encuentros, que congregaban a casi todos las autoridades originarias y dirigentes sindicales del cantón Challa, se ha analizado los roles y las funciones que cumplen y cómo puede ser posible una mayor coordinación entre las dos formas de organización en la perspectiva de un desarrollo local sostenible. Sin duda se ha destacado en estos encuentros, la importancia de las autoridades originarias para la vida interna del ayllu y las comunidades, puesto que sus roles están estrechamente vinculados a su cultura y cosmovisión.

De esta importante documentación y del trabajo de campo realizado, se puede concluir que las atribuciones de las autoridades originarias son de orden local y está estrechamente relacionadas con la organización de la producción agrícola y ganadera, sobre todo para garantizar el uso y acceso familiar y comunal a los recursos naturales y al territorio en su conjunto, es decir, velan por el cumplimiento de las normas locales, relacionadas principalmente con el usufructo familiar de la tierra y la crianza de la biodiversidad vegetal y animal.

Por otro lado, este sistema de autoridades originarias además de intervenir muchas veces en aspectos de la vida social y económica al interior del ayllu, se encuentra fuertemente identificados con las deidades y el espacio y tiempo sagrados, ya que son los principales responsables de cum-

10 Estos encuentros campesinos fueron realizados en:1990, 1991,1992 y1993 con el objetivo de revalorizar la cultura andina para fortalecer la organización social de las comunidades campesinas del cantón Challa. Nuestra participación en los cinco de los seis encuentros ha sido muy activa y nos sirve ahora para cumplir los objetivos del presente trabajo de investigación. En tal sentido, cabe mencionar que tuvimos acceso a los informes no publicados de los mencionados encuentros donde se tiene valiosa información desde la visión de los campesinos.

plir con diversos rituales y ofrendas simbólicas dirigidas a sus divinidades, tales como a la Pachamama o Madre Tierra, sus Huacas, Apus, difuntos y los santos del panteón católico, que incorporan nuevos elementos pero encubren otros existentes.

Estos roles, en términos generales, coinciden con lo que se da en otras regiones del país donde todavía existe el ayllu andino. Algunas diferencias notables con varios ayllus del norte de Potosí son la inexistencia de los caciques o curacas en la estructura organizativa de Tapacarí y por ende en el ayllu Majasaya Mujlli, posiblemente por tener una influencia fuerte de las organizaciones locales del valle de Cochabamba, donde la hacienda en la época colonial y parte de la republicana y el sindicato después de la reforma agraria, han predominado como formas de organización.

Esta situación puede deberse también a que en los caciques de Tapacarí no sobresalió el rol de redistribución y reciprocidad que se daba entre autoridades y comunarios, lo que determinó su eliminación incluso de su vocabulario cotidiano.

Otra diferencia con los ayllus del norte de Potosí es la estructura orgánica de las autoridades originarias, ya que en nuestro caso existen tres alcaldes a diferencia de uno. En los ayllus yuras de Potosí existe un curaka que tiene roles similares al mallku o Alcalde primera de Tapacarí; el Alcalde yura es mas bien el Alcalde cobrador del ayllu Majasaya Mujlli. En los Yuras del Norte de Potosí, los jilakatas tiene un rol mas bien de segundo Alcalde del ayllu Majasaya Mujlli, que colabora con el mallku o el curaka, teniendo el jilakata roles más operativos en el cuidado de las parcelas de las aynokas (Rasnake, 1989:70-85).

3.1.1. Los alcaldes de campo en la cohesión del ayllu Majasaya Mujlli

El Alcalde de indios de la época colonial, dio origen a los actuales alcaldes cuya denominación varía de un lugar a otro y se diferencia notablemente de los alcaldes municipales por sus roles y la jurisdicción que abarcan.

Los tres alcaldes en el ayllu Majasaya Mujlli, son las autoridades originarias de mayor rango en el ayllu y asumen sus funciones junto con la mujer,

ya que la responsabilidad es considerada familiar y no individual. Sus edades están por encima de los 45 años aunque no existe un requisito de edad explícito para ser Alcalde. Estos cargos son desempeñados por comunarios que cumplen ciertos requisitos exigidos por la comunidad, tales como responsabilidad, respeto, madures, experiencia y calidad moral, con algunas pequeñas diferencias en sus funciones y que presentamos a continuación:

El *Alcalde primera* o mayor, llamado también mallku, es quién autoriza el inicio de ciertas actividades productivas como por ejemplo el inicio de la roturación de tierras en el mes de febrero; verifica el estado de los cultivos en carnaval agradeciendo a la pachamama y justipreciando los daños ocasionados por el ganado en los cultivos forrajeros principalmente, asimismo determinan la fecha de inicio de cosechas y nombra a los pasantes de las fiestas religiosas. También cumple una función muy importante en la redistribución anual de tierras de cultivo en las aynokas correspondientes, junto con exalcaldes y ancianos que asesoran para que se obre con equidad y justicia.

El instrumento simbólico que ha ido transfiriendo de generación en generación el Alcalde primera, es el bastón de mando que llaman primera vara o moshrame y que es característica en toda la región andina.

Flores (1988:16) indica que el Alcalde en el cantón Challa es "El padre que vela por la comunidad para que se mantenga en el deber ser real. El deber ser real implica la no separabilidad entre la teoría y la práctica entre el consejo y el ejemplo y entre la idea y la acción. Recibe nombre de Alcalde en mérito a su calidad humana ya formada y reconocida por la comunidad; por eso en el término del aprecio social, esta autoridad se llamaba también auki (que en aymara es padre) porque su responsabilidad real era de irradiar e infundir en los demás, con su ejemplo y con su vida, la clase de hombres prototipos que reclamaban las comunidades según su misma concepción de hombre".

Antiguamente estos cargos no eran estrictamente rotativos, sino estaban sujetos a circunstancias de su viabilidad o inviabilidad de renovación, ya que este cargo de administración de la justicia equitativa no era algo que todos tenían como virtudes. Es por eso que hasta ahora se mencionan y recuerdan a buenos mallkus que muchas veces sirvieron también a sus comunidades como

dirigentes sindicales, especialmente en los primeros años de la reforma agraria de 1953. Su tarea no era gobernar, sino dedicaban su vida entera al ejercicio de la sabiduría en la marka. También lo llamaban tata yatiri o yatir auki (que quiere decir, el que tiene o hace conocimiento) porque pronosticaba lo que va a venir y aconsejaba a las otras autoridades. Rist (2001: 313-315) menciona que los cargos por los que puede pasar un jefe de familia del ayllu Majasaya Mujlli, antes de llegar a ser Alcalde primera pueden llegar a los 8 a 13 años.

El *Alcalde Segunda* acompaña y ayuda estrechamente al Alcalde Mayor durante toda la gestión y lo reemplaza cuando no está presente. Colabora principalmente en los recorridos que acostumbra realizar el Alcalde mayor por todas las comunidades del ayllu con el objetivo de atender y solucionar diferentes irregularidades cuando existen, o simplemente visitan como expresión de solidaridad a las familias del ayllu para percatarse de que forma se están desarrollándose los cultivos, o atender problemas familiares o intervenir en otros aspectos en la vida comunal.

El *Alcalde Cobrador* es llamado también mallcu cobrador y era en la época de la colonia y parte de la república, encargado de cobrar las tasas o contribución territorial que se hacía dos veces al año para entregarlo posteriormente al gobierno colonial y a la prefectura del departamento de Cochabamba. Actualmente su función es de apoyar las actividades del Alcalde mayor. Su función actualmente es más simbólico.

Aunque la designación de los tres alcaldes aparentemente es una imposición de los comunarios al interior del ayllu, se asume como una retribución a la sociedad en términos de reciprocidad, lo que implica una devolución a la pachamama y a la comunidad por permitirle acceder a la tierra y compartir la vida. Si es que se cumple el cargo adecuadamente, existe una valoración importante en términos de prestigio ya que estas autoridades no reciben ninguna retribución económica, más bien erogan muchos gastos al cumplir sus funciones como por ejemplo en la elaboración de ponchos, en la adquisición de elementos rituales, alimentos y bebidas para la celebración de las festividades o para hacer ofrendas a la madre tierra.

Por otro lado, se reduce notablemente el tiempo para sus propias actividades ya que el cargo requiere casi dedicación exclusiva, sin em-

bargo son retribuidos con la cooperación de los comunarios del ayllu, especialmente los de la comunidad, rancho y familia de donde son originarios. El período que ejerce el cargo cada autoridad originaria es de un año calendario, designándose también con un año de anticipación, lo que según los comunarios, les permite prepararse adecuadamente para cumplir con lo que le asignaron.

Los cargos de autoridades son parte de un sistema que tiene un carácter rotativo entre familias, comunidades y capillas del ayllu. Las capillas son los centros energéticos o taypis que existe en cada parte del ayllu y que tienen una connotación profundamente religiosa, estando actualmente ubicados los templos católicos más importantes de los 16 sindicatos del ayllu.

Los alcaldes tienen también que haber pasado otros cargos (principalmente el cargo de jilakata) en forma satisfactoria, aunque es la comunidad a la que le toca el turno de uno de los tres cargos de Alcalde la que influye notablemente para su elección, ya que esa comunidad será la que en última instancia le deba apoyar en sus actividades.

Actualmente, siguen existiendo como en antaño tres alcaldes, cada uno representa a su capilla y van rotando en turnos que permite a cada capilla mantener un representante cada año. En un taller campesino para reconstruir la historia del ayllu Majasaya Mujlli en el que participaron autoridades originarias y dirigentes sindicales se pudo verificar la permanencia de la rotación por capillas durante los últimos 16 años, lo que nos permite afirmar que esta concepción del territorio sagrado sigue vigente (ver cuadro 15).

El cuadro 15 nos demuestra claramente que el turno para la elección de los tres alcaldes se realiza de acuerdo a la disposición de las tres torres o capillas del ayllu que simbólicamente representan a la cabeza, la barriga y los pies de la llama (Lama glama), territorio que es considerado como el territorio viviente donde fluye la sangre y la energía de los seres humanos.

En los años 2000 y 2001, a raíz de la creación de la central regional del ayllu Majasaya Mujlli, se ha ampliado el número de alcaldes a cinco, manteniendo parcialmente la rotación de las tres capillas, pero con dos alcaldes complementarios. Parece ser que esta reestructuración tiene influencia del sindicalismo ya que se intenta tener el mismo de número de alcaldes que subcentrales campesinas existan.

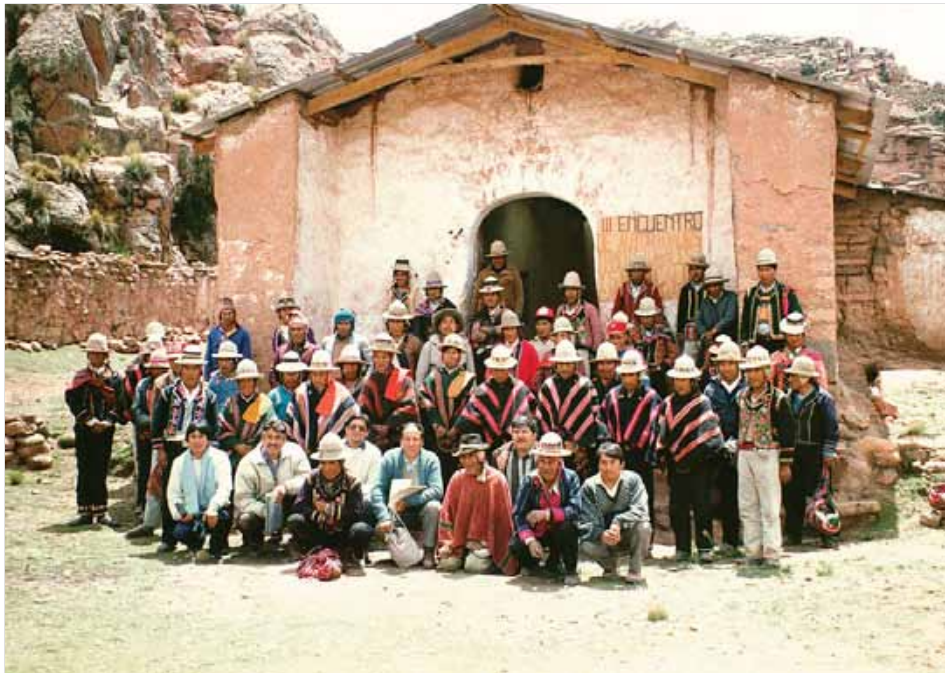


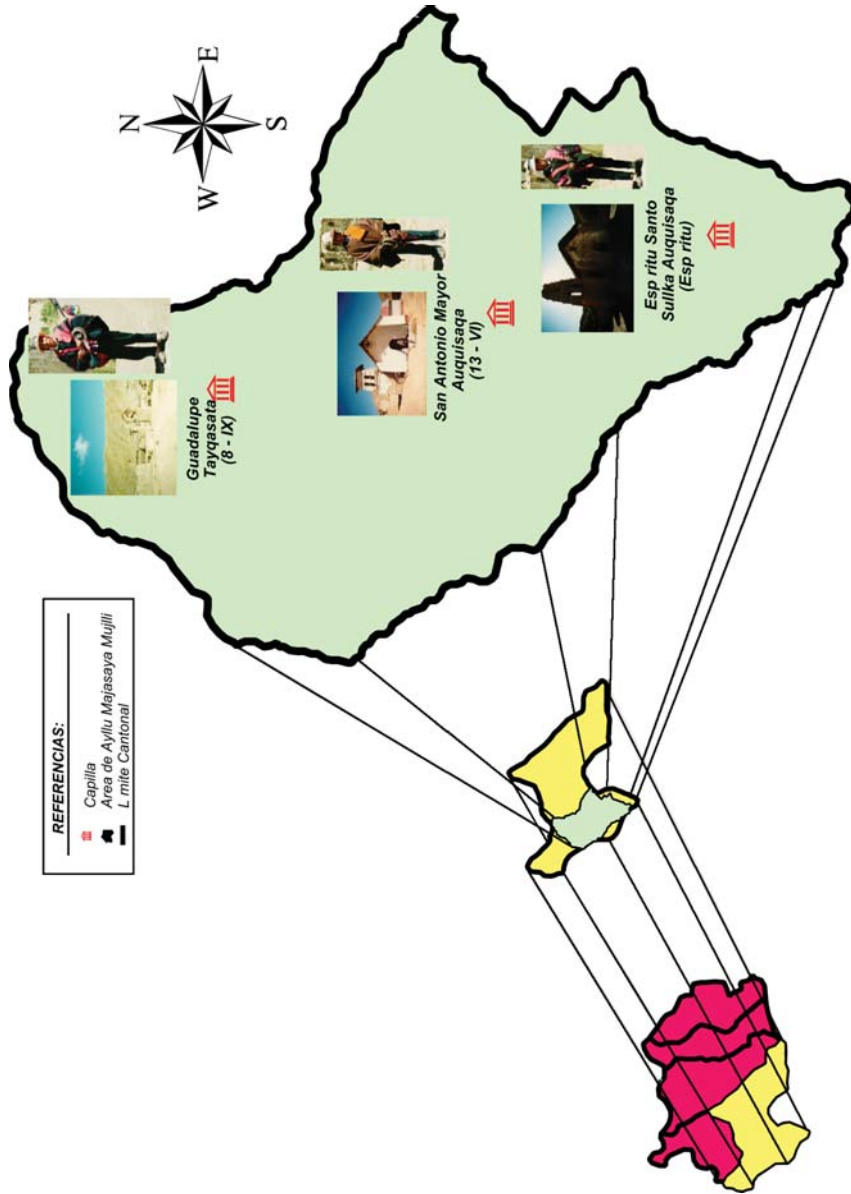
Foto 1. III Encuentro de autoridades tradicionales y dirigentes sindicales. Tallija, septiembre de 1990. En la foto se puede observar a los alcaldes, Jilakatas y dirigentes sindicales del cantón Challa.

Cuadro 15
Rotación de alcaldes en la Central ayllu Majasaya Mujlli (años 1986-2001)

Año	Cargo	Nombre	Origen	
			Comunidad	Capilla
1986	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Nicanor Choque Felipe Choque Víctor Silvestre	Huaylla Tambo Mujlli Yarwitotora	Chullpani Mujlli Yarwitotora
1987	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Leonardo Terrazas Domingo Apaza Rufino Flores	Lacolaconi Pasto Grande Chullpani	Mujlli Yarwitotora Chullpani
1988	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Lorenzo Apaza Manuel Flores Fortunato Torres	Yarwitotora Chullpani Japo	Yarwitotora Chullpani Mujlli
1989	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Plácido Condo Guillermo Flores Antonio Mamani	Jacha Pampa Cañawapalca Yarwitotora	Mujlli Chullpani Yarwitotora
1990	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Gabriel Cruz Francisco Nina Octavio Quispe	Estroni Japo Chullpani	Mujlli Mujlli Chullpani
1991	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Honorato Chambi Andrés Tomas Eusebio Limachi	Yarwitotora Chullpani Jacha Pampa	Yarwitotora Chullpani Mujlli
1992	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	León ayalaka Anselmo Paczi Severino Silvestre	Tayalaka Lakolakoni Yarwitotora	Chullpani Mujlli Yarwitotora
1993	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Faustino Choque Felipe Thola Alberto Flores	Colpaña Yarwitotora Huallatambo	Mujlli Yarwitotora Chullpani
1994	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Francisco Sánchez Juan Flores Romaldo Chambi	Mujlli Huaylla Cañawapalca Pasto grande	Mujlli Yarwitotora Chullpani
1995	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Bernabé Tomás Antonio Alejo Eulogio Cruz	Chullpani Yarwitotora Estroni	Chullpani Yarwitotora Mujlli
1996	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Cornelio Chambi Aurelio Paczi Florentino Mamani	Yarwitotora Japo Karaoko	Yarwitotora Mujlli Chullpani
1997	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Ambrosio Silvestre Isidro Chipata Sebastián Apaza	Lajma Tayalaka Pasto Grande	Mujlli Chullpani Yarwitotora
1998	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Juan Tomas Alejandro Choque Florencio Wanca	Huallatambo Tola Marca Lacolaconi	Chullpani Yarwitotora Mujlli
1999	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador	Severino León Santiago Sánchez Javier Flores	Yarwitotora Mujlli Cañawapalca	Yarwitotora Mujlli Chullpani
2000	1 er. Alcalde 2do. Alcalde Alcalde Cobrador Alcalde Alcalde	Dario Choque Esteban Tomás Fortunato Ticona Basilio Calle Valentín Choque	Japo Chullpani Pasto Grande Yarwitotora Mujlli	Mujlli Chullpani Yarwitotora Yarwitotora Mujlli
2001	Alcalde Alcalde Alcalde Alcalde Alcalde	Agustín Choque Valentín Flores Ventor Lopez Julian Flores Jacinto Cruz	Tolamarca Jachapampa Colpaña Karaoko Estroni	Yarwitotora Mujlli Mujlli Chullpani Mujlli

Fuente: Elaboración propia en base a Taller participativo sobre la Historia del ayllu Majasaya Mujlli. AGRUCO, 1997, Cochabamba-Bolivia.

Figura 10
Las capillas en la conformación del territorio viviente del ayllu Majasaya Mujlli



3.1.2. La inviabilidad de los postas y postillones en el ayllu Actual

Los postas y los postillones han tenido su origen en los chasquis incaicos que tenían el rol principal de llevar la correspondencia por todo el imperio incaico de tambo en tambo y siguiendo los caminos del inca. Pues justamente la ubicación de los tambos ha estado ligada a la ubicación de los antiguos caminos de herradura que fueron construidos y mejorados en el incario y aprovechados en la colonia española y gran parte de la república del siglo IXX y mediados del XX.

El *posta* era la autoridad administradora de los tambo del cantón que eran: Challa Tambo, Huaylla Tambo e Irutambo. Su rol ya no tiene importancia y por ello ha quedado sólo en el recuerdo.

El *postillón*, que todavía es nombrado actualmente, tiene un rol más bien simbólico, pues en el pasado eran los encargados de los tambos que hoy ya no tienen la dinámica del pasado. Tenían la función de preservar los lugares de alojamiento de los pasajeros o forasteros que antiguamente llegaban con frecuencia y también llevaban la correspondencia de las autoridades y los comunarios que lo requieran.

Actualmente estos tambos ya no son utilizados, por lo que las funciones de los postas y postillones son más de carácter simbólico. Es así, que los postillones en la actualidad se han convertido en colaboradores de los Alcaldes y los Jilakatas, especialmente en la difusión de la información pero muchas veces su rol se cruza con los de los vocales del sindicato. Los tambos que en otra hora cumplían también el rol de alojamiento y espacio para almacenaje e intercambio de productos, hoy han sido reemplazados por las ferias campesinas que generalmente se ubican cerca a las nuevas carreteras principales.

Ante estos cambios en la estructura física de la comunidad, como son la aparición de nuevas carreteras y los servicios modernos de comunicación como el teléfono y los servicios de transporte rápidos y permanentes, estos cargos originarios han quedado fuera del contexto socioeconómico y cultural del ayllu, demostrándose una vez más que las costumbres y la cultura tienen también fundamentos relacionados con la praxis de la vida.

3.2. Vigencia de los jilakatas en la organización de la producción y la gestión del territorio

A diferencia de los postas y postillones, los jilakatas son las autoridades originarias que han mantenido e incrementado su función e importancia en el ayllu Majasaya Mujlli durante los últimos 50 años por su profunda relación con la organización de la producción agropecuaria y la gestión del territorio continuo. Un ejemplo de esto es que en la actualidad se ha incrementado el número de jilakatas a 22 de los tres originales existentes en los años 70. Las comunidades de Yarviri, Japo, Chullpani, Mujlli Huaylla, Huayllatambo y Lakolakoni tienen a dos jilakatas y las otras diez comunidades del ayllu tienen a un jilakata.

La principal función del jilakata es el de observar el desarrollo de los cultivos de los comunarios y cuidarlas de los daños que puedan ocasionar los animales en pastoreo. Esta función, que es aparentemente material y muy concreta, tiene una connotación espiritual muy importante porque a su cargo está la realización de diferentes rituales simbólicos dirigidos a pedir a las divinidades, protección de los daños que pueden ocasionar las granizadas, heladas o sequías a los cultivos.

Los Jilakatas son las autoridades que más tiempo y dedicación invierten en su cargo porque justamente sus funciones operativas y rituales les conlleva una dedicación exclusiva, ya que de ellos dependerá el cumplimiento de las normas comunales que permiten tener un territorio con cultivos familiares sectorizados en una forma de organización comunitaria, a la que se ha denominado como ayta. Los que no cumplen las normas comunales, como el de no dejar ingresar a las parcelas con cultivos a los animales, se castiga con multas.

Rist (2001: 313) de acuerdo a la valoración hecha a sus entrevistados en las historias de vida realizadas en su tesis doctoral, concluye que el cargo de mayor importancia es el de jilakata. Según el relato de los comunarios el jilakatasgo es algo así como una "iniciación" en el conocimiento de la interrelación entre vida social, material y espiritual, siendo base para buscar la complementariedad ecosimbiótica y que esta claramente relacionada a la cosmovisión andina.

El cargo de jilakata es rotativo y de renovación anual; se realiza por una única vez en la vida y es un deber ineludible de todos los comunarios

del ayllu. Se lo asume cuando el hombre a adquirido responsabilidades con la familia y la comunidad, es decir cuando ya es un hombre adulto en pleno proceso de consolidación como ser humano.

Según Flores (1988:13-14), basado en testimonios de comunarios del cantón Challa, dice que jilakata quiere decir “el crecido de algo” y tiene que ver con el proceso biológico de crecimiento de las plantas. En el ayllu Majasaya Mujlli cada primero de enero se realiza un ritual de renovación entre el jilakata entrante y el saliente. Se realiza en el patio con dos ramas de árboles que pueden ser kewiña o quishuara y que representan la dualidad andina y las relaciones de la comunidad humana (hombre-mujer/macho-hembra).

La parte central de la ceremonia consiste en la entrega del jilakata saliente al entrante de varios objetos simbólicos en un aguayo tejido especialmente para tal ocasión que tienen una significación simbólica muy importante para mantener la consolidación y fortaleza de las familias, la comunidad y el ayllu, aspectos que se pueden apreciar en el cuadro 16.

Cuadro 16
Objetos y significados en el ritual de posesión del jilakata entrante

OBJETOS QUE ENTREGA EL JILAKATA SALIENTE	LO QUE SIGNIFICA PARA EL JILAKATA ENTRANTE
<p>Una yareta Es una planta que crece en las zonas de pastoreo y en descanso en las altas cumbres andinas y que permanecen todo el tiempo verde. Existen dos especies que pueden usarse: Azorella compacta y Azorella diapiensoides</p>	<p>La pachamama (madre tierra) Significa dar la vida a todos los seres vivos, a la naturaleza, y el territorio. Al recibir este símbolo el jilakata compromete su fidelidad a la comunidad, a las normas y costumbres establecidas</p>
<p>Una rama de kewiña o quishuara Representan la larga vida que tiene que tener la comunidad porque son plantas de larga vida</p>	<p>La comunidad, el ayllu y la marka Representan la relación de las familias con la comunidad y el ayllu que conforman un todo. Al recibir se compromete a prestar su servicio para mantener la integridad de la comunidad y el ayllu</p>
<p>Un aguayo Que contiene objetos pertenecientes a la comunidad. En ese instante el saliente pide el cambio por otro aguayo nuevo</p>	<p>Conjunto de Virtudes Este conjunto de virtudes son sociales y económicas. El entrante recibe el aguayo nuevo en signo de la permanencia de la renovabilidad. Al recibir se compromete a mantener el espíritu y la memoria legada por los antepasados y la tradición siempre renovada</p>

Fuente: Elaboración propia en base a: Flores (1988:14) y entrevista a don Alejandro Poma, exjilakata de la comunidad de Japo.

El discurso que hace el jilakata saliente al entrante en este acto ritual se lo ha traducido al español y tiene el siguiente tenor:

- Así como una rama es crecida del árbol con la función de sostener a las hojas, igual es la función de la comunidad, destinada a dar vida social a todos sus miembros que la conforman.
- Cada una de las hojas viven por igual de la rama, igual ocurre en la vida de una comunidad, cada una de las familias constituyen parte vital de la comunidad.
- Si una rama ya no tiene hojas vivas significa que ya ha muerto; lo mismo pasa en una comunidad, si sus miembros dejan de practicar sus buenas costumbres esta desaparecerá pronto.
- Así como una hoja no sostiene una rama o una rama al tronco, no puede un miembro sobreponerse a la comunidad, menos puede mandar y dirigir, sino sólo puede servir a su proceso de desarrollo.

Con este ritual, podemos afirmar una vez más, que el rol de las autoridades originarias además de cumplir funciones administrativas para el bienestar material de la población, tiene fuertes connotaciones religiosas o espirituales que le permite mantener su relación con la naturaleza y las deidades que van más allá del pasado, presente o futuro diacrónico, medido en forma lineal.

Este ritual que se podría llamar de renovación, conlleva la transferencia o cambio del jilakata saliente al entrante, simbolizado a través de una comparación de un árbol con las familias, la comunidad, el ayllu y la marka como parte de un todo que es el cosmos. Establece claramente la fuerte correlación entre la naturaleza y la sociedad como seres vivos que ocupan un territorio que es convertido a través del ritual de renovación en espacio sagrado, donde las familias y las comunidades son convertidas en microcosmos que forman parte del ayllu y la marka, que viene a ser el macrocosmos.

El uso simbólico de la yareta y la quewiña en el ritual, como una planta siempre verde y de larga vida (entre los elementos de la transferencia), demuestra que la vida depende de la permanente renovación que debe ser guiada por el bastón de mando del Alcalde o mallku y el chicote

del jilacata, quienes asumen temporalmente la conducción del ayllu y que parten de normas consuetudinarias, pero que también son permanentemente renovadas, basadas en los principios de reciprocidad y redistribución del sistema comunitario recibido desde los ancestros. Rist (2001: 202-203) indica que “más allá de sus aspectos funcionales, el cargo de jilacata es un espacio de aprendizaje social que le permita a la persona nombrada avanzar hacia patrones de interpretación y de comportamiento que toman en cuenta las íntimas relaciones entre vida personal, social, material y espiritual” que han sido documentado ampliamente en su tesis doctoral.

En el sistema de cargos, del ayllu todavía se puede ver que es la comunidad la que otorga el poder temporal al individuo, pero este poder es también sacralizado en el momento del ritual; lo que marca una gran diferencia con la democracia representativa que se ejerce en Bolivia, donde el poder ha sido mantenido durante siglos, en pequeños grupos aliados a intereses económicos que no consideran lo comunitario como la base de la gobernabilidad, sino el principio de la propiedad privada y los intereses individuales o de grupo sobre los del conjunto.

La vigencia de las autoridades originarias hoy en día, especialmente del Alcalde primera y los jilakatas, permite revalorizar y recrear varios elementos de la organización campesina en una perspectiva autogestionaria, que podrían aportar a un sistema democrático representativo en decadencia, que pone en riesgo la gobernabilidad pacífica y el sentido de equidad que requiere todo sistema democrático¹¹.

No obstante la vigencia de los alcaldes y jilakatas, estos han tenido que confrontarse en algunos momentos de su larga historia con otras formas de organización más modernas o actuales como el sindicalismo agrario nacido en la década de 1950. De esta confrontación inicial, el movimiento campesino en Tapacarí ha logrado fortalecer sus organizaciones

11 En la actualidad, en Bolivia y otros países latinoamericanos, hay una amplia discusión sobre la pertinencia del sistema democrático representativo y la obsolescencia de la constitución política del Estado, ante las pocas respuestas que tiene el sistema para solucionar las crisis económicas y morales que están carcomiendo a la sociedad especialmente urbana. Diferentes sectores de la sociedad civil y algunos partidos políticos no tradicionales, han planteado la urgencia de realizar un referéndum e implantar una asamblea constituyente que modifique todo el sistema democrático actual.

locales o de base, donde junto con los sindicatos agrarios y las nuevas instancias de los gobiernos municipales, han accedido e iniciado un proceso de desarrollo humano sostenible basado en sus saberes, tecnologías y cultura.

En tales circunstancias, el conocimiento y análisis del proceso histórico del sindicalismo agrario en Bolivia, Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli que presentamos a continuación, es también de fundamental importancia para comprender como ha influido e influye en la gestión del territorio desde una perspectiva comunitaria y con una lógica de complementariedad ecosimbiótica.

4. Estructura y territorialidad en el sindicalismo agrario en Bolivia

El dominio del sindicalismo agrario en Bolivia ha estado en manos de campesinos aymaras o quechuas que habitan el sector occidental de Bolivia (aproximadamente es el 50 % del territorio boliviano, con una población de más del 70 %). Es necesario resaltar el cambio natural del liderazgo sindical campesino entre los aymaras que tradicionalmente han dirigido la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia creada en 1978; en los últimos años, los quechuas han asumido la dirección.

La creación de la Central Indígena del Oriente boliviano (CIDOB) que aglutina a las diferentes étnias y campesinos de los departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando y algunas regiones de Tarija y Chuquisaca, a cambiado de alguna manera la hegemonía en la dirección del movimiento campesino que tenían los aymaras y quechuas de la región occidental y actualmente tienen una notable importancia e influencia en la lucha por las reivindicaciones del campesinado boliviano.

Por otro lado, cabe destacar otro sector de fundamental importancia en el movimiento campesino, que son las organizaciones de productores de la hoja de coca que están aglutinadas en cinco federaciones del trópico boliviano. Este sector ubicado en el Chapare (principal zona productora de coca del país), ha surgido en los últimos veinte años hasta tener una importante representación en el parlamento nacional; su población está conformada por migrantes de diferentes regiones del país, principalmente

del valle, cabecera de valle y altiplano boliviano, que colonizaron estas tierras baldías con muchos sacrificios, antes de que la coca se convirtiera en el nudo de la discordia en el ámbito internacional por la fabricación y el consumo de cocaína.

Considerando estos tres importantes sectores del movimiento indígena y originario del país, es que nos arriesgamos a plantear la estructura orgánica del sindicalismo agrario en Bolivia, en la que se inserta la central campesina del ayllu Majasaya Mujlli (Figura 11). Cabe mencionar que las diferencias existentes entre los tres sectores son más de orden coyuntural (por la lucha del liderazgo nacional) que de concepción de vida y diferencias en las reivindicaciones comunes.

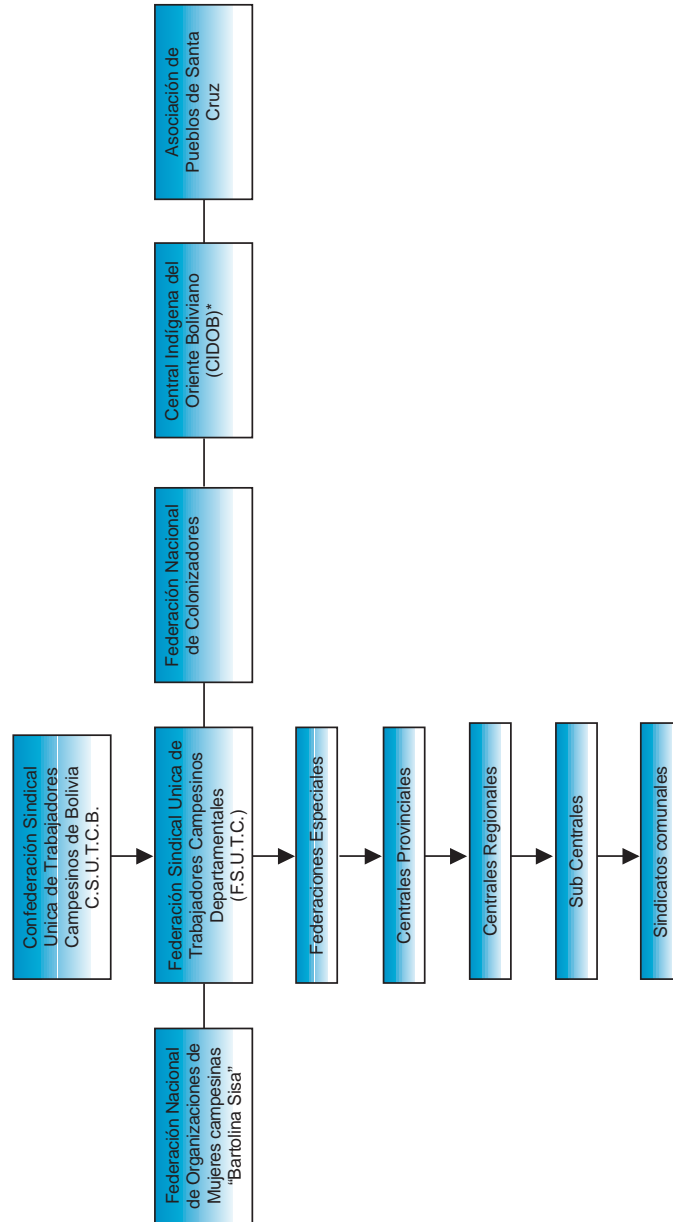
Sin duda, la importancia del sindicalismo agrario en el movimiento campesino en Bolivia, en los últimos años se ha hecho mucho más latente debido a su rol más agresivo en su relación con el Estado y con las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que en su mayoría intenta una vez más, homogeneizar las culturas y sacralizar el mercado como única opción de vida.

Las diferencias coyunturales en la lucha por la dirección sindical agraria, debilitan las luchas reivindicatorias que son muy bien aprovechadas por la clase dominante representada por los diferentes gobiernos de turno. Sin embargo, en el caso de Tapacarí por el pasado y el presente, se demuestra que su fortalecimiento pasa por la permanente recreación de la vida espiritual y social que permite mantener los principios comunitarios y de complementariedad ecosimbiótica en la que el sindicalismo agrario ha tenido y tiene un rol fundamental.

4.1. Quechuas y aymaras en el sindicalismo agrario de la provincia Tapacarí

El sindicalismo en Tapacarí ha estado muy ligado a los ecosistemas de valles y cabeceras de valles de los cantones de Ramadas, Tapacarí y Tunas Vinto, por estar allí concentradas las haciendas que originaron los mayores abusos sobre la población indígena de idioma quechua y que dieron lugar a las diferentes sublevaciones, donde destacan las rebeliones de Tupac Amaru y de Tupac Katari en la época colonial.

Figura 11
Estructura orgánica de la organización sindical campesina de Bolivia



Dentro de las carteras de la C.S.U.T.C.B. existen representaciones ante la COB, Derechos Humanos, Relaciones Internacionales, OIT.
 * Hace cinco años la CIDOB deja de pertenecer a la C.S.U.T.C.B. y ahora representa a las étnias del oriente, más los Dpto. de Tarija, Beni, Pando y Santa Cruz que funcionan al mismo tiempo como Federaciones departamentales.

Durante la República, en Tapacarí tuvieron notable influencia tres eventos previos al del levantamiento de Ucureña en el valle Alto de Cochabamba y que influyeron notablemente para agilizar la dictación de la ley de reforma agraria; estos fueron: la rebelión indígena de 1899 dirigida por Zarate Villca, que tuvo un carácter nacional¹², el congreso indigenal de 1945 y la Sublevación de Ayopaya de 1947¹³ que tuvieron un carácter regional pero que originó las luchas para lograr la promulgación de la Ley de Reforma Agraria en 1953.

Flores (1988:24 a 29), menciona que los cabecillas o apoderantes del levantamiento de Tapacarí fueron objeto de persecuciones y sufrieron toda clase de vejámenes. Los patrones más despóticos (Guillermo Quispe, Ulises Ramos, Manuel y Rodolfo Fernández) con dos regimientos del ejército rastrollaron las comunidades de Luyuluyuni, Tres Cruces, Rodeo y otras, para ubicar y deportar al Chapare y Chimore a 10 dirigentes, de los que solo ocho regresaron con vida.

Los campesinos de Tapacarí también estuvieron presentes en el Primer congreso indigenal de Bolivia el 12 de Mayo de 1945. Don Marcelino Vargas fue el primer representante de la provincia acompañado por Edilfonso Apaza de C'halla, Ponciano Coca de Ramadas y otros compañeros. También fue cabeza de la primera central provincial que se fundó e inició en la comunidad de Bella Vista y organizó las subcentrales y sindicatos hasta 1957.

-
- 12 Sobre la rebelión indígena de 1899 comandada por Zarate Villca, existe una completa información de este importante episodio para el movimiento campesino en el libro de: Condarco (1982:298-305). Zarate, el Temible Willka. Historia de la Rebelión Indígena de 1899. Renovación, La Paz-Bolivia. En esta publicación se hace referencia a la participación de la parcialidad de Tapacarí en el combate de Guayllas y la presencia de Zarate Villca en Irutambo, donde los comunarios querían reivindicar sus dominios que eran invadidos por particulares. Así lo hemos demostrado en el capítulo 4, con los casos en conflictos de las comunidades del Cantón Challa y las haciendas vecinas de la provincia de Arque
- 13 Sobre el congreso nacional indígena de 1945 y la sublevación de Ayopaya en 1947 se destaca la publicación de Dandler y Torrico (1984), en el que se resaltan los procesos organizativos y las rebeliones del campesinado de Ayopaya y provincias aledañas como Tapacarí, movimientos que han sido fundamentales en la consolidación del sindicalismo agrario en Bolivia, influyendo notablemente en la vida política del Estado boliviano hasta nuestros días.

El 6 de agosto de 1952 nació la Federación de campesinos del Valle Bajo a la cabeza de don Sinforoso Rivas, federación con la que coordinaban las subcentrales y la central de Tapacarí sin desconocer a la Federación de campesinos del Valle alto dirigido por José Rojas. La primera Federación Departamental de los trabajadores campesinos de Cochabamba fue organizada en Sipesipe y después de un día fue llevada a la ciudad de Cochabamba y desde allí empezaron a organizar las centrales y subcentrales provinciales bajo la dirección de don Sinforoso Rivas y José Rojas. Cabe mencionar que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), uno de los partidos tradicionales más fuertes del país y promotor de la Reforma Agraria, influía en las decisiones de los dirigentes.

Flores (1988:25) indica que para la zona aymara de Tapacarí, los cabecillas fueron los alcaldes y jilakatas de turno y no así los nuevos dirigentes sindicales. Entre 1953 y 1954 se formó la subcentral de Challa como dependiente del núcleo de Ramadas a la cabeza de don Anselmo Flores de Cañahuapalca, participando activamente en la gran concentración de Ucuireña. Hasta 1979 la subcentral de Challa estaba constituida por siete sindicatos: Chuñuchuñuni, Mujlli, Challa abajo, Irutambo, Yauritotora, Antacawa y Tallija. Es decir que el ayllu Majasaya Mujlli abarcaba ya tres de los siete sindicatos de la subcentral, que aglutinaban a las comunidades del cantón Challa.

Después de dos décadas de organización y reorganización del movimiento sindical en Tapacarí, la fuerte ingerencia de las dictaduras militares debilitó las reivindicaciones del campesinado ante el Estado boliviano que no cumplió con todos los objetivos de la reforma agraria, pues la introducción de la revolución verde y la modernización del agro, no logro cubrir las expectativas de las comunidades y por otro lado el minifundio afectó la economía campesina, especialmente en las exhaciendas (zonas de valles y cabeceras de valle).

Por otro lado, la sequía de 1983, otros desastres climáticos y la grave crisis económica del país, afectó severamente a las comunidades que tuvieron que acceder a la donación de alimentos ofrecidos por el Estado a través de algunas organizaciones no gubernamentales, para lo que se crearon nuevas subcentrales y sindicatos campesinos que aparentemente faccionaban más a la organización sindical campesina.

Por otro lado, los intereses político partidistas y los apetitos personales de la nueva clase dirigencial, muy ligada a los grupos de poder dominantes representados por los herederos de la Bolivia occidental, afectaron al mayor debilitamiento del sindicalismo en Tapacarí, donde las autoridades originarias mantuvieron la cohesión social-territorial y los principios comunitarios de reciprocidad y redistribución en el ayllu y la provincia.

En la zona aymara, la organización sindical se recompuso desconociendo a la Central Campesina Provincial, creando la Central Especial Agraria de Confital el 19 de enero de 1987 como reemplazo a lo que fue la subcentral Challa. Esta reorganización de la organización sindical en la zona aymara se debió sin duda a la experiencia organizativa de las comunidades y los ayllus, donde las exautoridades originarias y las actuales, han tenido que haber influido aunque en forma más indirecta.

La Central Especial de Confital tenía como a su principal dirigente a un minero relocalizado (jubilado sin la edad adecuada por el cierre de las minas del Estado boliviano por quiebra), llamado don José Mamani Yapiticona. Estaba conformada por dos subcentrales:

- San Antonio de Mujlli, constituida por los sindicatos de: Chullpani, Huayllatambo, Qañawpalca, Uyuni, Mujlli, Yarwitotora, Japo y Pasto grande.
- Nueva Florida, constituida por cuatro sindicatos: Jiphiñani, Qollpa, T'ajlli y Machacamarca. En abril de 1987, ésta subcentral, paso a forma parte de la Central Especial Agraria de Leque que se creó oficialmente en el mes de mayo, conformada por cinco subcentrales y 20 a 22 sindicatos agrarios.

La central especial de Confital tuvo que afrontar la separación y apatía de las comunidades de Antacawa, Challa y Chuñuchuñuni. Flores (1988:46) citando una entrevista con el dirigente de la central especial, menciona que esta división se debió a la manipulación de la federación de campesinos nacionalistas, creado por el gobierno del MNR, para cumplir objetivos político partidistas.

Por otro lado, el mismo autor plantea que la actitud de los campesinos de Challa se debía a un sentido nostálgico del pasado porque era un

poblado importante en la zona y además era cabecera del ayllu mayor C'halla o de lo que es designado también como capital del cantón y sede de la exsubcentral de Challa, que como hemos visto, fue la primera organización sindical del Cantón.

Mientras tanto, el factor que influyó para que Antacawa no forme parte de la nueva Central Especial fue que en ese momento los dirigentes de la subcentral C'halla eran de Antacawa. En el caso de los comunarios de Chuñuchuñuni, se arguye que su alejamiento se debía a un sentido independentista del sindicalismo regional, departamental y nacional, por los fracasos ocurridos, por lo que mantuvieron su antigua estructura de organización originaria (Alcalde, un posta, dos postillones y jilakatas), sumada a un corregidor, un oficial de registro civil y el sindicato de la comunidad.

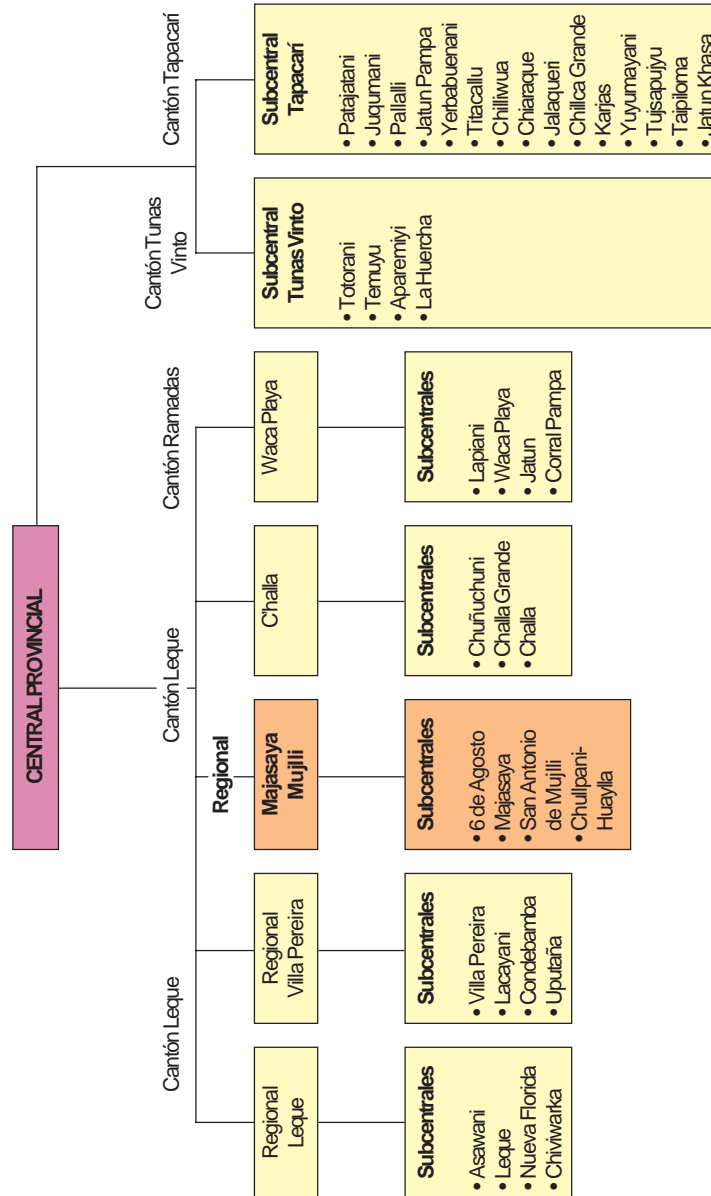
La creación de la Central Especial de Confital fue una reivindicación clara del ayllu Majasaya Mujlli, quienes en repetidos testimonios se quejaban de que los challeños no les trataban bien y centralizaban demasiado algunos beneficios que otorga el Estado boliviano. En este año existe una nueva reorganización de la Central Provincial de Tapacarí que elimina el surgimiento de las recientes centrales especiales. Esta se organizó en forma más participativa, considerando a los cantones como el territorio que abarcarían las centrales regionales, las subcentrales y los sindicatos agrarios que actualmente todavía están en vigencia (Figura 12).

4.2. El proceso sindical en el ayllu Majasaya Mujlli

“El sindicato campesino del ayllu San Antonio de Mujlli fue fundado el 2 de septiembre de 1953 en el corregimiento de Huayllas, en una gran asamblea general de más de cuatro mil campesinos, según el acta de fundación. En sus inicios se denominó “Sociedad cooperativa campesina de agricultura, ganadería e industria” y su orientación tenía características productivas aunque no desligadas de las influencias políticas e ideológicas generadas entre el campesino por la revolución de 1952. La directiva fue elegida por voto directo en la asamblea” (Lisperguer, 1992)¹⁴.

14 Lisperguer, 1992. Informe Anual de Actividades, gestión 1992. AGRUCO, 1992, Cochabamba-Bolivia.

Figura 12
Estructura de la organización sindical en la provincia Tapacará



Fuente: Elaboración propia

Antes de 1952 las tres capillas se habían constituido en los centros rituales de lo que podríamos denominar las comunidades de San Antonio de Mujlli, Chullpani y Yarwitotora. A partir de estas tres comunidades en 1953 y por influencia del sindicalismo, se han constituido cinco nuevos sindicatos, aunque paralelamente seguían funcionando las autoridades originarias. Entre 1986 a 1989 se conformaron tres nuevos sindicatos y entre 1989 a 1999 se crearon ocho sindicatos, tal como se puede ver en el cuadro 17.

Cuadro 17
Proceso de conformación del sindicato agrario en el ayllu Majasaya Mujlli

Capillas Originarias	En 1953 (R.A.) Sindicatos	De 1986 a 1989 Sindicatos	De 1989 a 1999 Sindicatos	
YARWITOTORA	Yarwitotora	Yarwitotora	Yarwitotora	
			Thola Marca	
	Japo K'asa	Pasto Grande	Pasto Grande	
		Japo K'asa	Japo K'asa	
		Lakolakoni	Lakolakoni	
	Mujlli	Mujlli	Mujlli	Mujlli
			Estroni	Estroni
			Kolpaña	Kolpaña
			Jachapampa	Jachapampa
	Mujlli Huaylla	Mujlli Huaylla	Mujlli Huaylla	Mujlli Huaylla
	CHULLPANI	Chullpani	Chullpani	Llajma
				Chullpani
Cañawa Palca				
Waylla Tambo			Waylla Tambo	
Waylla Tambo			Karuq'u	
3	5	8	16	

Fuente: Elaboración propia en base a: Diagnóstico participativo del ayllu Majasaya Mujlli. AGRUCO, 2000, Cochabamba-Bolivia

La creación de nuevos “sindicatos o comunidades”¹⁵, se ha basado en la existencia de los pequeños rancheríos que en el fondo no modifica-

15 La concepción de comunidad para los comunarios del ayllu tiene una connotación más amplia que el sindicato agrario, aunque de acuerdo a diferentes fines y en base a quien es el interlocutor externo con quien se dialoga, se utiliza indistintamente el término de comunidad o sindicato, que no implica una delimitación del espacio físico natural.

ron la esencia de la característica del espacio sagrado y el espacio socioeconómico, sino más bien ratificó lo ya existente para poder aprovechar de las nuevas estructuras políticas que plantea el Estado boliviano y el mundo.

Estos pequeños centros poblados o rancheríos pueden o no ser nuevos, pero debido a la movilidad y dinámica que caracteriza a los comunarios del ayllu, su recreación como espacio socioeconómico puede ampliarse o contraerse en el tiempo. La lógica de esta estrategia ha sido precolonial, habiendo sido enriquecida en la época de la colonización española por la necesidad de la población indígena de rehuir de las mitas y otras exacciones. Actualmente, la dispersión de la población en pequeños rancheríos se mantiene y no ha influido notablemente para que se concentre la población en los nuevos sindicatos o rancheríos.

Al respecto, don Donato Cruz nos dice que “Los sindicatos hemos creado porque así podemos favorecernos de las ayudas que vienen; si varias comunidades somos, más podemos recibir, mientras si somos menos, poca ayuda recibiríamos y en un solo lugar nomás.”

Sin embargo, este nuevo ordenamiento no garantiza una larga permanencia de la estructura sindical de la central regional y menos garantiza el reordenamiento territorial desde una perspectiva de propiedad privada, dada la sorprendente dispersión de la población en pequeños rancheríos y la persistencia del principio comunitario en el uso y acceso a la tierra; esto permite afirmar que el sindicato puede coadyuvar a la discusión y análisis del reordenamiento territorial desde la perspectiva oficial, que se confronta con la perspectiva del actor local representada por las organizaciones originarias y sus autoridades.

4.3. De subcentral a central regional: un nuevo espacio político

En Asamblea general, el 8 de diciembre de 1999, la subcentral campesina sube al rango de Central Regional conformada por cuatro subcentrales: Chullpani-Huayllas, 6 de Agosto, Majasaya y San Antonio de Mujlli, manteniendo los 16 sindicatos con un total de 736 afiliados, tal como se muestra en el cuadro 18.

Cuadro 18
Subcentrales, sindicatos y número de afiliados a la central Majasaya

Subcentrales/Sindicatos comunales	Número de Afiliados
Majasaya	297
Japo	73
Pasto Grande	40
Mujlli Waylla o Uyuni	51
Jach'a Pampa	42
Qollpaña	42
Cañahua Palca	49
San Antonio de Mujlli	87
Mujlli	45
Estroni	42
Chullpani-Huayllas	189
Chullpani	57
Thaya Lak'a	30
Karuqo	34
Waylla Tambo	42
Llajma	26
6 de Agosto	163
Thola Marca	25
Lako Lakoni	75
Yarwitotora	63
Central Regional	736

Fuente: Elaboración propia en base a: Diagnóstico Participativo del ayllu Majasaya Mujlli. AGRUCO, 2000, Cochabamba-Bolivia.

La Central Regional ayllu Majasaya Mujlli cuenta con un directorio constituido por 15 personas que ocupan entre los cargos más importantes los siguientes:

Secretario general o dirigente: Convoca y dirige las reuniones ordinarias y extraordinarias, administra justicia cuando le corresponde, representa y coordina actividades con instituciones externas. Asiste a reuniones convocadas por instancias superiores como la Federación Departamental de Campesinos u otros.

Secretario de relaciones: En ausencia del dirigente, asume la responsabilidad de las reuniones y asambleas.

Secretario de hacienda: Administra los fondos económicos de la comunidad, cobro de cuotas mensuales y multas.

Secretario de conflictos: Contribuye a resolver problemas entre personas o comunidades; coordina con las autoridades tradicionales y el corregidor.

Secretario de prensa y propaganda: Son autoridades sindicales cuyas funciones dentro la Subcentral son las de comunicar la realización de asambleas y otras actividades comunales.

Vocales: Son colaboradores de las autoridades superiores, particularmente del secretario ejecutivo que les encarga actividades específicas.

La decisión de crear una central regional en reemplazo de una subcentral campesina tiene una connotación política en la perspectiva de lograr que los cantones de Challa y Leque se constituyan en una nueva sección municipal y tomen como capital a la comunidad de Japo, perteneciente al ayllu Majasaya Mujlli.

Por otro lado, los espacios ganados por algunos dirigentes de la central regional en el gobierno municipal, ha hecho que los comunarios mujllenses pretendan reivindicar su situación en la Federación sindical única de trabajadores campesinos de Cochabamba, que a través de su denominado instrumento político (Asamblea para la Soberanía de lo Pueblos), hace dos gestiones han ganado las elecciones municipales con amplio margen ante los partidos políticos tradicionales.

Estas decisiones y acciones demuestran que a través del sindicalismo es posible ganar otros espacios en la compleja política nacional, dominada desde la república por la población mestiza con más visión occidental sobre la vida y que ha ejercido un etnocentrismo y discriminación con las poblaciones campesinas e indígenas. Las implicaciones de esta acción, no tienen ninguna incidencia directa en el ordenamiento territorial pero puede coadyuvar a mantener su concepción sobre el territorio en las negociaciones con los representantes del estado boliviano. Tampoco incide en la organización de la producción que es la base para la reproducción de la vida cotidiana.

La duración de los diferentes cargos sindicales es de un año calendario y son elegidos en asamblea general por voto directo de los represen-

tantes de los 16 sindicatos y sus autoridades originarias. La elección de la central regional se da por voto directo de los dirigentes sindicales de cada comunidad; en los últimos años se ha vuelto casi cotidiana la reelección por una o más gestiones de los secretarios generales (cuadro 19), aspecto que marca una diferencia notable con las autoridades originarias que son obligatoriamente rotativas, determinando un cambio en su estructura y los roles que apuntan a su relacionamiento con el Estado, el municipio, organismos gubernamentales y no gubernamentales.

Cuadro 19
Origen y nómina de dirigentes sindicales de la subcentral ayllu Majasaya Mujlli (años 1986-2000)

Años	Nombre del Dirigente	Origen		
		Comunidad	Subcentral	Capilla
1958	Casto Paczi	Lakolakoni	San Antonio de Mujlli	Mujlli
1986	Patricio Cruz	Japo	Majasaya	Mujlli
1987	Patricio Cruz	Japo	Majasaya	Mujlli
1988	Severino Cuchillo	Mujlli Huayllas	Chullpani-Huayllas	Mujlli
1989	Pedro Choque	Mujlli	San Antonio Mujlli	Mujlli
1990				
1991	Eusebio Apaza	Yarwitotora	6 de agosto	Yarwitotora
1992	Antonio Sanchez	Mujlli	San Antonio Mujlli	Mujlli
1993	Antonio Sanchez	Mujlli	San Antonio Mujlli	Mujlli
1994	Antonio Sanchez	Mujlli	San Antonio Mujlli	Mujlli
1995	Santiago Sanchez	Mujlli	San Antonio Mujlli	Mujlli
1996	Ezequiel Paczi	Lacolaconi	6 de agosto	Mujlli
1997	Ezequiel Paczi	Lacolaconi	6 de agosto	Mujlli
1998	Ezequiel Paczi	Lacolaconi	6 de agosto	Mujlli
1999	Julian Chambi	Japo	Majasaya	Mujlli
2000	Julian Chambi	Japo	Majasaya	Mujlli
2001	Gregorio Montes	Yarwitotora	Yarwitotora	Yarwitotora

Fuente: Elaborado en base a: Diagnóstico participativo del ayllu Majasaya Mujlli. AGRUCO, 2000, Cochabamba-Bolivia.

Al respecto, el ex secretario general de la central ayllu Majasaya Mujlli, don Julián Chambi, indica que: “la relación de los dirigentes sindicales con las otras instancias sindicales departamentales y nacionales por un lado, y la relación con la gestión municipal, organismos gubernamentales y no gubernamentales”

mentales por otro, requiere de un aprendizaje más largo para aprender de esas otras formas de organización, es por eso que los dirigentes deben hacer también los diferentes cargos sindicales hasta llegar a ser secretario general. Incluso así es poco el tiempo". Indica que él cumplió varios cargos sindicales y también el de jilakata, por eso su gestión duró sólo dos años y ahora él volvió a las bases pero coopera con el nuevo dirigente cuando este lo necesita. Don Julián opina que: "los dirigentes deben respetar la gestión rotativa igual que con las autoridades originarias, pero todavía no se está preparado para eso, pero en el futuro así debe ser, pues si unos esta demasiados años, se envician del cargo y ya no quiere ser comunario de base y de ahí fácilmente se corrompen".

En la asamblea de la Central campesina del ayllu Majasaya Mujlli participan autoridades originarias, dirigentes sindicales de las 16 comunidades, corregidores que representan al Estado boliviano, la organización de mujeres campesinas Bartolina Sisa (que se encuentra en etapa de consolidación a nivel del ayllu y las comunidades) y otras organizaciones que se han ido creando con el tiempo y a veces por la influencia de organizaciones externas. A continuación presentamos en forma resumida sus funciones y sus características generales.

- **La Federación de mujeres Bartolina Sisa:** Esta organización esta muy vinculada con los Sindicatos, Subcentrales y Central regional, aunque su creación es reciente y se encuentra en proceso de organización en todas las comunidades del ayllu. Actualmente ya funciona en algunas comunidades. Su estructura es similar a los sindicatos, compuesto con diferentes secretarías. La creación de esta organización de mujeres está más orientada a recibir capacitación y algunos beneficios de instituciones externas como ser donaciones de alimentos.
- **La junta de Alcaldes Escolares:** Se elige en una asamblea comunal uno o dos representantes por escuela. Son estrechos colaboradores de los maestros y generalmente estos cargos ocupan personas jóvenes con niños en edad escolar que han sido designados como autoridades por primera vez.
- **Agentes de la feria de Japo:** La importancia y el crecimiento de la feria semanal en la comunidad de Japo ha hecho que se creen tres autoridades responsables de controlar el buen funcionamiento de las transacciones

comerciales y el intercambio de productos a través del trueque y la reciprocidad. Estas ferias han constituido una nueva estructura organizativa constituida por un grupo de **agentes feriales** conformado por un presidente, un agente ferial y comisarios que se interrelacionan y dependen de la central campesina y el sindicato de Japo que es donde tiene sede la feria.

Los tres funcionarios deben garantizar que la feria se lleve a cabo cada martes con normalidad, evitando que exista conflictos entre comunarios y comerciantes que asisten a dicha feria. Asimismo, se encargan de cobrar el llamado canchaje a todos los comerciantes que se asientan en la feria.

- **Comité de salud:** El rol que cumplen es administrar los medicamentos y el dinero que reciben de donaciones o ayudas de instituciones gubernamentales y otras no gubernamentales destinadas a la salud. Asimismo, velan por el normal funcionamiento de las posta del ayllu.
- **Promotores de salud:** Esta conformado por uno o dos representantes de cada comunidad que son elegidos por las bases según su conocimiento sobre salud, principalmente sobre medicina tradicional. Estos promotores inicialmente reciben capacitación sobre conocimientos básicos de la medicina convencional o formal. Por ello, muchos practican tanto la medicina tradicional y formal, teniendo la obligación de servir y atender a todas las personas que recurren a ellos. Esta iniciativa esta financiada por una institución no gubernamental, denominada Cruz Roja Suiza.

Las organizaciones nuevas que se han ido creando en los últimos 20 años y que mencionamos en párrafos anteriores, con excepción de la organización de mujeres Bartolina Sisa y los agentes feriales, nacen por influencia de los nuevos servicios que presta el Estado boliviano a través de organizaciones gubernamentales o no gubernamentales y pueden ser coyunturales. El asumir responsabilidades dentro de cualquiera de estas organizaciones es para los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli parte del Sistema de Cargos de cada comunidad o del ayllu mismo, decidiéndose sus nombramientos en asambleas comunales de la subcentrales o de la Central regional, dependiendo de la influencia territorial del servicio.

4.4. Las lecciones aprendidas del sindicalismo agrario en Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli

Las observaciones de campo realizada durante nuestra presencia institucional de casi catorce años en la zona y los varios testimonios campesinos a los que hemos tenido acceso, nos permite concluir que el sindicalismo en Tapacarí ha pasado por diferentes procesos que tienen que ver con la historia de los caciques y las autoridades originarias, es decir, con una ancestral forma de organización social, donde la concepción comunitaria del territorio y de los recursos naturales y la lógica de la complementariedad ecosimbiótica, han seguido prevaleciendo pero también han introducido y adaptado nuevas formas de relacionamiento y organización que les permite abrirse espacio en una sociedad de consumo, que es la que impera en la política del gobierno boliviano.

En tal sentido, la experiencia del sindicalismo en Tapacarí permite sacar algunas lecciones que presentamos a continuación:

- El sindicalismo, por ser una experiencia organizativa nueva en las comunidades de la provincia Tapacarí cometió una serie de errores que despertaron la desconfianza de las bases y el desconocimiento de las dirigencias sindicales. En el caso de la zona aymara, mantuvieron a sus autoridades originarias y aceptaron paralelamente a los sindicatos campesinos. Para la zona quechua y de exhaciendas, los resultados son más negativos por haber asumido el rol dirigenal provincial y sin tener la experiencia que les permita reiniciar un proceso de fortalecimiento de la organización campesina, menoscabada por los siglos de ausencia de gobiernos locales, ya que todo estaba a cargo de los hacendados y del gobierno nacional de turno.
- Desde los inicios de la creación del sindicalismo agrario en Tapacarí, existió una amplia participación de los campesinos de altura (aimaras/comunidades originarias), del valle y cabeceras de valle (quechuas/exhaciendas), denotando su interés de fortalecer la organización campesina para lograr su autogestión, pero han sido los campesinos del valle y cabecera de valle los que han asumido con prioridad las direcciones sindicales provinciales en principio, posi-

blemente porque han sido los más afectados por los abusos de los hacendados y por otro lado, porque la nueva propuesta del sindicalismo suple una debilidad en la organización campesina local por el dominio de una lógica organizativa no comunitaria de los hacendados, que en las partes altas de alguna manera se había mantenido.

- Después de algo más de 50 años de sindicalismo en Tapacarí con resultados no muy positivos en cuanto a la propiedad de la tierra y los ofrecimientos de modernización de la agricultura, que ha ido paralelo a la Ley de Reforma Agraria de 1952, existe una recomposición del sindicalismo que surge en los campesinos de las alturas (de origen aymara), que han mantenido vivo el sistema organizativo comunitario basado en el sistema de cargos y muy ligado con la organización de la producción que podríamos llamar como el sistema de aynokas.
- Esta recomposición del sindicato para el caso del ayllu Majasaya Mujlli implicó la inserción de varios elementos y principios que se han mantenido con la organización originaria del ayllu pero que en el proceso esta dualidad provocó ciertas tensiones temporales, hasta lograr un equilibrio que determina actualmente los roles complementarios entre autoridades originarias y dirigentes sindicales.

Sin embargo, es importante destacar que actualmente la organización sindical, principalmente los secretarios generales que son llamados localmente dirigentes, tienen gran importancia para la vida de las comunidades y el ayllu, ya que se han constituido en las personas más representativas y con mayores responsabilidades ante instituciones externas como son el Estado, las instituciones de desarrollo y el gobierno municipal, en una época de profundos cambios estructurales y nuevas leyes que tienen directa relación con la gestión del territorio y la propiedad de la tierra.

5. Sindicatos agrarios, territorio y reformas agrarias en Bolivia, Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli

Si bien el sindicalismo en Bolivia nace a mediados del siglo XX siguiendo las experiencias del proletariado europeo con fuerte influencia

marxista logra sus mayores reivindicaciones entre los años de 1940 a 1980 con el liderazgo del sector minero en la Central Obrera boliviana, sector que en ese entonces era el más importante aportador a la economía boliviana. Ese rol dirigencial de la clase minera se ha perdido al presente, denotándose muy claramente al campesinado cómo el líder nato de representatividad de la sociedad civil boliviana, aunque no se la quiera reconocer como tal por los prejuicios y racismo que todavía pervive en los sectores dominantes de la población urbana y por la rivalidad con los sectores dominantes de la clase obrera boliviana.

Los sindicatos campesinos en Bolivia nacen legalmente a partir de la Ley de Reforma agraria promulgada en 1953 aunque su origen se remonta a la realización del Primer Congreso Nacional Indígena realizado en mayo de 1945 en la ciudad de La Paz, a raíz de las luchas, masacres y rebeliones en el campo y la explotación en las minas y las ciudades. Las secuelas de la guerra con el Paraguay (del Chaco) y la gran depresión mundial de los años 30 ahondaron la crisis del Estado y la sociedad.

El sindicalismo agrario en Bolivia¹⁶ promovía un radical cambio en la estructura agraria y terrateniente en beneficio de la población mayoritaria del país. Con la Reforma Agraria de 1953 en el occidente de Bolivia, la hacienda fue reemplazada por el sindicato y en las partes más altas se reconoció la personería jurídica de la comunidad campesina originaria que mantuvo sus ancestrales formas de organización y representatividad a través de las autoridades originarias, complementándose en algunos casos con la formación de sindicatos campesinos en forma paralela. En el oriente de Bolivia, la reforma agraria no tuvo grandes implicaciones, manteniéndose y en algunos consolidándose los exlatifundios con una nueva

16 Sobre el surgimiento del sindicalismo agrario en Bolivia y los logros, beneficios y debilidades de la reforma agraria de 1953, existen muchos estudios e investigaciones bien documentadas, entre las que podemos citar a las de: Albo (1976, 1984), Dandler y Calderón (1984), Rivera (1984), Hurtado (1986), Urioste (1988) Healy (1989). En los últimos años se han publicado dos importantes libros que contribuyen al análisis del proceso histórico del campesinado en Bolivia; el primero que está más orientado a los valles de Cochabamba, fue escrito por Gordillo (2000) y el segundo, que analiza la experiencia a partir de la participación de tres líderes aymaras fue escrito por Ticona (2000).

forma jurídica denominada como empresas agropecuarias, que les permitía acceder a créditos y otras ventajas que en el fondo no promocionaron el desarrollo del agro.

Después de casi cincuenta años de la promulgación de la ley de reforma agraria, en la década del 90 se inicia un nuevo proceso de cambios estructurales del Estado boliviano que promueve una serie de leyes que intentan modificar sustancialmente las relaciones del Estado con la sociedad civil y lógicamente con el sector rural (principalmente campesinos e indígenas).

A partir de la dictación de la ley de Participación Popular (LPP)¹⁷ de 1993 y de su decreto supremo 23858 (Reglamento de las organizaciones territoriales de base), se reconoce por primera vez la personalidad jurídica del ayllu andino, las comunidades indígenas y otras formas de organización existentes. Así mismo se reconoce a sus autoridades originarias (mallcus y jilacatas), dirigentes sindicales de sindicatos, subcentrales y centrales campesinas, según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias

Este reconocimiento del Estado boliviano ha sido uno de los mayores logros del movimiento campesino en la lucha por sus reivindicaciones ante una ley que intentaba originalmente subsumir a las organizaciones locales (ayllus, capitanías, sindicatos, subcentrales, centrales y federaciones campesinas) al gobierno provincial y/o departamental, para que estos determinen la concesión de personalidad jurídica a través de una nueva forma legal denominada como "organizaciones territoriales de base" (OTBs), que hoy en día identifica explícitamente a cualquier organización local existente o nueva.

Otra ley de fundamental importancia para la definición de roles y el fortalecimiento del movimiento campesino y en particular del sindicalismo agrario ha sido la ley del servicio nacional de reforma agraria dictada en 1996, más conocida como la ley INRA y que reemplaza a la ley de 1953.

17 La Ley de participación popular junto a la ley de municipalidades, amplía la función de las secciones municipales por el manejo de la coparticipación tributaria basada en la población existente en cada jurisdicción municipal que se ve favorecida con la administración descentralizada de fondos públicos para ejecutar planes operativos y planes de desarrollo municipal concertados con la población de cada circunscripción.

Esta ley ampliamente discutida y cuestionada por el movimiento campesino, también ha sido modificada en algunos puntos por las presiones ejercidas, con logros importantes sobre el reconocimiento al acceso a la tierra, especialmente de los pueblos indígenas del oriente boliviano.

Sin duda, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (que aglutina a todas las federaciones departamentales del país) y la Central Indígena del Oriente boliviano (CIDOB), han tenido un rol fundamental en la aprobación de la mencionada ley. Los campesinos del ayllu Central Majasaya Mujlli han participado activamente en todo este proceso, desde la participación de algunos de sus miembros en las directivas de Federación Departamental de Campesinos de Cochabamba hasta la actuación en las marchas de protesta del movimiento campesino a la ciudad de La Paz¹⁸.

En el tiempo y después de casi cinco años, su aplicación está dando origen a diferencias de percepción e intereses entre los movimientos del occidente y oriente boliviano y denotan claramente serias falencias de fondo que tienen que ver con la concepción del uso y la propiedad de la tierra que van más allá de su connotación de espacio físico natural o de recurso natural, y que a continuación analizamos considerando como puntos de partida los principios de comunitarismo y de complementariedad ecosimbiótica.

5.1. Las reformas agrarias y la concepción campesina del territorio

La Reforma Agraria de 1953 ha dado mucho énfasis a la titulación de tierras de acuerdo a un ordenamiento jurídico que definía cinco tipos de propiedad que eran: El solar campesino, la pequeña propiedad, la mediana propiedad, la empresa agropecuaria y las comunidades originarias.

18 Entre el 18 de agosto y el 29 de octubre de 1996 el movimiento indígena y campesino boliviano con más de 40.000 participantes, desde las diferentes regiones del país, organizó una caminata hacia la ciudad de La Paz. Esta marcha reivindicaba los derechos de los campesinos sobre la tierra y exigía al gobierno el reconocimiento legal de su acceso a la tierra a través de la ley INRA. La marcha y el reconocimiento de toda la sociedad civil boliviana sobre la justa exigencia de los campesinos obligó al gobierno del Lic. Gonzalo Sánchez de Lozada modificar la ley y elaborar una reglamentación específica.

Para el caso del ayllu Majasaya Mujlli se hubiera tenido que tramitar la propiedad comunitaria, pero un exdirigente campesino (Feliciano Apaza) que participó en el proceso de las luchas reivindicatorias hasta la reforma agraria, indica que “los campesinos hasta ahora con títulos y sin títulos, igual nomás estamos, pues parece que no se hubiera conseguido nada porque nuestras condiciones no han mejorado, más bien han empeorado. Ahora con el saneamiento de tierras de la ley INRA, otra vez hay que gastar plata sin motivo”.

Otro campesino del ayllu Majasaya Mujlli y exdirigente sindical (Dn. Patricio Cruz), en relación al saneamiento de tierras menciona que, “el saneamiento de las tierras parece que mas bien esta haciendo enfermar a la pachamama, nos esta causando divisiones entre hermanos y hasta ahora no podemos solucionar. La tierra no vamos a poder sanar simplemente con papeles de la INRA, es necesario cuidarla con cariño.”

En Bolivia, los trámites para la titulación de tierras han sido complicados y burocráticos, además de que exigía un gasto para cancelar estos trámites. Por otro lado, las ventajas de esta titulación no ayudó a mejorar la calidad de vida de la población campesina. Un ejemplo claro de la indiferencia y hasta oposición sobre el saneamiento de tierras es el bajo porcentaje de titulación de tierras que se ha dado en Bolivia desde 1953.

En la Revista ProCampo 88 (2001), el superintendente agrario indica como un gran logro, que entre 1953 a 1992 se han entregado 44 millones de hectáreas de los 109 que existen en el país, que nos parece muy poco para 40 años. Pues, si las ventajas de la titulación de tierras hubiesen favorecido a las comunidades campesinas andinas, la situación hubiera sido diferente.

Es ampliamente conocido que los créditos de fomento a la agricultura promovidos en la década del 70 a través del desaparecido Banco Agrícola favoreció a los exhacendados del oriente que en la mayor parte de los casos no utilizaron los préstamos para fortalecer al sector agropecuario. No debemos olvidar que el cierre del Banco Agrícola en la década del 80 se debió justamente a su alta mora y quiebra por incumplimiento de los deudores que debían montos millonarios y que no eran justamente pequeños agricultores o comunidades originarias. Uno de los ofrecimientos para le-

galizar la propiedad de la tierra era justamente el acceso a créditos que nunca llegó a las comunidades campesinas.

Los bajos porcentajes de titulación de tierras en casi 50 años y los testimonios campesinos que hemos presentado en párrafos anteriores, son ejemplos que nos permite afirmar que las soluciones que se ha pretendido dar desde el Estado boliviano a la problemática de la tierra y el territorio han partido casi siempre en definir la propiedad de la tierra en términos eminentemente materiales y con énfasis en la concepción de propiedad privada, cuando en los Andes el principio comunitario y la lógica de complementariedad ecosimbiótica es la que prevalece a pesar del largo proceso histórico que intentó su desestructuración.

En el artículo 1 de la Ley INRA, se plantean tres objetivos: “Establecer la estructura orgánica y atribuciones del servicio nacional de reforma agraria (SRNA) y el régimen de distribución de tierras; garantizar el derecho propietario sobre la tierra; crear la superintendencia agraria, la judicatura agraria y su procedimiento, así como regular el saneamiento de la propiedad agraria”. En el artículo 3 inciso 3, se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, reconociendo sus costumbres o derecho consuetudinario.

En los dos artículos mencionados, el énfasis que se da en aspectos de orden administrativo y organizacional, como son la creación de entidades como la superintendencia y la judicatura agrarias, o la estructura y reglamentación del SRNA, o la regulación del saneamiento de la propiedad agraria, todavía no permite tocar los temas de fondo que están más referidos a la concepción campesina e indígena sobre el uso y acceso a la tierra y el derecho consuetudinario existente

El anteproyecto de ley que pretende reemplazar a la ley INRA presentada por la Confederación sindical única de trabajadores campesinos de Bolivia (CSUTCB) y denomina como ley INDIO (Instituto Nacional de Desarrollo Indígena y Originario del Derecho Originario de las Naciones) plantea como objeto, el “reconocimiento del territorio, la tierra e instituciones político jurídicas pertenecientes tradicionalmente a los pueblos indígenas y originarios”, más allá de regulaciones y reglamentaciones para el saneamiento de tierras. Define el territorio: “a la porción natural base

física de sustentación de la población constituida por una determinada extensión y profundidad geográfica. La unidad natural del territorio de los pueblos indígenas y originarios comprende subsuelo, suelo, espacio aéreo y aguas (Pachamama: *alax pacha*, *manqha pacha* y *aka pacha*). Este territorio es indivisible continuo o discontinuo” (csutcb en: Procampo N° 88:21 y 22). El objeto de la ley INDIO y la concepción que se plantea sobre el territorio, demuestra claramente esta profunda diferencia conceptual y de visión de vida entre el sistema oficial o no indígena y el sistema indígena-campesino.

Nuestra percepción es que el tema de tierra y territorio es tratado desde dos lógicas diferentes, la occidental representada por el derecho positivo y la andina o indígena que parte de una cosmovisión basada en su relación ancestral con la naturaleza, el cosmos y las deidades. El principio de la diferencia parece estar en la concepción de la vida, los derechos y la propiedad. Las profundas connotaciones sociales y espirituales que tiene la cosmovisión andina parece no haber sido entendida por los diferentes gobiernos bolivianos y menos tomada en cuenta en la elaboración de las leyes de reforma agraria.

En esta instancia, en septiembre del 2000 la CSUTCB junto a otros cincuenta puntos de discusión, pide al gobierno boliviano la derogatoria de la Ley INRA, argumentando la inadecuación a la realidad de los indígenas y campesinos, poniendo en evidencia la inconformidad sobre los beneficios de la mencionada ley, además de haberse planteado otras reivindicaciones como el uso de la biodiversidad y de los recursos genéticos que pretende ser privatizado para luego ser reintroducido a través de semillas transgénicas que causarían entre otros problemas, mayor inseguridad alimentaria.

Los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli son parte de este proceso de reivindicaciones del movimiento campesino boliviano sobre la tierra y territorio, que va más allá de una simple lucha por la propiedad de la tierra. Por la importancia del tema, este ha sido tratado en comisiones específicas de diferentes congresos de la central regional y provincial. De las diferentes actas y resoluciones de esos congresos, se puede definir a la tierra-territorio como un espacio socioeconómico que se convierte en sagrado a través del ritual y que se realiza en tiempos indicados y definidos

para ello a partir de la relación con el cosmos y la naturaleza operativizada a través de la predicción climática para decidir el calendario productivo ritual anual.

Por otro lado, se hace permanente mención a la importancia de lo que es el territorio continuo y discontinuo, denominados a veces como “las estancias” o como “las zonas de colonización” que desde antaño pueden haber formado parte de sus territorios, donde no se percibe el concepto de tenencia o propiedad privada ni se delimita y reduce el concepto de territorio a un espacio físico natural cerrado que es el que ha caracterizado al concepto de propiedad privada de la visión occidental, que más bien delimita físicamente la parcela, la aynoka o el territorio.

Por otro lado el concepto de territorio continuo y discontinuo encontrado en el ayllu Majasaya Mujlli nos permite afirmar que la propiedad esta dirigida a las necesidades de uso y crianza en sentido recíproco; así lo han demostrado Murra y Condarco desde la etnohistoria y varios estudios en la actualidad, aunque cada caso puede seguir procesos históricos diferentes.

La relación de redistribución equitativa y reciprocidad que se da en la relación con las deidades, el cosmos, la naturaleza y la sociedad, es claramente demostrada cuando los campesinos y los ciudadanos andinos hacemos ofrendas (chállamos) a la madre tierra o pachamama. Intuitivamente, en el acto de challar realizamos el ritual sin racionalizar la pertenencia de la propiedad o del territorio, simplemente estamos y accedemos a la madre tierra en ese momento y le agradecemos por darnos alimentos y vida. Este acto, los que somos parte de esta cultura, lo realizamos sin priorizar a quien pertenece la parcela, la casa o el espacio físico natural, ya que sé trasciende el concepto de propiedad y el concepto material del espacio físico natural.

5.2. Los derechos de propiedad de la tierra y de los recursos naturales en cuestión

A pesar de los importantes avances para reivindicar los derechos del movimiento campesino y de estar en aplicación casi cinco años la ley INRA, la percepción de las organizaciones campesinas sobre sus avances y logros

para un desarrollo sostenible, no parecen estar satisfechas por la diferente concepción sobre la propiedad y uso de la tierra y de los recursos naturales.

Es indudable que la visión occidental sobre el territorio y en general sobre los recursos naturales, es fuertemente influida por las políticas que apuntan a globalizar la economía de mercado como la única alternativa para la lucha contra la pobreza y lograr el ansiado desarrollo. Desde esta perspectiva, es muy difícil conciliar criterios en función del bien común y la convivencia pacífica, no sólo entre los seres humanos sino también con la naturaleza, el cosmos y las deidades.

Todas las discusiones que se ha desarrollado hasta la fecha sobre los derechos de propiedad de los pueblos indígenas y originarios, no solamente en Bolivia sino en el mundo y no solamente referidos a la tierra y el territorio, han terminado en diálogo de sordos donde se ha impuesto la fuerza del poder económico. El concepto de no pertenencia, del aire y del agua que son bienes comunes en varias regiones del mundo, hoy se están revisando para convertir estos bienes naturales en privados, para incrementar las ganancias de pocas empresas transnacionales.

La Fundación Genetic Resource Action International (GRAIN), después de varios años de luchas reivindicatorias en el tema de los derechos de propiedad de los pueblos indígenas y originarios del mundo sobre los recursos genéticos, ha concluido que este tema no debe ser parte de ninguna negociación internacional, porque con esto se valida (con la participación de algunos líderes indígenas) algo que pertenece a la comunidad y a la vida de todos, para que luego se instrumentalice utilizando sólo lo tangible (lo material), sin reconocer lo intangible (los usos, creencias y conocimientos sobre esos recursos).

En esta perspectiva, los aspectos administrativos y jurídicos sobre la propiedad de la tierra y de los recursos naturales deben pasar a un segundo plano de la discusión, lo que implica para el caso de la tierra revisar la ley INRA no desde los aspectos de forma, sino más bien, analizar desde las diferentes concepciones que existen sobre el territorio y su forma de acceso. Así lo han planteado y demostrado las diferentes luchas reivindicatorias de las organizaciones campesina de la cultura maya y los grupos étnicos liderados por guías espirituales en Guatemala o el movimiento zapatista

de México, o las reivindicaciones de las diferentes étnias minoritarias de China y la India¹⁹.

Los movimientos de abril contra la privatización del agua en Cochabamba, y de septiembre del 2000 por las varias reivindicaciones del campesinado boliviano, han paralizado el país por varias semanas y han puesto otra vez en cuestión la dualidad antagónica y desequilibrada entre lo que se ha denominado como las dos Bolivias: la de los descendientes de indígenas (aymara, quechua, guaraní) y habitantes del campo dedicados a la agricultura principalmente, entre los que incluiríamos también a los migrantes del campo, que asumen un mestizaje cultural más que étnico, y la población de descendencia europea influida fuertemente por la cultura occidental que aglutina diferentes sectores de la sociedad principalmente urbana.

6. Autoridades estatales y gobierno municipal en el ordenamiento territorial de Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli

Paralelamente a la existencia de las organizaciones sindicales y autoridades originarias, que como se ha demostrado han tenido y tienen fundamental importancia en el reordenamiento del territorio y la organización de la producción del ayllu como custodios de los principios comunitarios y de la lógica de la complementariedad ecosimbiótica, existen otras formas de gobierno que interrelacionan a las comunidades con la sociedad global y con el Estado boliviano. Estas son: las autoridades estatales que representan al gobierno nacional (subprefecto y corregidores) y

19 Durante el año 2000 tuvimos la suerte de participar en dos eventos de trascendental importancia para la presente investigación: El II Encuentro taller sobre Tierra y Espiritualidad Maya, realizado en Guatemala en el mes de febrero; en julio, en el Congreso Internacional de Biodiversidad y Cultura realizado en la provincia de Yunnan-China, donde compartimos inquietudes con indígenas de las étnias mayas, tibetanas y thais sobre la concepción de la territorialidad. Sobre estos eventos existen una publicación y un disco compacto: La publicación es: AK'UTAN y VOCES DEL TIEMPO (2000). Tierra y Espiritualidad Maya: II Encuentro Taller. Guatemala 14-17 febrero 2000. Pág. 204. En CD: Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the cultures and Biodiversity Congress 2000. Yunnan. P.R. China 20-30 Julio 2000.

las autoridades municipales que representan al municipio (Alcalde, Consejo municipal y Consejo de Vigilancia).

6.1. La subprefectura y los corregimientos en Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli: una mediación para la complementación ecosimbiótica

La máxima autoridad del poder ejecutivo en la provincia Tapacarí es el subprefecto que es nombrado por el prefecto del departamento de Cochabamba, quien representa al presidente de la República. Tiene a su cargo la administración de la provincia. Este cargo ha nacido junto con la creación de la república y de la provincia como tal, reemplazando al cargo de los encomenderos, corregidores e intendentes que representaban a su turno, el poder local durante la época colonial.

Según el artículo 9 de la Ley de Descentralización Administrativa, las atribuciones de los subprefectos y corregidores son:

- Cumplir y hace cumplir la constitución política del Estado, leyes, decretos y resoluciones.
- Conservar el orden público.
- Designar a su personal dependiente.
- Administrar los recursos que les fueren asignados.
- Administrar los bienes Departamentales afectados al uso de la provincia o cantón.
- Dictar resoluciones administrativas en el área de sus atribuciones y de aquellas que le sean delegadas por el prefecto.
- Presidir los Consejos Provinciales de la Participación Popular.

El rol del subprefecto desde la promulgación de las leyes de descentralización y de participación popular se ha reducido notablemente dado que el municipio asumió las funciones de promover el desarrollo del territorio que abarca la circunscripción municipal, siendo responsable de la administración de los fondos de coparticipación popular.

En Tapacarí, el rol de los corregidores desde la época colonial a la fecha se ha reducido a un espacio físico natural menor en relación al pasado. Por otro lado, estos cargos que eran asumidos por españoles o mesti-

zos ligados al poder de la corona española y tenían fuerte influencia en el uso y acceso a la tierra y a los recursos naturales, han pasado a ser cargos ejercidos por campesinos que por lo menos deben saber leer y escribir en español. Actualmente los corregidores son los representantes del subprefecto a nivel del cantonal y la comunidad.

El tiempo que se ejerce el cargo de Corregidor es variable, dependiendo de la forma de cómo cumple sus funciones, sin embargo no excede de los 4 años, aunque muchos Corregidores retornan al cargo después de algunas gestiones. El número de corregidores provinciales se ha multiplicado notablemente en los últimos veinte años, lo que hace más difícil el control del subprefecto sobre los corregidores y por ende sobre la población. Solamente en el ayllu Majasaya Mujlli, entre el año 1998 al 2001 se han posesionado anualmente siete Corregidores pertenecientes a las siguientes comunidades: Japo, Mujlli Chullpani, Huaylatambo, Yarwitotora, Collpaña y Mujlli Huayllas. En estos casos, no existe una rotación de cargos, pues hay casos como el corregidor de Collpaña que ha ejercido el cargo durante cuatro años o el de Japo que está en el cargo desde el año 1999.

El cargo de Corregidor en el ayllu Mujlli existe desde el año de 1970 a solicitud expresa de las propias autoridades originarias y sindicales a las instancias del Estado. Para muchos comunarios este cargo ha contribuido a resolver muchos problemas desde el punto de vista legal del Estado, particularmente para la administración de justicia ya que anteriormente se reducía a acuerdos verbales carentes de documentos legales, aunque otros argumentan que su rol es favorable si es que el corregidor de turno asume y respeta el derecho consuetudinario de las comunidades, buscando evitar la interferencia de la policía o el poder judicial.

Por eso, el corregidor tiene que ser un hábil negociador con los representantes del Estado, el registro civil, o las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales o ante el mismo municipio, lo que implica conocer muy bien su lógica y algo de las leyes en vigencia, para contrarrestarlas con las costumbres y normas de la comunidad que deben prevalecer en cualquier acción. El rol que hoy tiene el corregidor, aunque reducido a un nivel local, es el de precautelar de conflictos a la comunidad con el gobierno boliviano y sus representantes, tratando de solucionar cualquier problema.

El Corregidor interviene también con la ley del Estado en conflictos de la vida comunal y familiar donde las autoridades originarias y/o sindicales no han podido solucionar. Pero también se encarga juntamente con el responsable del Registro Civil, de otorgar los documentos legales a los recién nacidos, los nuevos matrimonios, las defunciones y sobre todo, da posesión legal a las autoridades originarias.

Pese a que el corregidor debe ser elegido por el representante del Estado, en el ayllu Majasaya Mujlli la elección de esta autoridad se ajusta a lógica, las costumbres y los requisitos establecidos localmente. Una vez seleccionada la persona por la comunidad, recién se apela a la Subprefectura de la provincia Tapacarí, donde generalmente ratifican y legalizan el nombramiento del Corregidor. La selección para corregidor debe considerar que el elegido en la comunidad sea del partido gobernante del subprefecto.

Al respecto, uno de los siete corregidores del ayllu Majasaya Mujlli de la gestión 99, ante una consulta sobre su posición partidaria a raíz de que llevaba en la cabeza un gorro del partido gobernante, nos comentó que su rol estaba determinado por su corazón y no por su cabeza, ya que él era, es y será siempre del ayllu y de la pachamama, que es en el fondo el que gobierna más que cualquier otro, porque no puede ir contra su sangre ni su origen. Por eso, su pertenencia a un partido político explicaba, que era momentánea.

Varios testimonios campesinos realizados sobre el rol de los corregidores en su relación con las autoridades ligadas al Estado nos llevan a afirmar que el principio comunitario está profundamente enraizado incluso en estas autoridades que tienen un mayor acercamiento a la nación oficial, aunque esta generalización no excluye casos diferentes. Por tanto, se puede concluir que para el caso del ayllu Majasaya Mujlli el cargo de corregidor ha sido empoderado por las comunidades campesinas, siendo éstas las que eligen y determinan sus roles y funciones.

6.2. La sección municipal y los gobiernos municipales de Tapacarí

La provincia Tapacarí tiene una sola sección municipal que lleva el mismo nombre. El gobierno municipal, según el artículo 10 de la Ley de Municipalidades está conformado por un Consejo municipal y un Alcalde

municipal. En los cantones habrá agentes municipales, bajo supervisión y control del gobierno municipal de su jurisdicción. Todos son elegidos democráticamente.

El consejo municipal de Tapacarí está compuesto por 5 concejales elegidos democráticamente. En las últimas dos gestiones en el municipio se ha dado una situación *sui generis* que tiene que ver con las formas de organización local y del principio comunitario de la población Tapacareña, eminentemente campesina y rural.

A partir de la Ley de Participación Popular y de la Ley de Municipalidades, el Estado boliviano ha conferido un papel mucho más importante a las secciones y los gobiernos municipales. Ante estos cambios estructurales del Estado boliviano, existió un rápido reacomodo de los diferentes sectores de las poblaciones que habitaban y no habitaban las secciones municipales. En esta etapa, algunos vecinos de la capital provincial y residentes en las ciudades de Quillacollo y Cochabamba (descendientes de exhacendados que dejaron la provincia a raíz de la Ley de Reforma Agraria de 1953) se reorganizaron para tomar de nuevo el "poder" provincial asumiendo el gobierno municipal, a pesar de representar tan sólo al menos del 2 % de la población.

Por otro lado, las organizaciones campesinas no pudieron asumir y participar en una elección municipal democrática que se iniciaba con serias deficiencias. Uno de los motivos por el que el movimiento campesino no logró acceder al poder local siendo mayoría absoluta, fue que el sistema democrático instituido sólo permitía la participación de partidos políticos. Era por tanto necesario fortalecer un instrumento político de campesinos que les permita este acceso, lo que tardó demasiado en organizarse. Por otro lado, existió mucha desconfianza de la población campesina sobre los beneficios de la nueva ley, ya que el Estado boliviano se caracterizó por realizar muchas promesas sin cumplirlas y muy poco hizo en el sector rural antes y después de la reforma agraria de 1953.

Después de dos gestiones municipales, el gobierno municipal pasa a ser administrado por representantes de las organizaciones campesinas, es decir que el proceso de reorganización ha tenido resultados positivos en las elecciones municipales, utilizando una sigla de un partido político en principio y posteriormente logrando su legalización como partido políti-

co. En este proceso, otra vez el rol de las autoridades originarias y de los dirigentes sindicales ha sido fundamental. Cabe mencionar que el ayllu Majasaya Mujlli, apoyado desde varios años en el fortalecimiento de la organización por AGRUCO, tuvo un rol importante en la reorganización del gobierno municipal.

Uno de los aspectos que es necesario resaltar ha sido el particular sistema de elecciones que se realizó en el municipio de Tapacarí, habitado en un 98 % por campesinos. Una vez abierta las posibilidades de participar en las elecciones municipales con una personería prestada de otro partido político (ya que la constitución de un partido a nivel nacional requiere una serie de requisitos como un número determinado de firmas), se procedió a hacer las consultas necesarias a nivel de las cinco centrales regionales y las subcentrales dependientes de la Central provincial que tiene la provincia en su organización sindical.

De cada central regional campesina, debería ser elegido un concejal municipal, lo que determinó que las centrales mejor organizadas y unificadas puedan acceder a las concejalías municipales. Por otro lado, se permitió con esta decisión que cada cantón tenga representatividad en el consejo municipal para defender los intereses de ese territorio, aunque el cantón Tapacarí no consideró representación de la Central regional por depender sus subcentrales directamente de la central provincial.

En las últimas elecciones municipales, la división en el movimiento campesino por problemas en la cúpula de la federación única de trabajadores campesinos del departamento de Cochabamba, determinó que participaran dos frentes políticos; los resultados fueron positivos en la medida de que se lograron 4 de los 5 concejales de origen campesino aunque divididos en los dos partidos políticos y elegidos a través de sus centrales regionales.

Una vez logrado el gobierno municipal por el movimiento campesino, los problemas que actualmente tiene el municipio de Tapacarí no están justamente en los conflictos internos entre los dos partidos campesinos con representación, o por lo menos no son trascendentes; el mayor problema radica en que la lógica de gestión y administración del municipio es muy diferente a la lógica de la gestión comunal. El manejo de recursos económicos monetarios, las diferentes leyes como la ley SAFCO y sus buro-

cráticos reglamentos, requieren un acelerado aprendizaje de los gobernantes municipales, lo que implica también el aprendizaje y del manejo de dinero y de una lógica de poder político diferente.

Esta lógica, diferente al de la gestión local existente, impuesto o no por las estructuras del Estado boliviano, los hace también dependientes de profesionales externos que no necesariamente y por muy buena voluntad que tengan logran buscar el diálogo entre ambas lógicas.

En el caso de Tapacarí como en muchos otros municipios del país, otra vez el problema no está en el acceso al poder, sino en la capacidad de hacer que el gobierno cumpla los mandatos de la sociedad civil a través de los comités de vigilancia que delegan esos roles por la LPP. Con algunos problemas internos por el desconocimiento de las leyes y por pequeños conflictos de orden más personal, la alcaldía de Tapacarí es un ejemplo de toma del poder por los propios actores locales.

Lo que habrá que ver a futuro, es cómo la sociedad civil plasmada en sus autoridades originarias, las centrales, subcentrales y comunidades campesinas controlan la gestión y hacen que se cumplan los principios comunitarios de reciprocidad y redistribución y la lógica de la complementariedad ecosimbiótica que permitan la recreación del ayllu en su amplia concepción. Al respecto, a partir de entrevistas informales de dos autoridades municipales de origen campesino, intentaremos analizar las perspectivas de su persistencia:

- El actual presidente del consejo municipal, don Ezequiel Paczi, es originario de una de las 16 comunidades del ayllu Majasaya Mujlli, habiendo llegado a esa situación por el apoyo incondicional de sus bases de las que fue dirigente y cumplió varios cargos. A través de nuestra participación en algunos casos y de la revisión de las actas de las asambleas de la central campesina del ayllu en otros, se puede percibir un control estricto de esa autoridad incluso en relación a sus hábitos y vestimenta, exigiéndole su sindicato a vestirse como campesino originario, cuando está en la comunidad y asiste las asambleas.

Para ello, los comunarios del ayllu tienen a disposición una organización campesina fortalecida que a través del tiempo ha sabido man-

tener su vigencia en la organización de la producción y en la reproducción de la vida biológica, social y espiritual, lo que le permite realizar un seguimiento estricto de sus autoridades municipales.

Don Ezequiel, indica estar satisfecho con sus funciones aunque reconoce que tiene demasiada presión de las bases para cumplir con los mandatos de la población. Por otro lado, manifiesta dificultades en la comprensión de la lógica de la gestión municipal, principalmente en la administración de los recursos económicos, la elaboración de proyectos y en el manejo de los planes operativos anuales y planes de desarrollo municipal. Indica, que lo más difícil es cumplir con todos los compromisos asumidos en el POA.

- El caso del Honorable Alcalde municipal, don Benito Siles, tiene diferencias notables con el anterior caso. Es de origen campesino y viene de una comunidad del valle tapacareño que ha sido una de las haciendas más importantes antes del 53 (Calliri). Durante su vida ha estado mucho tiempo fuera de la comunidad en busca de mejores condiciones para su familia, lo que le ha permitido trabajar en algunas reparticiones del Estado y actualmente reside en el pequeño centro poblado de SipeSipe que es capital del Municipio del mismo nombre y aledaño a Tapacarí. Si bien no tiene una formación profesional, su intuición y percepción de la realidad nacional y del manejo de los municipios, le permitió tener éxito en dos elecciones consecutivas. Cabe resaltar la relación de compadrazgo que tiene con su asesor principal, que es un reconocido y prestigioso profesional Cochabambino de origen provinciano. Su comunidad ha sufrido los mayores embates del sistema colonial y republicano de la hacienda y por tanto no ha mantenido la fortaleza de las organizaciones originarias de las alturas, habiendo prevalecido el sindicato agrario. Por tanto, el control social que ejerce su comunidad sobre él es muy débil, lo que le permite una mayor movilidad desde la perspectiva individual, sin embargo él indica que desde que es Alcalde, las obligaciones sociales y económicas han aumentado especialmente por los muchos nombramientos de padrinazgos que tiene y que como autoridad no puede negar. Esta otra forma de control que le impone la sociedad, esta relacionada a recordarle que él es parte de la comunidad y de la provincia y

por tanto sus éxitos y beneficios tiene que redistribuirlos como reciprocidad a la comunidad por haberle dado la confianza para que lo represente.

La experiencia de autoridades municipales de origen campesino es nueva y poco común en el país, pues estos cargos generalmente han sido asumidos por mestizos o ciudadanos de origen urbano y visión occidental. El caso de Tapacarí, con una organización campesina fortalecida a través de la complementariedad entre autoridades originarias, dirigentes sindicales y corregidores, ha sido parte de un proceso histórico con muchas dificultades, pero que ha sabido mantener el principio comunitario y la lógica de complementariedad ecosimbiótica en la gestión del territorio y de los recursos naturales, siendo un nuevo desafío el asumir el gobierno municipal que parte de una lógica diferente pero que al mismo tiempo es otro espacio más para aprovechar las posibilidades que les abre el Estado boliviano.

El control social que ejercen las organizaciones campesinas en municipios con alto porcentaje de población rural, puede ser más eficiente que en municipios donde no existe una tradición en el sistema de cargos, ya sean estos originarios o sindicales. En los dos casos de autoridades municipales expuestos, se puede concluir aunque preliminarmente (porque su gestión no ha terminado), que el control social es más directo y estricto sobre el campesino de las comunidades originarias donde ha prevalecido la lógica comunitaria, que en el caso del campesino que tiene un origen de una comunidad de exhacienda con débil organización y que además ha incursionado en otras actividades no agrícolas muy relacionadas al trabajo asalariado en instituciones estatales.

Sin embargo, en ambos cargos se ejerce el control social, aunque de forma diferente, pero la base de este control social está en el fortalecimiento de las organizaciones de base (sindicatos, subcentrales y centrales campesinas) que es posible si mantienen o revalorizan los principios de comunitarismo y de complementariedad ecosimbiótica.

Hemos conocido en otras regiones del país, otros casos de aymara y quechuas en cargos políticos de mayor importancia, como es el caso del ex-vicepresidente de la república o el caso de diputados nacionales, que

demuestran que en caso de incumplimiento de los principios comunitarios y asumir la lógica individualista y materialista del mercado total, la comunidad desconoce a esa autoridad como su miembro, incluso limitándole su acceso a la tierra. Este desconocimiento y rechazo de toda la comunidad es tan fuerte y humillante que puede ser considerado como el mayor castigo moral para un comunario y la vergüenza de la familia.

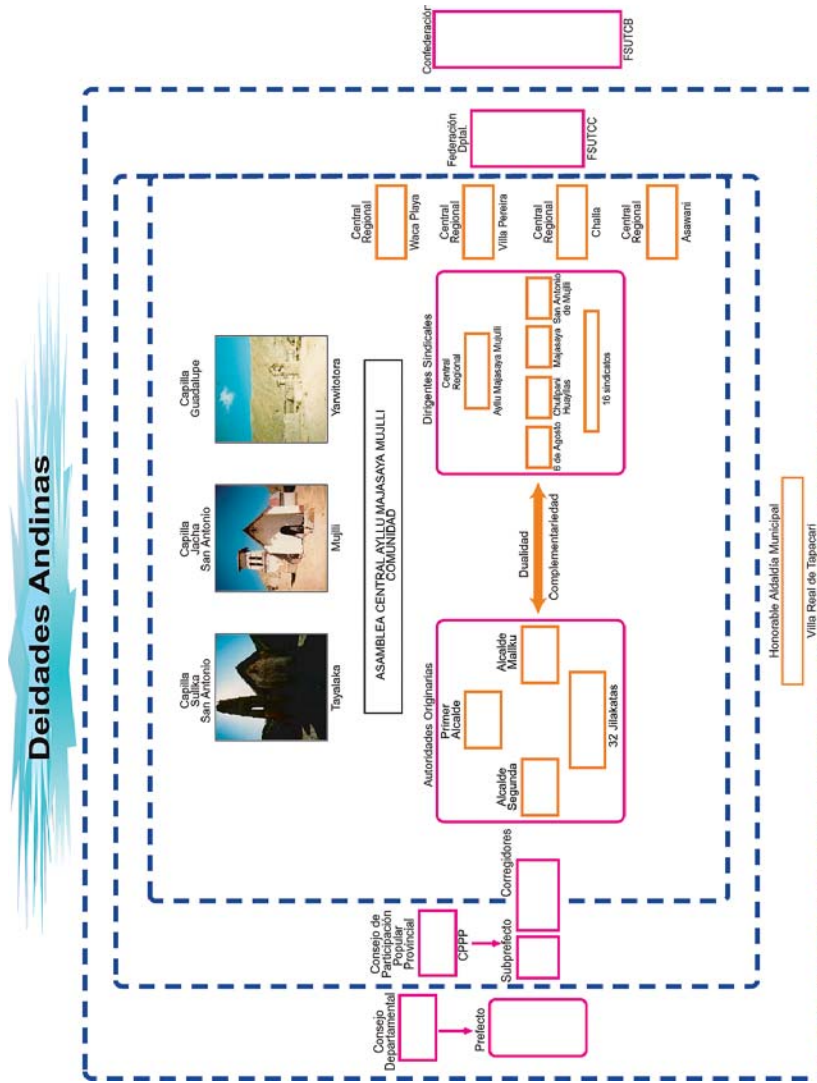
7. Antagonismo o complementariedad entre las autoridades originarias, los dirigentes sindicales con el gobierno municipal y el gobierno provincial en el ordenamiento territorial

A manera de conclusión, en este subtítulo, intentaremos demostrar el grado de complementariedad o antagonismo que existe en las relaciones y acciones de los dirigentes sindicales y autoridades originarias con el gobierno municipal y el gobierno provincial en el supuesto de que una mayor complementariedad y reciprocidad, permitirá cumplir más fielmente los mandatos de las organizaciones de base o los actores locales, en la perspectiva de coadyuvar a su propio desarrollo y redistribuir sus tierras y recursos naturales en forma más equitativa.

Esta complementariedad o antagonismo que se pueda dar entre autoridades estatales y municipales con las autoridades originarias y dirigentes sindicales se puede expresar a través de la estructura organizativa del ayllu Majasaya Mujlli que determina finalmente la organización de la producción y el ordenamiento territorial. (figura 13)

Desde la perspectiva del actor local, el reordenamiento territorial implica un encuentro (un tinku) y una confrontación (chajwa) permanente entre los diversos actores sociales donde la familia a través del jefe de familia participa en la toma de decisiones de la comunidad o el ayllu, transfiriendo a las autoridades originarias y/o dirigentes sindicales el poder comunal que es representado ante las autoridades del gobierno municipal y provincial. Cabe resaltar también que en las familias, la complementariedad entre cónyuges es muy visible y se puede demostrar por el rol compartido asumido por los cargos tradicionales y dirigencias sindicales aun-

Figura 13
Estructura orgánica del ayllu Majasya en relación con el gobierno provincial
y municipal de Tapacarí. Año 2000



que en los cargos tradicionales, la participación de la esposa y la familia es más importante, por lo que esta estructura que nace desde las bases se replica también a nivel de las familias de la comunidad, del ayllu y de otros ayllus vecinos a través de las relaciones de parentesco (tema que tocaremos en el siguiente capítulo).

Por tanto, el ordenamiento territorial no puede ser definido y menos aplicado si no se considera los principios y las lógicas existentes en la población campesina e indígena que abarca a más del 50 % de la población nacional. Las leyes, normas y decretos planteados desde las estructuras del Estado o el municipio deben considerar los principios, las lógicas y las estrategias que todavía hoy se mantienen vigentes en muchas comunidades de los Andes, para no cometer los errores que se dieron en las leyes de reforma agraria donde se obvió por completo la lógica y estrategia ancestral de la complementariedad ecosimbiótica y el principio comunitario en el uso y acceso a la tierra.

En la comunidad o ayllu, existe una clara complementariedad entre las funciones de los sindicatos, subcentrales y centrales campesinas con las autoridades originarias. Las autoridades originarias cumplen un rol fundamental en la organización de la producción y en la reproducción simbólica del territorio a través de los rituales y valores culturales. El sindicalismo ha asumido un rol intermediario entre los intereses comunitarios y los del Estado al representar a las organizaciones de base ante los municipios y las diferentes reparticiones del gobierno provincial, departamental y nacional.

Por tanto, entre el sindicalismo y las autoridades originarias no existe el antagonismo ni la dualidad como tal, pues se parte del supuesto único de que todo lo que nos dan dios, la pachamama y la naturaleza, incluso los desastres naturales y las crisis sociales y económicas, deben ser asumidos y subsumidos al principio comunitario, la reciprocidad, la redistribución y la complementariedad ecosimbiótica en territorios continuos y discontinuos.

En el caso de los dirigentes sindicales el aprendizaje que obtengan es fundamental para transmitirlos a las bases, lo que implica un contacto directo y permanente con las comunidades, aunque el tiempo de un año de gestión resulta ser muy corto ante un sistema de organización y funcio-

nes en permanente cambio por estar relacionados con el gobierno boliviano y las políticas nacionales e internacionales que son muy dinámicas.

Posiblemente la experiencia de los dirigentes sindicales en el futuro pueda retomar los principios del sistema de cargos de las autoridades originarias; la otra posibilidad que es de más corto plazo (que en realidad ya es un hecho con el caso del actual presidente del consejo municipal), es que estos dirigentes sean promocionados para insertarse en los gobiernos municipales u otras funciones de la estructura estatal. El riesgo en este segundo caso es que la reducción o pérdida del contacto con las bases y el cambio del contexto con el que se trabaja e involucra pueda influir en el cambio de percepción de la realidad hasta separarlo totalmente de la relación con su comunidad.

Por eso, el rol de los dirigentes sindicales para entender y negociar las propuestas externas y aprender “esa otra lógica”, los hace imprescindibles para que la comunidad pueda afrontar los nuevos desafíos, leyes y propuestas de desarrollo que se plantea desde el Estado boliviano. Por otro lado, los roles de las autoridades originarias visibles (alcaldes de campo y jilakatas) y las autoridades o guías espirituales que generalmente no se muestran al exterior (yatiris, jampiris, laikas), son fundamentales para la reproducción de la vida biológica y social a través del ritual, que permite finalmente la conexión con la naturaleza, el cosmos y las deidades.

En un análisis de 13 historias de vida de campesinos del ayllu Majasaya Mujlli Rist (2001: 313) pudo demostrar que la complementariedad de los sistemas organizativos es parte del camino de los cargos o taki que los jefes de familia junto a sus familiares cumplen a lo largo de su vida: cada persona a cumplido cargos que corresponden tanto al camino ancestral o tradicional como al sindical.

Al ser el gobierno municipal y el gobierno provincial (a los que denominaremos como actores externos) parte de una lógica diferente en su estructura organizativa y en la gestión de los recursos naturales y del territorio, es natural que existan incompetencias y contradicciones con los planteamientos de las organizaciones de base representadas por sus autoridades originarias y dirigentes sindicales, aspectos que implican permanentes negociaciones.

En el ayllu Majasaya Mujlli, la alta capacidad de aprendizaje de la lógica de los actores externos y la habilidad negociadora adquirida en su

relación con diferentes instituciones de desarrollo, investigación y formación, han incidido en elevar su autoestima a partir de un proceso de revalorización de la cultura y de sus saberes, donde AGRUCO ha tenido un rol muy importante. En tal sentido, la relación con el municipio de Tapacarí, el gobierno provincial y otros actores externos, ha sido satisfactoria porque aprovecha todas las propuestas y proyectos, adaptándolos a su propia lógica.

A nivel del ayllu mayor o cantón Challa, la complementariedad de las autoridades y dirigentes no es fácilmente visible, aunque en los momentos de crisis o necesidad de reivindicar ciertos derechos ante los gobiernos municipales, provinciales o nacionales, la posición unívoca del campesinado es muy clara, especialmente cuando se trata de leyes o políticas en las que sus capacidades para tomar decisiones son limitadas, pues se alían en torno al movimiento campesino boliviano asumiendo algunos de sus miembros cargos dirigenciales con pleno apoyo de las bases. Un ejemplo de estos compromisos y acciones ha sido la activa participación en las marchas de abril y septiembre del 2000 que casi han paralizado el país.

La existencia de complementariedad o antagonismo entre dirigentes sindicales, autoridades originarias y autoridades municipales y gubernamentales, es más difícil identificarla por el ámbito más amplio en el que se mueven los segundos. Por otro lado, existe una serie de factores que pueden influir para que se dé una mayor complementariedad y menor antagonismo en sus relaciones que a raíz de las leyes de participación popular y otras, son imprescindibles para el desarrollo regional y la recreación de la vida.

Un factor fundamental para que se de una mayor complementariedad es que las autoridades del gobierno municipal y provincial salgan de las bases y hayan cumplido los cargos instituidos por las organizaciones campesinas. Este hecho permitiría manejar mejor el conflicto con la lógica insertada a través de las leyes. En el ayllu Majasaya Mujlli y en Tapacarí, ya se han dado algunos casos que deben ser analizados.

Por la importante función que cumplen todavía las autoridades originarias y el ayllu en varias regiones del país y por la presencia de otras formas y lógicas de organización como es el sindicalismo, el gobierno municipal y el gobierno provincial y nacional, concluimos que la comple-

mentariedad debe partir desde la concepción de lo comunitario, evitando las tendencias individualistas que distorsionan los objetivos fundamentales, lo que no implica respetar y comprender en su amplia magnitud el rol polifacético de los líderes campesinos e indígenas que muchas veces se acomodan y acomodaron a las coyunturas que cada microregión o territorio étnico tiene, buscando un espacio-tiempo sagrados donde reproducirse de la mejor manera.

Desde la época preincaica, “El culto de las wakas o lugares sagrados, a menudo confundidas con las cumbres, manifiestan la perduración de extensas solidaridades étnicas. En el territorio Visisa por ejemplo (cerca de Porco), se descubrió una waka con cinco ídolos (llamados con nombres de cerros), adonde “acudían en romería desde Cochabamba y todo el distrito Charcas, Caracas, Yamparaes y Chichas e Soras e Visisas y Asanaques y Carangas y Chuyes” (Saignes 1987:157, 187). El recuerdo de estos hechos y de sus dimensiones mágico religiosas, sirvió para reforzar la identificación comunitaria y para recrear las diferentes formas de manifestación que muchas veces son desconocidos y que han permitido la cohesión étnico-territorial, regional o macroregional que se ha mantenido hasta hoy en términos de la concepción de los territorios continuos y discontinuos.

Lo importante será la búsqueda del diálogo y la concertación entre las dos visiones y culturas a partir del respeto mutuo. Por tanto, las autoridades originarias y sindicales en la actualidad, deben continuar propiciando el diálogo abierto en una perspectiva de interculturalidad, analizando sus funciones como parte de un mandato comunitario, donde su rol es parte de las decisiones comunitarias que siguen una lógica de reciprocidad y solidaridad intra e interétnica con profundas características espirituales-religiosas, aspectos que no se consideran ni se entienden todavía en su cabalidad, en el sistema oficial del Estado boliviano.

Por ello, el rol individual de las autoridades en sus diferentes niveles deben ser minimizadas ya que simplemente deben ser consideradas como un instrumento más para cumplir lo que la comunidad quiere y plantea a las dirigencias sindicales, las autoridades municipales y gubernamentales, autoridades originarias y líderes espirituales (consejos de ancianos), estos últimos muchas veces son marginadas de las discusiones y decisiones.

Relaciones de parentesco, espacios socio-económicos y espacios-tiempos sagrados en la complementariedad ecosimbiótica de Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli

Para el análisis y definición de los espacios socioeconómicos y los espacio-tiempo sagrados ha sido necesario precisar los grupos étnicos y las zonas simbióticas de los Andes Bolivianos con énfasis en el proceso histórico geográfico de Cochabamba, Tapacarí, Challa y Majasaya Mujlli, considerando la organización política administrativa de la colonia española, la nueva república de Bolivia, las formas de organización local y los sistemas de cargos que han existido y existen en el ayllu.

La relación de la sociedad con la naturaleza estaba basada en las relaciones del parentesco sanguíneo y espiritual, conformando lo que se ha denominado como ayllu, término utilizado muchas veces como un sinónimo de parcialidad, pueblo o comunidad, dejando ver claramente la versatilidad de su uso. El ayllu, tomado como unidad de análisis en el presente trabajo, tiene fundamental importancia por su relación con los conceptos de territorialidad, espacios socioeconómicos o espacios y tiempos sagrados, que son tema de estudio en este capítulo.

Las relaciones de parentesco sanguíneo y espiritual basadas en el rol de la familia, han tenido influencia en la reproducción de los principios comunitarios y de complementariedad ecosimbiótica y han sido funda-

mentales para la definición de los espacios socioeconómicos y espacios-tiempos sagrados que a continuación desarrollamos.

1. El rol de la familia y las relaciones de parentesco en la complementariedad ecosimbiótica

Las relaciones de parentesco sanguíneo y espiritual que se da intra y extra ayllu, basadas en el rol de la familia y la mujer, son responsables de hacer circular y transferir el flujo de la energía, la sangre y la vida a través del territorio considerado como viviente y que tiene forma de llama (*Lama glama*).

La necesidad de una permanente cooperación para enfrentar las condiciones bioclimáticas y fisiográficas propias de los ecosistemas de montañas, ha hecho de que las familias mujllenses extiendan sus relaciones de parentesco sanguíneas recreadas en el matrimonio a otras relaciones como el compadrazgo, a los que se consideran como parientes espirituales.

En el ayllu Majasaya Mujlli el parentesco sanguíneo y espiritual se construye a través de la amistad, del cariño y del respeto mutuo, permitiendo un nivel de cooperación y solidaridad con importantes connotaciones espirituales que amplían los límites del grupo de parentesco para incluir ayllus mayores, o en su caso reestructurarlos en función de cómo se comportan la naturaleza (sequías, inundaciones, epidemias) y las sociedades locales y externas.

En tal sentido, hemos partido del supuesto de que son las relaciones de parentesco las que coadyuvan y permiten mantener el acceso de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli a territorios continuos y discontinuos, sean estos nuevos y antiguos, determinando a través del principio y decisión comunitaria el ordenamiento territorial. El principio comunitario vigente y fortalecido da origen a la ecosimbiosis interzonal como base de la organización de la producción.

El acceso a otras zonas simbióticas o más bien a espacios socioeconómicos dentro y fuera del territorio del ayllu y de la región, es una estrategia prehispánica que ha permitido hasta hoy el acceso a territorios (continuo o discontinuo), recursos naturales, alimentos para el cuerpo y el alma,

conocimientos y nuevas relaciones sociales, que tienen que ver con las características intrínsecas de cada familia en su toma de decisiones¹.

1.1. Familia, matrimonio en la complementariedad ecosimbiótica familiar

Como en muchas sociedades del mundo, la familia sigue jugando un rol fundamental en la reproducción biológica y social de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli y es la institución que permite mantener la cohesión social y la identidad cultural al interior de las comunidades.

La familia Mujllense que es el núcleo de la sociedad a través del cual se reproduce la vida, se ha caracterizado por mantener en su seno los valores morales basados en la reciprocidad y redistribución en torno a un complejo sistema de relacionamiento con la sociedad, la naturaleza, las deidades y el cosmos. Son a través de rituales familiares y comunales que se cohesionan simbólicamente las relaciones de pareja, con los hijos, padres, hermanos, parientes sanguíneos y espirituales, y otros.

A diferencia de las culturas de occidente, la relación de pareja (hombre-mujer) no nace simplemente de una atracción física y una complementariedad de caracteres. Las entrevistas realizadas nos permiten concluir que las relaciones conyugales nacen de principios de complementariedad ecosimbiótica que tiene que ver con varios factores como la situación socioeconómica familiar de cada cónyuge. Por ejemplo, si es hija única o son hijas mujeres en edad de casarse en la familia, se preferirá como cónyuge a un hombre trabajador que no necesariamente tenga acceso a tierras. Por otro lado, es fundamental cuidar que no se tenga una relación de parentesco sanguíneo cercano, aunque sí se prioriza la unión de parejas en las que las familias hayan tenido algún parentesco espiritual.

1 Para este capítulo hemos realizado 40 entrevistas no estructuradas y 29 árboles genealógicos de familias de las bases y de las familias de exautoridades originarias. Estos árboles genealógicos y las entrevistas no estructuradas, han sido discutidas y validadas con los jefes de familia y contrarrestados con las listas de afiliados de los 16 sindicatos, en el que se ha considerado los nombres y los lugares de origen del marido y la mujer (anexo2), información que nos ha permitido ver los nexos de las relaciones de parentesco a nivel intra y extraayllu.

En tal caso, la situación socioeconómica familiar o la tenencia de bienes materiales no son determinantes al momento de constituirse una nueva pareja, es decir que no se concertan por ejemplo, los matrimonios entre hijos de familias ricas o pobres, sino es más bien en función de la complementariedad ecosimbiótica (social y espiritual) que pueda existir entre familias.

Una vez definidos algunos criterios de selección del cónyuge que tienen que ver con los "intereses familiares y comunitarios" recién se ven los atributos individuales en los que se valora la capacidad de las personas de dar a los demás (el principio del don), ya que este es un signo de que la persona dedicará su vida a los hijos, al marido o a la mujer, a la familia, a la comunidad y al ayllu. No es un criterio importante la riqueza material de los cónyuges.

Finalmente, la elección del cónyuge pasa por la consulta con los dioses (apus, achachilas, vírgenes) a través de la intervención del yatiri de la comunidad o de un pariente que sabe leer en coca². Esta tradición andina a la que se recurre en diferentes momentos importantes de la vida de las familias es determinante para tomar la decisión final, etapa impulsada por los abuelos o tíos abuelos de los futuros cónyuges.

Los árboles genealógicos realizados han demostrado el entramado y amplio tejido de parientes a que accede una nueva pareja de cónyuges. La constitución de la nueva familia, no parte de un compromiso legal (matrimonio civil en el derecho positivo) ni tampoco de una ceremonia pública religiosa (matrimonio religioso: católico o cristianos), pero sí se realiza una serie de actividades que tienen una profunda connotación espiritual y social al que denominamos tantasiña en aymara o sirwiñakuy en quechua. La tantasiña o sirwiñakuy sigue un largo proceso de coqueteo y reconoci-

2 En los Andes bolivianos es muy común recurrir a los yatiris o callaguayas que son los guías espirituales y sabios que tienen el don de ver el futuro a través de las hojas de coca. Cualquier decisión que es considerada de suma importancia para la familia o la comunidad, se acostumbra recurrir a estos sabios para que aconsejen el camino a seguir. En relación a la elección del cónyuge y la conformación de la familia, recomendamos el libro de Jiménez (1995). *Rituales de vida en la Cosmovisión Andina*. Secretario Rural Perú-Bolivia/CID, La Paz-Bolivia. Págs. 140.

miento de la pareja hasta llegar a la etapa final que concluye con la unión de la pareja a través del “robo de la mujer por el hombre” y el posterior pedido de la familia del hombre a la familia de la mujer para que acepte la unión de la pareja.

Después de la unión de los cónyuges, la nueva familia experimenta esta etapa buscando la complementariedad de caracteres y espíritus, a lo que se ha llamado *tantasita*³ o *churisita* que pone a prueba ante la comunidad su capacidad para demostrar que ya son adultos. En los primeros años generalmente se vive en la casa de los padres del varón y todavía se comparten las tierras, los animales y otras actividades. Después de algunos años (que puede variar entre uno a seis años o más), la familia que ha pasado la prueba de convivencia con la familia (especialmente del varón) y con la comunidad, puede construir su primera vivienda en un terreno cedido por los padres y que generalmente esta cerca de la vivienda paterna; también empieza a tener acceso a las parcelas de cultivos y a los rebaños que puedan corresponderle por dotación de la familia o la comunidad.

En esta etapa que se ha denominado en AGRUCO (con fines de investigación) como de estructuración de la familia, puede venir el matrimonio civil y/o religioso, en el que se debe demostrar a la comunidad que la pareja a sido capaz de conformar una familia dentro de los principios comunitarios y que ya puede redistribuir sus recursos acumulados con la comunidad a través de la fiesta del matrimonio religioso, fiesta en la que se ofrece abundante comida y bebida a todo la comunidad y que puede durar hasta tres días continuos.

En tal caso, empieza la etapa de consolidación o expansión, pues la familia crece y logra su autonomía de la familia paterna y empieza a asumir los diversos cargos que la comunidad le plantea. En esta etapa la familia busca su expansión territorial y social a través del acceso a otros espa-

3 Sobre el *tantasita* o *churisita* o *sirwiñaquy*, existen varias publicaciones que mantiene su actualidad para los Andes bolivianos en el que cabe destacar el artículo de Albo y Mamani (1980). *Esposos, Suegros y Padrinos entre los Aymaras*. En: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Editado por Mayer y Bolton. Pontificia Universidad Católica del Perú. 283-326 pp.

cios socioeconómicos y entra en un proceso intensivo de producción en el que la mano de obra familiar es fundamental y donde las relaciones de parentesco deben permitir alianzas y cooperación recíproca que tiene diversas características y formas, denominadas ayni, minka, humaraqa⁴.

En el momento en que los hijos empiezan a buscar pareja y conformar una nueva familia podemos decir que empieza una nueva etapa que la denominamos como de desestructuración o contracción familiar, hasta volver como al inicio, es decir cerrar el ciclo de vida familiar.

También se ha podido comprobar que el divorcio o la separación de parejas o matrimonios no es algo normal en las familias del ayllu, seguramente porque la tantasiña es también una etapa de prueba de convivencia entre la pareja, lo que involucra la búsqueda de complementariedad de caracteres, de sexualidad y de espiritualidad. Si la prueba fracasara, las parejas se separan como si nada hubiera pasado, es decir que la comunidad no toma ninguna acción y menos critica a las parejas separadas, siendo ellos considerados otra vez como solteros y plenamente capacitados moral, física, social y espiritualmente para conformar una nueva familia.

A través de los árboles genealógicos elaborados también hemos encontrado un rasgo que nos parece muy característico de las relaciones de parentesco sanguíneo en la conformación de las parejas y matrimonios del ayllu y que no aparece en la literatura revisada sobre el parentesco en los Andes. Hemos visto que cuando el marido fallece en la etapa de estructuración y existe un hermano menor o mayor sin cónyuge, éste generalmente asume el rol de padre de familia y marido sin muchos preámbulos.

4 Sobre las diversas formas de cooperación recíproca en los Andes se ha escrito mucho. Un trabajo que ha estudiado el ayni a mucha profundidad es el de Torrico (1995:213) "Manejo del tiempo y del espacio para el cultivo de papa en la organización de la producción agrícola de la Comunidad Chullina; departamento de La Paz. Tesis Presentada a: UMSS. FCAPF y V Martín Cárdenas para optar el grado de Ingeniero Agrónomo. Cochabamba, Bolivia. En este trabajo se concluye que el ayni no es simplemente un intercambio de trabajo por trabajo, sino tiene connotaciones espirituales de dar y recibir el espíritu y que incluso se lo utiliza en actividades deportivas. Existen varias publicaciones realizadas por AGRUCO como el de Rist y San Martín (1992) donde se definen el ayni, la minka y la humaraqa en forma muy precisa, relacionándolo con la organización de la producción.

La explicación que hemos recibido de varios comunarios al respecto, es que esto se da para precautelar la seguridad de los hijos del hermano y de la mujer que ha quedado viuda, en una etapa de estructuración que dificulta seguir el ciclo de vida familiar normal. El hermano del cónyuge fallecido garantizará el bienestar material y espiritual de los hijos y la mujer porque los une una relación de parentesco sanguíneo, lo que implica un mayor compromiso. Pero por otro lado, creemos que con esta costumbre, la comunidad intenta precautelar el importante rol que la mujer ha tenido en el acceso a la tierra y a los recursos naturales.

1.2. El rol de la mujer en la complementariedad ecosimbiótica y en el acceso a la tierra

El análisis realizado en los niveles intra y extra-ayllu, partiendo de un censo realizado a cada familia sobre los orígenes de los cónyuges (anexo 2), se ha demostrado claramente que es la mujer casi siempre la que procede de otra comunidad, ayllu o microregión porque no accede a la tierra en su lugar de origen. El hombre en un 85 % permanece en la comunidad de origen o migra temporalmente, accediendo a través de la herencia familiar o la dotación comunal a una superficie de tierra.

Esta antigua característica andina ha permitido a las familias del ayllu, a raíz de la mejora de las comunicaciones y medios de transporte, acceder a zonas simbióticas en territorios continuos o discontinuos más lejanos aunque las condiciones para las mujeres no siempre son favorables, especialmente cuando estos movimientos son hacia las ciudades donde realizan trabajos de servidumbre.

El hecho de que las mujeres no tengan derecho a la tierra puede parecer como un sistema de injusticia, pero las normas y regulaciones consuetudinarias en el ayllu tienen una respuesta lógica que beneficia a toda la comunidad, si consideramos a la ecosimbiosis como una estrategia de desarrollo sostenible. Con el siguiente testimonio podemos aclarar más esta situación

Don Alejandro Poma, exautoridad de la comunidad de Japo nos decía al respecto: "Desde mis antepasados, hemos tenido parientes en todo el ayllu. Mi madre era de Uyuni Patata (Mujlli Huayllas), mi abuela era de



Foto 2. Don Luis Cruz de la Comunidad de Japo, intercambiando quesos de ovinos por maíz con Dña. Mercedes de la comunidad de Linde, subcentral Partilibre en un viaje a la zona simbiótica de Ayopaya



Foto 3. Vista panorámica de la feria semanal de Japo-ayllu Majasaya Mujlli

Huaylla Tambo y su mama de mi abuela era de Challa Arriba. Mi primera mujer que murió hace varios años era de Jacha Pampa y la actual es de Japo. Las mujeres siempre han venido de otras comunidades pero nos han hecho querer a sus familiares y sus lugares, por eso yo conozco bien todo Challa y tengo parientes y compadres, además porque mi padre viajaba mucho para cambiar productos. Yo he seguido esos pasos y me reconozco con todos, pero ahora último entre parientes ya no queremos reconocernos. Por eso me gusta este árbol para mostrar a mis hijos”.

Don Alejo continua diciendo que: “Las mujeres nunca han tenido herencia de tierras porque si no ya no alcanzaba para nadie y no tendríamos posibilidades de tener tierras en otros lados. Por ejemplo, una de mis hijas se ha casado con un campesino de Chiquiruyo, provincia de Arque; esa zona que no es muy lejos, es más caliente que Japo y da bien el trigo. Con mis compadres que son mis consuegros, yo puedo ganarme trigo que no da aquí cuando me minkeo o a veces nos da en compañía un pedacito de tierra. Ellos también saben mandar sus animales para que se los cuidemos y se alimenten mejor cuando allí esta muy seco y a cambio nos regalan algo siempre (puede ser una cría de oveja y llama o trigo). A mi hija para que se vaya con su marido, después de que han venido a rogarse y humillarse para que aceptemos su matrimonio, le hemos mandado con mucha ropa, phúllus (camas gruesas hechas de lana de oveja, o llama), además le hemos dado su rebañito que ha criado desde niña. Ella con su marido siempre viene o nosotros vamos, trayendo y llevando cositas o para ayudarnos en el trabajo o simplemente para contarnos sobre el clima o lo nuevo que han aprendido”.

Esta entrevista, nos demuestra el fundamental rol que tiene la mujer en la permanencia de la ecosimbiosis interzonal que ha evitado en estas zonas los problemas del minifundio que se han dado en los valles, además se ha ampliado las alianzas con otros ayllus y comunidades asegurando el acceso a alimentos que le permiten complementar su canasta familiar con productos de otros pisos ecológicos y altitudinales.

En el testimonio de don Alejo, también se puede percibir una característica muy andina, que es el de la permanente movilidad de la mujer hacia el territorio o comunidad del marido y del marido a otros pisos ecológicos, incluso a otros departamentos del país y a veces al exterior. En

tales casos, la mujer asumirá el rol de mantener el nexo principal con la comunidad de origen de la familia patriarcal (la comunidad del marido), ya que el marido estará en permanente actividad y movimiento a través de las multiactividades y la residencia múltiple.

2. El compadrazgo y la espiritualidad en la complementariedad ecosimbiótica

Durante la presente investigación, hemos sido observadores y partícipes activos en el nombramiento de compadres y padrinos y en los actos rituales más importantes en la vida cotidiana de los comunarios. Por ejemplo, el nombramiento de padrinos de bautizo de una niña o niño que es un ritual católico, tiene una fuerte connotación ético religiosa, pues surge a partir del cariño donde cada acto de dar implica energía vital intercambiada, trascendiendo los términos puramente materiales o de interés económico.

Don Eusebio, comunario de Japo, indica que “el compadrerío es algo muy serio, se nombra a la persona con la que hemos logrado congeniar y vemos sus bondades para que le transmita al ahijado, porque de su sangre le ha de gotear en el momento que se hecha el agua bendita en la iglesia. Esto siempre vemos desde mucho tiempo antes y algunos ven hasta en coca; la decisión se hace con la mujer ya que el padrino es como otro padre más, si faltamos nosotros, tiene el ahijado a sus padrinos, a los que debe respetar y servir en todo lo que este les pida”.

Otro caso de las relaciones de parentesco espiritual entre comunarios y con comerciantes o amigos de otras microregiones es el acto ritual llamado “uma rutucu” que consiste en el corte del cabello de vientre de un niño o niña que se realiza al cumplimiento del año o dos años de edad y consiste en que el padrino debe propiciar el acto cortando pedazos de cabello del niño, al que se unen los demás asistentes. Cada pedazo significa una ofrenda de reconocimiento, cariño y amistad que el padrino deja para que el niño pueda seguir su camino en la vida. El padrino puede regalar animales domésticos, ropa o dinero es muy típico que se regalen ovejas que conformarán el primer rebaño que debe cuidar el niño hasta que sea adulto y

forme una nueva familia, ya que en ese momento se llevará el rebaño acrecentado que le regaló el padrino de una rutucu en su infancia. Los demás participantes también hacen llegar su ofrenda de acuerdo a su cariño y sus posibilidades.

El bautizo cristiano y el uma rutucu muchas veces se realizan conjuntamente y tienen una connotación similar porque es un ritual de iniciación de un estado de vida de la persona, pues dicen que antes de este ritual, el niño todavía no es gente, es un angelito. El uma rutucu es un ritual muy común en comunidades campesinas de los Andes y en ciudades intermedias de donde generalmente son originarios los comerciantes, haciendo que surja una instancia de diálogo intercultural entre comerciantes y comunarios, aparentemente en dos posiciones y visiones diferentes de la realidad.

A través de estas relaciones de parentesco espiritual, se amplían las alianzas estratégicas y se accede a otros territorios continuos y discontinuos que complementan a los ya existentes. Este acceso puede ser temporal o permanente y puede ser una parcela o una feria campesina o urbana; lo importante está en que este acceso es sacralizado a través de rituales como la challada o la koadá, a los que ya hicimos alusión anteriormente.

El parentesco espiritual extra ayllu es muy raro y se limita a personas que tienen presencia casi permanente en el ayllu (profesores, técnicos de instituciones, comerciantes que asisten a ferias). El parentesco sanguíneo a través del matrimonio o el tantasiña se concentra en el ayllu Máximo Challa pero ha mantenido las relaciones precoloniales con los valles de Ayopaya a través del compadrerío y en muy pocos casos se han dado matrimonios entre vallunos y Challeños.

Las complejas relaciones sociales de los comunarios del ayllu Majaya Mujlli, que han tenido un proceso histórico diferente a los ayllus del Norte de Potosí por su cercanía a los valles de Cochabamba y zona intermedia con el altiplano orureño y paceño, (donde el desarrollo de la minería ha tenido fundamental importancia), han mantenido una autosuficiencia parcial y una alta capacidad de negociación con las propuestas externas de desarrollo y las políticas estatales debido a su elevada autoestima.

Sin duda, a través de las relaciones de parentesco concertadas por el matrimonio o por el compadrerío (padrinazgos de bautizos, matrimonios,

uma rutuco y otros), se ha mantenido el acceso a tierras continuas y discontinuas y a los recursos naturales, cubriendo parte de sus necesidades que serán complementadas por la inserción laboral en otras actividades, a lo que hemos denominado como multiactividades y que da origen a otra característica de la vida cotidiana y del uso del espacio que es la múltiple residencia.

3. Residencia múltiple, multiactividades familiares y dispersión de la población en la complementariedad ecosimbiótica interzonal

Los movimientos poblacionales que los demógrafos y sociólogos han denominado migraciones temporales o permanentes, nos lleva a concluir que los comunarios del ayllu no tienen una residencia fija como en las ciudades o en otras culturas sino una múltiple residencia que es originada por las múltiples actividades que pueden realizar en su vida, determinada en parte por las características del ecosistema de montañas andino.

La residencia múltiple y la participación y realización de muchas actividades durante la vida cotidiana familiar, son algunas de las características que se han mantenido en el ayllu Majasaya Mujlli a través del tiempo, lo que ha permitido continuar con el acceso a otras zonas simbióticas para buscar su seguridad alimentaria y seguridad de vida.

Estas características se dan tanto al interior como al exterior del ayllu. Es decir que dentro de la comunidad y del ayllu, una familia puede haber cambiado su residencia varias veces y realizado un sin fin de actividades. Sin embargo, la actividad económica principal es la agricultura y la ganadería, ocupándose en ellas tanto los cónyuges como los hijos, incluso niños y niñas de hasta 7 años que ya tienen un rol asignado en las actividades domésticas y productivas, tal como se puede ver en el cuadro 20.

La artesanía es también otra actividad importante tanto para hombres como mujeres, principalmente en lo que refiere a la confección de prendas de vestir que en muchos casos comercializan en las ferias regionales. Por otro lado, los hombres generalmente entre 15 y 50 años, realizan todo tipo de actividades no agrícolas intercambiando su mano de obra en poblaciones urbanas u otros pisos ecológicos (como el valle) por dinero o por productos.

Cuadro 20
Multiactividad familiar en el ayllu Majasaya Mujlli

Actividades	Padre	Madre	Hijos mayores a 7 años	
			Varones	Mujeres
INTRAAYLLU				
Agricultura	+++++	+++++	+++++	++++
Preparación tierras	++++	-	+	-
Siembra	++	++	+	+
Labores Culturales	+++	-	++	-
Cosecha	+++	+++	++	++
Post-cosecha	+++	++	+	+
Comercialización	++	+	-	-
Ganadería	+++++	+++++	++++	+++++
Pastoreo	+	++++	+++	++++
Cuidado y sanidad	+++	+++	-	+
Esquila, ordeño	+	+++	+	++
Transformación	-	+++	-	+
Comercialización	++	++	-	-
Domésticas	+++++	+++++	++++	+++++
Culinaria	+	++++	-	++
Limpieza	-	+++	-	++
Cuidado de niños	-	++	+	++
Confección de ropa	++	+	+	+
Artesanía	+	+++	-	++
Recojo agua y leña	+	+	+	++
Relaciones sociales	++	++	-	-
Construcciones	+++	-	++	-
EXTRAAYLLU				
Varios	+++++	+++++	+++++	++++
Venta de trabajo	+++	-	++	++
(campo-ciudad)	++++	+	++	+
Comercio	++	++	++	+
Trueque de productos	+	++	-	+
Asistencia reuniones	+++	+	+	-
Capacitación	++	-	+	-

Fuente: AGRUCO (2000). Diagnóstico participativo del ayllu Majasaya Mujlli. Cochabamba-Bolivia.

Ref: (+); 1 a 3 = Menor actividad; 4 a 8 = Actividad Regular; 9 a 18 = Mayor Actividad.

Hace algunos años, algunas familias especialmente del sindicato de Japo, se dedican a la explotación de los yacimientos de piedra laja que existe en algunos lugares del ayllu, otros además utilizan estas piedras para la fabricación de batanes (piedras labradas que sirven para moler o triturar granos o condimentos de cocina)

Don Luis Cruz, casado con 4 hijos y comunario de Japo, nos cuenta sobre las múltiples actividades que realizó durante sus 50 años de edad y en las diferentes zonas ecosimbióticas que vivió. Él recuerda que parte de su vida paso en las tierras del valle de Ayopaya realizando diversas actividades como albañilería, haciendo adobes y casas campesinas, o visitas esporádicas para cambiar productos por productos, o como músico de banda contratado por los prestes o pasantes en las festividades de Morochata; este oficio lo llevó también a Oruro varias veces en una banda que estaba conformada por varios campesinos de la puna de Tapacarí y de otras regiones. En otras etapas de su vida, vivió en la ciudad de Oruro como panadero, otras veces trabajó moliendo choclo (maíz tierno) para la elaboración de humintas⁵.

Por otro lado, don Luis Cruz demuestra también la amplia adaptabilidad a condiciones climáticas muy diferentes a las de su lugar de origen, pues vivió tres años en el Chapare (zona tropical productora de coca del departamento de Cochabamba que se encuentra a unos 300 Km. de distancia de Japo y a una altitud de 1500 m.s.n.m. y una temperatura promedio de 25 °C), en una colonia conformada con otros comunarios de la puna de Tapacarí (8 japeños) que crearon el Sindicato Bolívar, ubicado cerca al parque Isiboro Sécore.

Sin embargo, son las relaciones de parentesco las que permiten y coadyuvan en la capacidad de movilidad de las familias y su rápida adaptabilidad, ya que es a través de los familiares sanguíneos y/o espirituales que se accede a otros territorios continuos o discontinuos.

Don Luis Cruz indica que fue su cuñado, Remigio Paczi (también japeño), que lo animó a ir al Chapare porque había posibilidades de conseguir un chaco (parcela). “Los chacos no eran buenos porque no estaban bien delimitados y el clima era muy duro, además de los mosquitos” recuerda Don Luis; por ello dejaron el Chapare pero antes, lograron el pago de dos mil dólares que el gobierno boliviano ofrecía como parte de la política de reducción de la coca, a los que dejaban de producir. En esta etapa de su vida aprendió a cultivar arroz, yuca y coca, además de conocer y convivir con un clima muy diferente al de su lugar de origen. Aprendió

5 Las humintas son una comida muy típica en los valles de Bolivia; es un tipo de pastel de maíz molido elaborado con queso, manteca, azúcar, canela molida, anís y sal (están envueltas en la chala del mismo maíz).

tecnologías locales de control de las alimañas y mosquitos o como hacer frente a la humedad y el calor.

El cuñado de don Luis, que parece ser un típico “recreador de la simbiosis interzonal”, luego de dejar sus parcelas del Chapare y recibir su paga del Estado boliviano se fue a otra zona en la actual provincia de Tiraque llamada Corani Pampa donde estuvo algunos años; ahora dejó sus terrenos y se fue a vivir al norte del departamento de Santa Cruz. Don Luis menciona que su cuñado vuelve siempre a Japo por lo menos una vez al año trayendo “cositas” para la familia extensiva, ya que su esposa falleció en el Chapare y sus hijos viven con él. A través de Don Remigio es que otras familias del ayllu han empezado a probar suerte en otras zonas del trópico que les permitan complementar su seguridad de vida y alimentaria.

En relación a la residencia múltiple intraayllu, Don Faustino Chambi, que es un comunario de Japo, nos relata lo siguiente: “durante mi vida (tiene aproximadamente unos 37 años) he vivido en dos casas dentro del ayllu. Cuando nací la casa de mis papás era al otro lado y ahora vivo aquí cerca también de mis papás, porque ellos también cambiaron su casa. Generalmente se puede cambiar de lugar porque el agua de la krocha (manantial) que teníamos para tomar se ha secado, o la aynoka que nos va a tocar este año esta muy lejos por varios años, por tanto es mejor hacer otra casa. Otros pueden cambiar más veces porque el lugar que eligieron había sido muy frío o por otras razones. Pero por eso es necesario mirar bien donde va uno a construir su casa. Por eso las casas no tienen que ser muy costosas y mejor si se hacen con los materiales que hay en el lugar, como son los adobes de barro para las paredes y la paja para los techos”

A partir de las entrevistas realizadas a las familias del ayllu se ha podido comprobar que el 90 % de “jefes de familia” (varones), han tenido entre dos a cuatro residencias principales dentro del ayllu Majasaya Mujlli y de dos a tres residencias fuera del ayllu por periodos de un año o más. Por tanto, esta característica es fundamental para mantener y promover la complementariedad ecosimbiótica.

La residencia múltiple y las multiactividades implican una alta capacidad de movilidad de la familia y una rápida adaptabilidad a diferentes condiciones socioeconómicas y ecosistémicas que es una característica intrínseca de los mujllenses basada en su equilibrada relación con la naturaleza, por ende, el

comportamiento del clima influye sustancialmente en su calendario de actividades donde la agricultura se destaca como la base de la economía familiar. El clima influirá también en la decisión de las familias para migrar temporal o permanentemente, pues años que serán muy secos es mejor migrar al valle o trópico porque la producción no será de las mejores en su fría zona de puna.

3.1. La dispersión de la población y los rancheríos en el ordenamiento del territorio

El nuevo ordenamiento socioterritorial que se está dando a raíz de los cambios estructurales del Estado boliviano y que son una de las influencias del proceso de globalización de la economía, puede tener diferentes respuestas en los actores sociales locales (comunarios del ayllu) que se entrelazan con otras posiciones de otros actores sociales externos (Ogs, Ongs, iglesias, otras comunidades o ayllus, municipios, etc.).

Una respuesta de las poblaciones andinas en el reordenamiento socioterritorial local es y ha sido la dispersión y la contracción de la población a lo largo de todo el territorio continuo y discontinuo del ayllu, lo que significa que la dispersión de la población es dinámica, es decir se dispersa y se contrae de acuerdo a las presiones externas y a las necesidades locales de los pobladores, demostrándose claramente esta situación en todo el proceso histórico de las culturas andinas y con especial énfasis a partir de la llegada de los españoles.

Esta característica andina de acceso y uso del territorio se ha tratado de modificar en diferentes épocas de la historia de Los Andes, siendo los intentos más serios los realizados por las leyes dictadas por el Virrey Francisco de Toledo entre 1570-1573. Las reducciones de indios en pueblos destinados para indígenas tenían el objetivo de catequizarlos, y fundamentalmente facilitar los cobros de impuestos y otros tributos que imponía el estado colonial español⁶.

6 En anteriores se ha mostrado que las reducciones dispuestas por las Leyes Toledanas y sus reducidos logros en mantener a la población concentrada en los denominados pueblos de indios han tenido muy poca repercusión en la antigua circunscripción de Tapacarí.

Con la ley de participación popular, aunque posiblemente con otras connotaciones más favorables en la perspectiva de un desarrollo local, se ha planteado una política de concentrar la población dispersa para facilitar al Estado boliviano la ejecución de programas y proyectos de desarrollo y ampliar la población de tributarios para incrementar los ingresos fiscales. Con esta Ley, se hace el mayor intento después de las Leyes Toledanas del siglo XVI de concentrar la población del territorio boliviano, cuyos efectos más directos se vienen dando en el sector rural

A partir del otorgamiento de múltiples responsabilidades a los gobiernos municipales, descentralizando las funciones del gobierno y transfiriendo responsabilidades a todos los actores sociales que habitan el territorio municipal, se intenta hacer un ordenamiento territorial que permita una mayor participación de la población boliviana. Lógicamente, el proceso de aplicación de leyes y los resultados de su ejecución deben ser medidos a largo plazo y el tiempo nos dirá como puede incidir en la vida de las comunidades rurales y cuales son las estrategias de ellos para aprovechar las coyunturas que da el Estado boliviano a través de políticas, programas y proyectos de desarrollo.

En los últimos 50 años de cambios estructurales del Estado boliviano, los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli han formalizado la constitución de los pequeños centros poblados o rancheríos más importantes del territorio continuo en 16 sindicatos-comunidades. Se podría decir que estos, han constituido la base del "nuevo reordenamiento socioterritorial" desde las organizaciones locales como planteamiento a los actores sociales externos (entidades gubernamentales, ONGs, iglesias, universidad, municipios), lo que permitiría "aprovechar" para sí, las pequeñas brechas que le proporciona el medio externo para hacer su desarrollo dentro de su propia lógica e identidad.

Sin embargo, al convertirse algunos de los rancheríos en sindicatos campesinos-comunidades, no se ha modificado la lógica de residencia múltiple por tratarse de un reordenamiento coyuntural como respuesta a las propuestas y políticas de ordenamiento territorial planteadas por el Estado boliviano, aunque existan serios intentos de concentrar la población en un pequeño centro urbano en la comunidad de Japo con algunos servicios como agua potable, luz eléctrica y teléfono público. Una limitante para

concentrar la población es la impresionante dispersión de la población en el territorio continuo del ayllu, aspecto que se puede demostrar por la existencia de 204 rancheríos (cuadro 21).

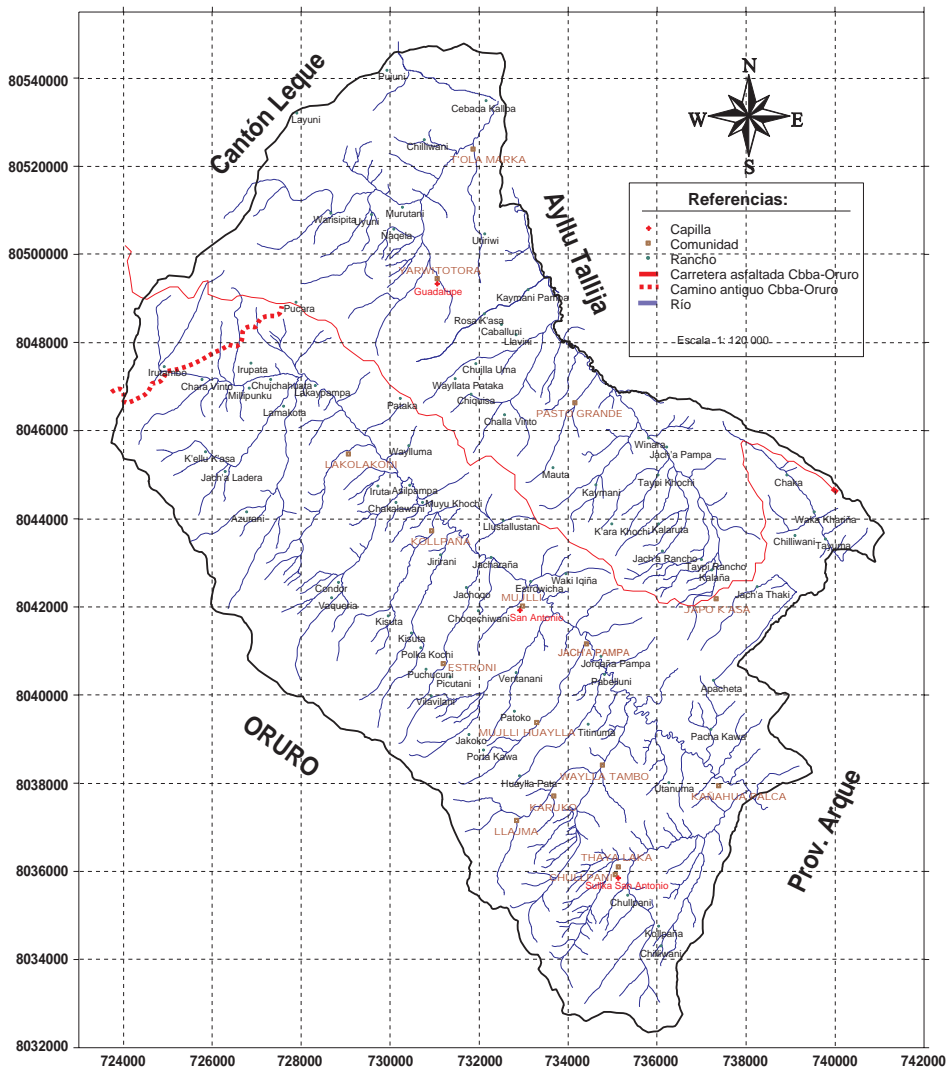
Cuadro 21
Comunidades, número de rancheríos y número de familias
en el ayllu Majasaya Mujlli (año 2000)

Comunidades	N° de Rancheríos	N° de Familias
Jacha Pampa	14	22
Collpañia	23	38
Mujlli Huayllas	18	34
Pasto Grande	18	30
Japo	22	50
Lajma	4	13
Mujlli	12	38
Estroni	5	23
Lakolakoni	27	57
Yarwitotora	19	34
Thola Marca	9	18
Chulpani	6	49
Huayllatambo	10	28
Karaoko	8	15
Tayalaka	4	22
Cañawapalca	5	21
TOTAL	204	492

Fuente: Elaboración propia en base a: AGRUCO (2000). Diagnóstico Participativo del ayllu Majasaya Mujlli Cochabamba-Bolivia.

Cada rancherío de los 204 tiene un nombre en aymara y tiene que ver generalmente con la característica del lugar. En estos rancheríos pueden habitar entre uno a quince familias, siendo entre 3 a 6 familias el rango más general. La distancia más cercana de un rancherío a otro puede variar entre medio kilómetro a seis kilómetros. Lógicamente las comunidades que tienen más población son las que más rancheríos tienen (ver mapa 4).

Mapa 4
Ubicación y dispersión de las capillas, ranchos y sindicatos (año, 2000)



Existe otro argumento de vital importancia para tener una población tan dispersa y que tiene que ver con la dinámica de la naturaleza, el comportamiento del clima y el cosmos, pues los ranchos se van ubicando en función de los cambios climáticos y la dinámica del agua. Por ejemplo, la aparición y desaparición de los ojos de agua o vertientes o el incremento del caudal de los ríos y riachuelos, determinan la ubicación de los ranchos. Pero por otro lado, es muy importante la dinámica y rotación de las aynokas que tiene influencia directa por las variaciones climáticas y la capacidad local de poder predecir el clima, conocimiento que se ha adquirido de generación en generación, siendo las autoridades originarias y los ancianos de la comunidad los que conservan estos saberes.

En resumen, la teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica planteada por Condarco y Murra (1987) es una estrategia mucho más compleja que el del manejo del espacio y ordenamiento territorial y que tiene que ver con la capacidad de recrear el conocimiento sobre predicción climática, lo que implica una relación muy cercana con la naturaleza y el cosmos. Por otro lado, esta capacidad de recrear el conocimiento requiere de una organización social comunal y familiar fortalecida que se da a través de las relaciones de parentesco sanguíneo y espiritual.

Por tanto, la complementariedad vertical ecosimbiótica no es simplemente el acceso físico a diferentes pisos ecológicos, sino es una estrategia en la que los comunarios convierten los espacios físicos-naturales en espacios socioeconómicos que se sacralizan a través de los rituales en base a un calendario festivo-agrícola que dinamiza la vida cotidiana en el ayllu.

Sin embargo, es necesario partir de una definición del tiempo y del espacio que permita acercarnos culturalmente a lo que se plantea desde las comunidades campesinas. Según San Martín (1992:26-27), el espacio y el tiempo en los Andes no es posible separarlas, siendo conjuncionado por el concepto de PACHA en idioma aymara o quechua y que además tiene otras connotaciones que abarcan a la vida social y espiritual. El concepto de Pacha fue elevado a nivel de sacralidad, vinculando la relación de la sociedad con la naturaleza que se plasma en el concepto de pachamama.

La Pachamama conjunciona el espacio y el tiempo mas allá del espacio físico natural o de la simple definición de madre tierra, es pues una realidad viviente con cabeza, cuerpo y pies, que para el caso del ayllu Mayor

Challa tiene forma de llama. Podríamos decir que la pachamama es el espíritu que organiza la relación de la sociedad con la naturaleza como una delicada y al mismo tiempo solidísima construcción de geometría metafísica.

En el Cantón Challa o lo que podríamos denominar como el ayllu mayor Challa, existe todavía la misma concepción sobre tierra y territorio que el que plantea San Martín (1992), estando estrechamente vinculadas con la organización de la producción y el calendario festivo-agrícola, lo que determina una lógica propia en el ordenamiento territorial donde las capillas o torres andinas son los ejes ordenadores.

En muchas regiones de los Andes, la existencia de torres o capillas católicas cuya ubicación ha tenido un origen ancestral por estar ubicados en antiguos cementerios o wacas andinas, son actualmente centros rituales que definen en última instancia la territorialidad basada en los principios comunitarios y de complementariedad ecosimbiótica, como es el caso del ayllu Majasaya Mujlli.

4. Las capillas o torres andinas y las fiestas-ferias en el reordenamiento territorial de Challa y el ayllu Majasaya Mujlli

En el ayllu mayor o cantón Challa, existen hasta hoy tres torres o capillas que han debido determinar en su momento las tres secciones o sectores definidos con sus mojones y límites en la revisita de 1882 realizada por el Dr. Delfín Goitia (expuesto en los capítulos precedentes) y que se ha ratificado en el ordenamiento de lo que es hoy el Cantón Challa.

Estas tres torres o capillas que han dado origen a los tres ayllus menores, han tenido que tener también su influencia en la constitución de la parroquia de San Juan Bautista de Challa y las viceparroquias de Tallija y Mujlli en los siglos XIX y XX⁷. La memoria histórica de los campesinos del ayllu Majasaya Mujlli ratifica también la ubicación y existencia de las tres

⁷ Conocemos a través de la historia que a la llegada de los españoles en 1532, estos habían tomado los lugares sagrados o construcciones importantes como base para la construcción de sus iglesias. En otros casos los destruyeron totalmente.

torres andinas desde tiempos inmemoriales. Estas torres estaban ubicados en lugares donde se hacían las ofrendas a la pachamama, muy cerca siempre de los cementerios o wacas.

Don Donato Cruz, ex-dirigente de la subcentral Majasaya Mujlli y originario de la comunidad de Chullpani nos cuenta que: “Las torres han existido desde nuestros abuelos, incluso antes de la construcción de las capillas de los curas, allí se hacían las ofrendas en esos lugares, pero también habían otros lugares como en el calvario o en el Toro ñuño (una de las montañas más elevadas del ayllu) donde existía una cueva que se conectaba con las otras Torres”.

A través de esta entrevista se ha dejado testimonio de la existencia de tres ayllus de la marka o ayllu Challa que han conformado la geografía viviente que menciona San Martín (1992:15-17). Estos tres ayllus son: Ura Challa (denominada como Urinsaya y que quiere decir la cabeza o los de arriba), Tallija (denominada como Aransaya que quiere decir centro o barriga) y Mujlli (llamada como Majasaya que quiere decir los pies o los de abajo).

Flores (1988: 3 a 5) menciona para los ayllus del cantón Challa, que en 1905 ya existían el ayllu Ura Challa como cabeza y denominada como Patasaya o Aransaya, Tallija es llamada Majasaya o Chaupisaya siendo la barriga o estómago y finalmente Mujlli es Urinsaya o Urasaya, que son los pies; este planteamiento no coincide con los testimonios recogidos de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli sobre la nominación real de cada uno de los tres ayllus. Ellos consideran que Mujlli era Majasaya y que esto quiere decir la barriga o parte central de la llama en el territorio viviente.

Esta contradicción entre el documento de Flores (1988) y las entrevistas de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli, nos hace proponer como hipótesis, la posibilidad de que estas denominaciones pueden ser dinámicas en función del tiempo-espacio, estando relacionadas posiblemente a los cambios climáticos y sociopolíticos que se presenten.

Mas allí de las discrepancias que puedan existir sobre denominaciones que pueden ser cambiadas permanentemente por la dinámica de las comunidades, es en ésta geografía viviente en la que se insertan los comunarios del ayllu menor de Majasaya Mujlli, donde organizan el territorio para hacer agricultura, ganadería, ferias, fiestas, rituales y otras actividades que recrean su vida cotidiana.

El centro ordenador de este territorio han sido las torres o capillas andinas que eran lugares sagrados donde se hacían ofrendas y pedidos a las deidades o dioses que compartían con ellos la vida. San Martín (1992) menciona que en cada torre existía un axón que determinaba la cuatripartición del territorio del ayllu y lo conectaba con los otros territorios, determinando con ello un ordenamiento territorial macro⁸.

Estas capillas según don Donato Cruz son: “el Jacha San Antonio cuya fiesta es el 13 de Junio y se ubicaba en el rancherío o comunidad San Antonio de Mujlli, el Sullka San Antonio ubicado en la actual comunidad o rancherío de Tayalaka y que se festejaba en espíritu santo, y de Guadalupe ubicada en la comunidad o rancherío de Yarvitotora, festejándose el 8 de septiembre. En la época de los abuelos se cuenta que ahí enterraban como sacrificio y ofrenda para la pachamama a dos o cuatro hombres para que cuiden la torre.”

4.1. Cabecera de ayllu y territorialidad en las capillas del ayllu Majasaya Mujlli

La ubicación de las tres torres o capillas son las que también han determinado el ordenamiento socioterritorial que simbólicamente representan a la cabeza, a la barriga y a los pies del territorio del ayllu menor, habiendo sido su cabecera San Antonio de Mujlli, demostrando con ello su relación con la vida espiritual, convirtiendo a través de las fiestas y rituales el espacio físico natural en espacio sagrado. En el mapa 2 se puede mostrar el territorio viviente del ayllu Mayor Challa con forma de llama (*Lama glama*) y la ubicación de las capillas del ayllu Majasaya Mujlli.

Las capillas simbolizan el alajpacha, mankapacha y akapacha que representa el cielo, la tierra y las profundidades del subsuelo. El flujo de la energía y la sangre para dar vida a la llama, que es la forma que tiene el territorio del ayllu, tiene que ser una acción comunitaria, por tanto sus

8 Sobre este tema, se puede ver el excelente trabajo de Milla Villena (1983). Génesis de la Cultura Andina. Colegio de Arquitectos del Perú y el Fondo editorial CAP. Este trabajo fue premiado por la Academia Nacional de Ciencias del Perú.



Foto 4. Grupo musical autóctono en la fiesta de San Antonio en el Rancho de Mujlli.
13 de junio de 1988.



Foto 5. Feria-fiesta de San Sebastián en el rancho de Japo Khasa. 20 de enero de 1999.

autoridades deben ser de las comunidades pertenecientes a las tres capillas en forma rotativa.

Actualmente, existe mucha polémica sobre la ubicación de la cabecera del ayllu Majasaya Mujlli. Los comunarios del ayllu indican que la cabecera puede moverse de un lugar a otro, dependiendo de diferentes circunstancias, además mencionan que Japo, Lakolakoni, Estroni, Kollpaña, Llajma y Jacha Pampa, que son parte del territorio de la capilla de Mujlli, pueden ser también cabecera de ayllu y centro ritual-energético de acuerdo a las necesidades. Estos argumentos ponen en cuestión la legitimidad del rancho de San Antonio de Mujlli y de su capilla como cabecera de ayllu.

Al respecto, para la época del incario Del Río (1996:76) menciona que “En el reordenamiento administrativo y territorial (de los soras) se destaca la organización de observatorios astronómicos a fin de compatibilizar los calendarios agrícolas y la reorganización de nuevas cabeceras vinculadas a los caminos y a las redes de tambos, como las evidencias más notables de su impacto en los Andes del Sur. En tal sentido, el estado inca no modificó las unidades de base de los ayllus Soras, más al contrario, generalizó a una escala mayor sus principios organizativos (reciprocidad/redistribución), por otro lado provocó un reordenamiento administrativo y territorial en los máximos niveles de integración jerárquica de sus unidades socioeconómicas (jefaturas, señoríos o reinos)”.

En el caso del ayllu Majasa Mujlli, que ha sido parte del territorio de los Soras, una situación similar a la que menciona Del Río (1986) para la época del incario, parece estarse dando en relación a la organización social y reordenamiento territorial. La comunidad de Japo parece constituirse en la nueva cabecera del ayllu porque se encuentra estratégicamente sobre la principal carretera asfaltada Cochabamba-Oruro-La Paz, además recibe los servicios más importantes que otorga el Estado boliviano (posta sanitaria, escuela, teléfono público, luz y agua potable), organiza la feria más importante del ayllu y que en los últimos años creció notablemente, también es la sede principal de la central campesina (sindical) y es la sede de otros proyectos e instituciones de desarrollo, pero fundamentalmente es parte del territorio de la capilla de Mujlli, por lo que no parece romperse la connotación espiritual y religiosa de lo que es la cabecera.

Los argumentos que hemos podido conocer sobre la legitimidad o no del rancherío de Mujlli como cabecera, parten de que la cabecera no sólo abarca a un centro poblado o la simple ubicación física y simbólica de la capilla. A través de la historia oral y de entrevistas no estructuradas, hemos podido verificar que actualmente los argumentos son de orden político, social y espiritual.

El intento de concentrar el poder sólo en manos de los comunarios del rancherío que han conformado el sindicato de Mujlli a través del acceso a diferentes cargos principalmente sindicales y estatales (corregidor), en contra del sistema rotativo de cargos entre los hombres más representativos de cada torre o capilla, ha resentido a los otros comunarios de los 15 sindicatos campesinos que conforman el ayllu. Se arguye que las decisiones tomadas por los dirigentes sindicales en relación al acceso a tierras (aynokas), ha intentado favorecer a los afiliados del sindicato de Mujlli, incumpliendo su rol dirigencial. Por otro lado, se reclama continuamente que los habitantes del rancherío y sindicato de Mujlli, responsables de organizar la fiesta de San Antonio de Mujlli como patrono del ayllu, no han cumplido, llegando esta fiesta a casi desaparecer del calendario agrícola-ritual del ayllu y ser reemplazados por la fiesta-feria de San Sebastián realizada en Japo.

Por otro lado, es necesario mencionar que existen otros fenómenos como la presencia de nuevas sectas religiosas que parecen tener influencia (por lo menos coyunturalmente) en el cambio de percepción sobre la concepción del territorio y los principios comunitarios y de complementariedad ecosimbiótica. Lo que no se ha podido todavía investigar a profundidad es el significado del día de San Sebastián y su reemplazo o cambio por la fiesta de San Antonio, además de los impactos sobre la introducción de nuevas religiones o sectas.

Las ferias a las que asisten los comunarios en los centros rurales y urbanos (como centros de intercambio de bienes y servicios) y el acceso a otras zonas simbióticas en territorios continuos o discontinuos, tienen una connotación socioeconómica que a través de las diferentes fiestas que se dan durante el año, convierten el espacio tiempo en sagrado.

En este sentido, se puede plantear la existencia de dos espacios socioeconómicos claramente definidos: las ferias rurales y urbanas que conforman un circuito espaciotemporal y los territorios continuos o discontinuos o zonas simbióticas que pueden surgir a partir de la recreación de nuevas

alianzas o de retomar las ya existentes. En los subtítulos subsiguientes intentaremos profundizar la relación del principio comunitario y de la complementariedad ecosimbiótica del territorio como espacios socioeconómicos y espacio-tiempo sagrados que se recrean en el ayllu.

5. Las ferias y las fiestas como espacios socioeconómicos y espacios sagrados en el ordenamiento territorial

Existen muy pocos estudios etnohistóricos y antropológicos sobre el rol histórico que han tenido las fiestas y las ferias en el ordenamiento territorial y la división político-administrativa de los Andes centrales. Larson (2000) reconoce esta gran debilidad que no ha permitido aportar en la búsqueda de propuestas de desarrollo a partir de estrategias locales. Destaca la importancia del estudio de las ferias como espacios socioeconómicos pero no menciona el tema de las fiestas y su profunda interrelación con las ferias en la recreación de los espacios sagrados y la concepción de territorialidad.

Hoy en día, en el ayllu Majasaya Mujlli y en todos los Andes Centrales de Bolivia y Perú y en otros países donde existen culturas profundas como la de los Mayas de Guatemala⁹, hemos podido ver ferias anuales y semanales donde la actividad de intercambio de bienes y servicios, compra y venta, trueque y reciprocidad, son parte fundamental de las festividades religiosas que la iglesia católica recuerda. Sin embargo, detrás de cada una de estas festividades religiosas y de los rituales que su estructura mantiene, existe paralelamente un espacio-tiempo sagrado que los actores locales recrean intuitivamente y reinterpretan dentro de su lógica, adaptando las nuevas concepciones de otras religiones como la católica que

9 En febrero del 2001 hemos tenido la oportunidad de participar en la feria semanal más grande de Guatemala, ubicada en una pequeña ciudad llamada San Francisco el Alto. La feria lleva el mismo nombre de la ciudad y se festeja anualmente el 4 de octubre, recordando al patrono San Francisco. En la feria semanal que participamos, hemos podido ver las mismas características espirituales culturales y socioeconómicas que en las ferias andinas, donde el trueque y la reciprocidad conviven con las transacciones comerciales. Toda la ciudad se convierte en feria-fiesta, congregando a varios grupos étnicos de la cultura maya que vienen de diferentes partes del país.

han tenido la virtud de asumir la perspectiva del actor local¹⁰ siguiendo algunas características generales y comunes de sus actos rituales, como son las challadas y q'oadas¹¹.

Las fiestas o festividades han congregado a mucha gente en torno a una creencia o costumbre que los conectaba con lo sobrenatural o lo extrahumano, dándole una connotación espiritual y religiosa a las ferias con actividades que de alguna manera cubrían las necesidades materiales de la población a través del intercambio de bienes y servicios complementarios a sus capacidades productivas

En estos espacio-tiempos, existe una convergencia entre la religión católica y la religiosidad andina y de estas con las actividades agrícolas, el intercambio de bienes y servicios (trueque y reciprocidad) y las transacciones comerciales (compra-venta), que confluyen en lo que denominamos la feria – fiesta cuya característica fundamental es recrear la vida material y social a través de los rituales católicos y andinos que los conecta con la naturaleza y el cosmos, tomando conciencia de las verdades sobrenaturales y de las cosas divinas.

En el ayllu Majasaya Mujlli, todas las actividades de la vida cotidiana están dinamizadas por la creencia de la existencia de seres inmateriales que conviven con los seres materializados en el hombre y en la naturaleza. Estas creencias, ritos, vivencias y preceptos que nacen de la relación con la naturaleza y el cosmos, son los que los conectan con sus antepasados y con las deidades o dioses, donde Cristo, la virgen María, los santos y sus muertos son parte de este panteón o en algunos casos aparecen nuevas deidades o en otros, simplemente reemplazan a los ya existentes.

10 Rocha (1990) en su libro: *Sociedad Agraria y Religión*, realiza un análisis a mucha profundidad sobre la convergencia entre los rituales andinos y cristianos en el siglo XX, concluyendo que son reinterpretaciones más que una continuación de las tradiciones autóctonas.

11 La ch'alla es un ritual que permite ofrendar a los dioses o deidades, a los apus (cerros tutelares) y a la pachamama (madre tierra), una serie de productos en una mesa ritual. Es muy común en Bolivia la challada con cerveza, licores o chicha que se derrama sobre la tierra en el inicio de su consumo, agradeciendo por lo que se le concede a la sociedad. Las qoadas son también rituales donde prevalece la K'oa (que es una planta nativa cuyo nombre científico es *Parastrephia lepidophylla*) como elemento constitutivo principal.



Foto 6. Alcaldes del ayllu Majasaya Mujlli en la feria-fiesta de San Sebastián. 20 de enero de 1998.



Foto 7. Ritual a la pachamama para pedir buena producción y lluvias.

5.1. Las ferias para la seguridad alimentaria y la seguridad de vida

En los últimos 50 años, la creación de nuevas ferias en los Andes bolivianos y en el ayllu Majasaya Mujlli en particular se ha incrementado notablemente, otras han adquirido más importancia y otras han desaparecido. La característica fundamental de estas ferias es que no ha perdido su rol como espacios socioeconómicos donde se recrea la cultura. Las ferias han reemplazado a los territorios continuos y discontinuos que hayan podido tener los habitantes del ayllu, lo que no implica que puedan existir con todo derecho, reivindicaciones sobre acceso a la tierra.

AGRUCO ha propiciado varias investigaciones, que en forma descriptiva configura el circuito ferial con datos cuantitativos sobre los productos, dones y mercancías que se intercambian¹². Sin embargo, la creación de nuevas ferias podría interpretarse como una apertura de la lógica económica campesina a la lógica económica del mercado, interpretación que a continuación analizaremos para definir algunos aspectos teóricos-conceptuales que permitirán profundizar sobre los espacios socioeconómicos de las ferias y los territorios continuos y discontinuos.

Existen varios autores desde las escuelas marxistas o neoclásicas de la economía que han partido del supuesto de que la economía campesina está subsumida a la economía de mercado, ambas escuelas toman como punto de partida para el análisis, el enfoque estructuralista que no permite considerar la visión del actor local.

Schulte (1997:29-30) por ejemplo, en investigaciones realizadas en la región de Charazani - departamento de La Paz, llega a la conclusión de que el concepto de mercado y mercancía no se adecuaba al concepto campesino sobre la circulación e intercambio de productos que realizan los comunarios de esa región. Reemplaza el término de mercancía de subsistencia de Blum (1989: 99), por el de mercancía campesina que la define como

12 Las investigaciones a las que hacemos mención son: Torrico et.al. Apuntes sobre Reciprocidad. Serie Técnica 32. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia, 1994. Págs. 75. Existe otro trabajo de investigación de Torrico (1994) que no ha sido publicado pero que fue presentado como tesis de postgrado para obtener el diplomado en Ciencias Sociales con el título de: Los Circuitos FERIALES Campesinos en la Reproducción Socioeconómica de los Pobladores Alto Andinos. Comunidad Japo, provincia Tapacarí.

aquella que “proviene de la producción campesina pero que esta destinada al mercado, hechos con mano de obra familiar y vendidos en el mercado pero con el motivo de reproducir la unidad doméstica. La mercancía campesina incluye productos eventualmente vendidos (ej. Papa) o producidos para la venta (ej. Arveja); ambos casos pueden ocurrir bajo relativa dependencia o relativa autonomía de la producción del mercado, dependiendo de donde se consigue los medios de producción”.

El intento de conceptualizar “mercados y mercancía” a partir de un análisis eminente materialista y estructuralista, reduce al ser humano a una máquina que produce y se reproduce, sin considerar la posibilidad de acondicionar lo social y lo económico a lo espiritual, que es de por sí un acondicionamiento moral de la economía y por ende demuestra que la relación con la naturaleza no es de simplemente explotación o de relaciones económicas monetarias o de simplemente transacciones comerciales.

Los importantes aportes de diferentes autores¹³ desde la antropología económica y la etnohistoria, nos han ayudado a comprender mejor cómo los campesinos altoandinos incorporan la lógica de la economía de mercado a su visión de la vida y cómo influye ésta en su ordenamiento territorial y en la recreación de espacios socioeconómicos y simbióticos, pero creemos que todavía es necesario profundizar su relación con los espacios y tiempos sagrados.

Alberto (1999)¹⁴ en un trabajo de investigación de tesis para obtener el título de Ing. Agr, ha estudiado la dinámica socioeconómica e intercambio de uno de los productos más importantes en la vida de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli, que es la papa deshidratada (chuño); una de las conclusiones de esta investigación es que “la feria de Japo es el actual cen-

13 Nos estamos refiriendo a los varias publicaciones de Mauss (1979), Temple (1986), Harris (1987), Sahlins (1983), Godelier (1996), que nos aproximan a la percepción campesina sobre el mercado, el comercio y las mercancías, a lo que se ha venido a denominar cómo economía moral, economía étnica, economía ética o economía de reciprocidad.

14 Alberto (1999). Dinámica Socioeconómica e Intercambio de Chuño como Estrategia de Reproducción Ecosimbiótica Campesina. Tesis Ing. Agr. Facultad de Agronomía de la UMSS, Cochabamba, Bolivia. Este trabajo de tesis de grado ha formado parte de la presente investigación y ha estado bajo nuestro asesoramiento.

tro donde se manifiesta la cohesión social y unificación económica entre campesinos y comerciantes, influidos por la búsqueda de alianzas a partir de la ampliación del parentesco espiritual (compadres, ahijados, padrinos)”, aportando su investigación sustancialmente sobre la concepción campesina del mercado, comercio y feria.

A partir de la participación de un viaje intercológico con los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli a los valles de Morochata (provincia Ayopaya), y la participación en la feria del Siete Viernes¹⁵ en el valle bajo de Sipe sipe (provincia de Quillacollo), de campesinos de varias regiones de la puna y del valle cochabambino, podemos concluir que en estas zonas simbióticas confluyen en determinadas épocas del año, las relaciones mercantiles con las relaciones de reciprocidad. Estas ferias-fiestas tienen profundas connotaciones espirituales y éticas que influyen notablemente en la recreación de la vida cotidiana, permitiéndonos ver claramente la interrelación de los espacios socioeconómicos (las ferias y los territorios continuos y discontinuos) con los espacios sagrados (las fiestas y los rituales)¹⁶, aspecto que profundizamos a continuación tomando el caso de las ferias en el ayllu Majasaya Mujlli.

5.1.1. Las ferias en el ayllu Majasaya Mujlli

Las ferias en el ayllu Majasaya Mujlli, además de ser los centros de cohesión social y unificación económica, son los espacios donde se integran simbólicamente la religiosidad con el intercambio de bienes y servicios (en términos de mercancías, productos o dones de reciprocidad) a través de la búsqueda y ampliación del parentesco sanguíneo y espiritual,

15 Sobre la Feria Siete Viernes en Sipe sipe, AGRUCO por más de 10 años ha venido haciendo una investigación participativa cuyos resultados han sido publicados en diversos artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente se está elaborando un video y una publicación que resumirá todos los resultados investigativos de esta experiencia.

16 Delgado et.al, 1998 ha publicado en inglés en la Revista LEISA en diciembre de 1998, vol 14. N° 4 un artículo con el título Reciprocity for Life Security. Págs 28 y 29 donde se hace un análisis profundo de las connotaciones espirituales de las ferias – fiestas y de los viajes intercológicos para el intercambio de productos.

convirtiendo estos espacios socioeconómicos en espacios y tiempos sagrados.

La feria anual de Japo es la más importante del circuito de ferias del ayllu. Se realiza anualmente en la fiesta de San Sebastián el 20 de enero y semanalmente los días martes. Se ha creado hace aproximadamente 20 años; antes se iba a la feria de Challa ubicada en el Km. 115 en la carretera antigua a Oruro y La Paz. El viaje desde Japo se realizaba con animales de carga, llevando principalmente papa y chuño para truequear con maíz, verduras, frutas y otros productos que venían del valle y la cabecera de valle de Cochabamba. El dinero tenía muy poca circulación en estos tiempos. La venta de ganado (bueyes, llamas y ovinos) lo hacían en la feria semanal de Yunga K'asa los días martes, lugar ubicado en los límites de los departamentos de La Paz y Oruro.

Don Patricio Cruz, que en esa época estaba de corregidor del ayllu Majasaya Mujlli, nos comentó que, "en esa feria eran mal tratados los comunarios del ayllu, por lo que presentaron entre los cinco sindicatos que existían, una solicitud al Alcalde municipal de Tapacarí pidiendo la creación de una nueva feria. Por otro lado, demandaron mejor trato en la feria de Yunga K'asa ante las autoridades de Leque Palca, pero no fueron atendidos y más bien fueron echados".

La primera feria del ayllu se realizó en Irutambo, pero en 1979 se creó la feria de Japo, invitando a participar a comerciantes conocidos de Lahuachama y Patacamaya del departamento de La Paz; hace unos pocos años se creó la feria de Confital que pertenece más bien al ayllu de Tallija. Existen dos nuevas ferias que se realizan en Chullpani y en Pataca (La cumbre).

Paralelamente a la creación de estas ferias en diferentes lugares del cantón Challa, en los últimos diez años hemos podido presenciar diferentes conflictos por el acceso a las tres aynokas¹⁷ del ayllu a la que accedían

17 El sistema de aynokas y su interrelación con la ganadería ha sido ampliamente estudiado en la tesis doctoral de Tapia (2000). Agroecología y Conocimiento Campesino en los Andes: El Caso del ayllu Majasaya Mujlli, Cochabamba-Bolivia. ISEC-Universidad de Córdoba, España. Otro trabajo que analiza en forma muy detallada el sistema de aynokas es el de San Martín (1994:107-123) en: Herve, et.al. Dinámicas del Descanso de la Tierra en los Andes. ORSTON-IBTA, La Paz-Bolivia. Págs 356.

comunarios de las 16 comunidades. Actualmente, en algunas comunidades como Japo que han perdido su acceso a aynokas ubicadas en la comunidad de Mujlli, han ido creando nuevas aynokas y viendo alternativas para la parcelación individual de tierras por las restricciones de acceso, rompiendo la costumbre comunitaria del ayllu.

En una asamblea general del ayllu, el 03 de junio del 2001 se ha resuelto que las tierras sean saneadas como "tierras comunitarias de origen", que según la Ley INRA, "es el lugar donde unen las comunidades campesinas o pueblos indígenas desarrollando sus propias formas de organización económica y cultural; no se puede embargar, vender ni dividir. No paga impuestos sobre la tierra". Esta decisión ha frenado las inquietudes de los comunarios de Japo de individualizar la propiedad de la tierra y ha mantenido el principio comunitario y la complementariedad ecosimbiótica del ayllu.

La necesidad de limitar el acceso a las aynokas de unos y otros comunarios de las diferentes comunidades del ayllu, se basa en la distancia de las parcelas de la vivienda principal (entre 2 a 4 horas de caminata), lo que ocupa mucho tiempo y esfuerzo; además que la población de llamas como animales de carga, han disminuido en relación a lo que existía antes. Estos accesos territoriales perdidos en el espacio continuo indican que han sido reemplazados por el acceso a las ferias rurales y urbanas donde van a intercambiar sus productos y ofertar su mano de obra.

El testimonio de Don Donato Cruz, comunario de Chullpani y ex-dirigente de la subcentral campesina del ayllu Majasaya Mujli ratifica nuestra percepción indicando que "la creación de nuevas ferias como la de Chullpani y el mejoramiento de la feria de Japo nos permite acceder a los alimentos que no producimos en nuestra comunidad, por ejemplo antes yo producía más papa lucki (para elaboración de chuño) pero ahora ya no me dejan ir a las aynokas de mis abuelos en las partes más altas que es donde daba muy bien las papas luckis, además aquí ahora es más caliente que antes y ya no dan esas variedades. En las ferias conseguimos maíz, verduras, frutas, pilas de radio y herramientas, que antes traíamos del valle o de las ciudades de Oruro o Quillacollo; ha veces esto nos cuesta más, aunque también eso depende mucho de las amistades que uno tiene."

En tal caso, la concepción del territorio ligado al acceso a tierras como espacio físico natural, ha quedado muy reducida ya que a través de las

ferias se puede acceder a un espacio socioeconómico más amplio con el que se logra complementar la seguridad alimentaria, lo que no implica negar los derechos sobre la tierra que tienen las comunidades indígenas desde antes de la llegada de los españoles en 1532.

Por tanto, la creación o acceso a nuevas ferias o el mejoramiento de las que ya existen, no ha modificado en forma sustancial la lógica económica de la reciprocidad y la redistribución, sino ha globalizado su lógica a otros actores sociales que llegan a las ferias. Por otro lado, ha permitido superar parcialmente el conflicto por el acceso a las aynokas distribuidas en todo el ayllu a las que accedían históricamente los actuales 16 sindicatos de la central campesina ayllu Majasaya Mujlli.

En estos espacios socioeconómicos participan comunarios y comerciantes que más allá de realizar intercambios de bienes y servicios, dan una connotación diferente a sus relaciones sociales a partir de un intercambio de energía vital que fluye en las comunidades campesinas mujllenses, energía a la que denominan *ispalla* o *istalla*¹⁸. Ellos explican que la energía vital surge del cariño de las personas en su relación con el cosmos, se impregna en todos los productos que son reciprocados e intercambiados, es decir que se da en el trueque y en la compra y venta de productos y servicios a través de la mediación de las personas, sean campesinos, comerciantes u otros, que asisten buscando satisfacer sus necesidades, sin afectar las necesidades del otro.

Por ello, la realización de rituales y otros eventos de carácter religioso en cada acto de intercambio o reciprocidad, le da características diferentes a lo que se podría entender como transacciones comerciales en otras latitudes del mundo occidental, poniendo en cuestión el concepto universal de “mercado y mercancía” que se da al caracterizar un determinado producto por su valor de uso y su valor de cambio. En tal sentido, en el

18 La *ispalla* o energía vital se define según testimonios campesinos como diosito de la semilla, que desde nuestra perspectiva podríamos decir que es el espíritu del alimento y de la vida. Esta energía vital es el amor, el cariño, la simpatía con la que se ofrece el don. Sobre este tema, en el almanaque didáctico de AGRUCO del año de 1999 se ha trabajado con testimonios campesinos la concepción andina de la alimentación y la biodiversidad.

siguiente subtítulo analizaremos los conceptos de dones, productos y mercancías y su circulación en las ferias del ayllu Majasaya Mujlli.

5.1.2. *Circulación de Dones, Productos y Mercancías en las Ferias del ayllu Majasaya Mujlli*

De acuerdo a las necesidades familiares determinadas por el ciclo de vida familiar, los comunarios realizan con mayor o menor grado de energía vital, el trueque (llamado localmente cambiacyu o chhalay) y las transacciones comerciales de compra-venta de productos campesinos convertidos “en “mercancía campesina” o mercancías de origen industrial. Es en la feria como espacio socioeconómico temporal definido, que los dones, productos y mercancías diversas circulan y siguen los caminos a recorrer en un mundo también muy diverso, cultural y biológicamente. En el cuadro 22 demostramos los lugares de intercambio de productos, dones y mercancías, donde los campesinos de las comunidades del ayllu Majasaya Mujlli asisten.

Cuadro 22
Espacios Socioeconómicos, Productos, Dones y Mercancías en el Intercambio

Comunidades	Acceso a Espacios Socioeconómicos	Productos, dones y mercancías en el Intercambio
Japo	En las ferias de: Japo, Cochabamba, Lahuachaca, Confital, Pongo, Lequepalca, Caracollo, Banderani y en la comunidad	Papa, chuño, granos (cebada), quínuva, cañahua, trigo, ganado llevan a las ferias de Lahuachaca, Caracollo (toros, bueyes, chanchos, ovejas)
Pasto Grande	En las ferias de: Japo, Caracollo, Confital, Oruro, Cochabamba	Chuño, papa, quínuva, grano (cebada), trigo, cañahua, ganado venden mas en Caracollo (llamas, ovejas).
Yauritotora	En las ferias de: Japo, Pukara, Caracollo, Oruro, Cochabamba, Pataca Apacheta, Lequepalca, Paria,	Chuño, papa, granos, quínuva, cañahua, ganado (llamas, toros), carne de oveja, llama llevan a Oruro
Tolamarca	En las ferias de: Japo, Confital, Pukara, Cochabamba, Quillacollo, Caracollo, Oruro, Paria, Lequepalca	Chuño, papa, carne de cordero y llama, ganado parado (llamas, toros, bueyes, ovejas), quínuva, granos, cañahua.
Qollpaña	En las ferias de: Japo, Caracollo, Cochabamba, Oruro, Lequepalca, Pataca Apacheta	Papa, chuño, ganado (llamas, corderos), carne de llama y cordero que llevan a Cochabamba.

Comunidades	Acceso a Espacios Socioeconómicos	Productos, dones y mercancías en el Intercambio
Jacha Pampa	En las ferias de: Japo, Cochabamba, Lahuachaca, Caracollo.	Papa, chuño, quínua, ganado
Caruqo	En las ferias de: Japo, Lahuachaca, Lequepalca, Oruro, Caracollo, Vanderani, Chullpani, Tolapalca.	Papa, chuño, ganado.
Lakolakoni	En ferias: Japo, Lahuachaca, Lequepalca, Paria, Kaiwasi, Pataca, Apacheta, Oruro, Caracollo.	Chuño, papa, ganado (llamas, toros, bueyes, vacas, ovejas),
Waylla Tambo	En ferias: Japo, Lahuachaca, Vanderani, Chullpani, Lequepalca.	Papa, chuño, grano, trigo, ganado (ovejas, llamas, vacunos)
Cañawi Palca	En las ferias de: Japo, Lequepalca, Chullpani, Cochabamba.	Papa, chuño, granos, ganado.
Chullpani	En las ferias de: Japo, Oruro, Cbba, Chullpani, Lequepalca.	Chuño, papa, ganado (ovejas, toros, bueyes)

Fuente: Elaboración propia en base a: Alberto (1999) Dinámica socioeconómica e intercambio de chuño como estrategia de reproducción ecosimbiótica campesina caso de la Comunidad de Japo, provincia Tapacarí, págs. 162. Tesis presentada a: Universidad Mayor de San Simón. Facultad de Ciencias Agrícolas, Pecuarias, Forestales y Veterinarias. AGRUCO (2000). Diagnóstico Participativo del ayllu Majasaya Mujlli. Cochabamba, Bolivia.

La circulación de productos, dones y mercancías que se dan en las ferias del ayllu Majasaya Mujll, se realiza a través de diferentes tipos de relaciones sociales en el que los actores sociales pueden ser: comunarios locales, microregionales y regionales, comerciantes regionales y extraregionales (más conocidos en idioma quechua como kateras, por su dedicación fundamentalmente al rescate y comercialización de productos y mercancías) transportistas y visitantes eventuales de instituciones de desarrollo rural o representantes de iglesias que también se presentan para ofertar sus servicios.

En algunos momentos de su ciclo de vida, algún componente de la familia campesina puede convertirse en “comerciante” de algún producto local y ampliar más su espacio socioeconómico. Alberto (1999), demostró que la dinámica del intercambio del chuño puede en un mismo tiempo y espacio convertirse en producto, mercancía y/o don. Uno de sus estudios de caso familiar, convertido en “comerciante de Chuño” abarca toda una región del norte cruceño (en la Amazonía boliviana), tejiendo una serie de relaciones sociales y logrando incrementar sus ingresos y asegurar su ac-

ceso a alimentos de otro piso ecológico (arroz, coca y otros productos agroindustriales) a través del trueque y la venta de chuño.

En tal sentido, el espacio geográfico que pueden abarcan los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli a través del acceso a ferias puede llegar hasta los 1 000 Km. a la redonda, tomando como centro el pueblo de Japo (Mapa 5).

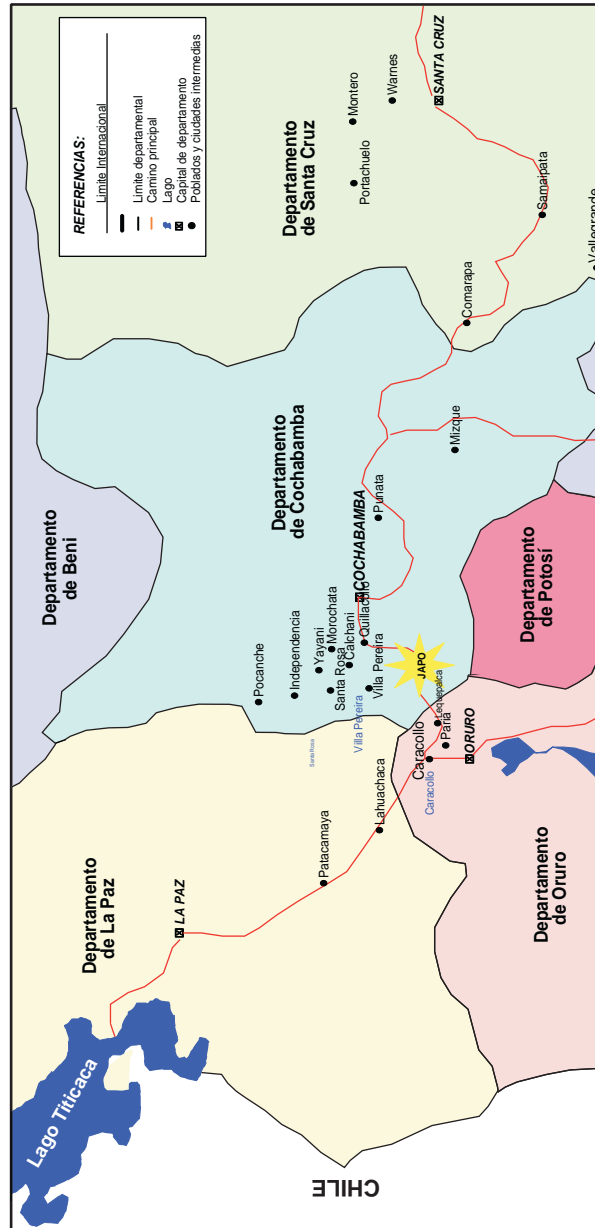
En estos espacios y tiempos, surgen las relaciones sociales y desaparecen las fronteras étnicas y de clase entre comunarios y con comerciantes, con agentes de desarrollo o visitantes esporádicos que llegan a las comunidades. Pues en la feria, también se da la simbiosis entre comunidades y ayllus continuos o discontinuos, recreando en algunos casos antiguos lazos y alianzas estratégicas de complementariedad, intercambiando productos alimenticios (que no se producen localmente por las características climáticas existentes de su lugar de origen), conocimientos tecnológicos y climatológicos (como la predicción climática), energías positivas a través de los buenos deseos para los parientes y los amigos, antiguos o recién conseguidos.

El uso del dinero es solo una de las varias formas para acceder a bienes y servicios, pues prevalecen otras formas en las que las equivalencias y la cuantificación no son fundamentales porque dependen de otros aspectos de tipo moral y espiritual, como por ejemplo, el de conocer la situación de cada uno de los que "negocian", si el año y las cosechas han sido buenas o malas, o si las ganancias en el comercio ha ido bien o mal. Esta información "medirá la necesidad del otro" para poder dar lo necesario, lógicamente esto requiere de un previo reconocimiento honesto de la propia realidad y la necesidad de cada quien, por lo que muchas veces no se llega a comprender que es lo que lleva a los comunarios a ser tan condescendientes en la variabilidad del intercambio y de los precios.

Es así que en las transacciones comerciales los precios tampoco son fijos ya que el regateo es parte de la negociación para acceder a precios más bajos o mayor producto intercambiado, pero que sirve fundamentalmente para buscar nuevas alianzas a través de la comprobación de las afinidades, simpatías y complementariedad de energías que permitan un mayor acercamiento que se podría consolidar con el compadrasgo.

Estas características del regateo todavía son muy comunes en todos los ámbitos de la sociedad boliviana y en otras sociedades como la maya o

Mapa 5
Acceso a ferias y otros espacios socioeconómicos de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli



tibetana, tanto en el campo como en las ciudades, aunque la reciente apertura de hipermercados en las ciudades principales, puede cambiar las relaciones sociales, haciéndolas más mecánicas y sin vida.

6. Las zonas simbióticas de los valles de Ayopaya y de otras regiones del país

Los campesinos del ayllu Majasaya Mujlli acceden a los valles de Ayopaya desde varias generaciones atrás, sin embargo en la actualidad han incursionado en otras regiones del departamento de Cochabamba y otros departamentos del país, lo que implica que han ampliado sus espacios socioeconómicos y recreado su vida llevando consigo su lógica y manera de ver el mundo.

6.1. Ayopaya: zona simbiótica de ayer y de hoy

Las comunidades campesinas de los valles de la provincia Ayopaya, que han sido exhaciendas hasta antes de la Ley reforma agraria y antiguas zonas simbióticas de los ayllus Soras de Tapacarí en la época precolonial y colonial, son todavía espacios importantes de los campesinos de la puna de Tapacarí. Cabe mencionar que en los documentos históricos que revisamos sobre estos territorios se menciona que en la época precolonial existían parcelas y estancias en Ayopaya pertenecientes a los Soras de Tapacarí, lo que podría llevarnos a concluir que las relaciones entre los campesinos de la puna de Tapacarí con los vallunos de Ayopaya todavía se ha mantenido (Sánchez-Albornóz, 1978:160).

Otro dato importante para comprobar la relación de los puneños de Tapacarí y los vallunos de Ayopaya, ha sido la participación de los comunarios de la puna de Tapacarí en alianza con los yanacunas o colonos de las haciendas de la zona de Yayani en los valles calientes de Ayopaya durante la sublevación de 1946, conocida como la sublevación de Ayopaya.

Estas sublevaciones previas a la dictación de la Ley de Reforma Agraria (la segunda en Latinoamérica), fueron de fundamental importancia para las reivindicaciones de tierras de los campesinos, porque puso al descu-

bierto los abusos y el incumplimiento de los derechos humanos esenciales por los terratenientes y gobernantes de turno; a raíz de esta ley se abolió el servicio de pongueaje que tenían que cumplir los campesinos como tributo por acceder a una pequeña parcela en la hacienda.

La provincia de Ayopaya tiene dos secciones municipales que son Morochata e Independencia; estas se articulan con el resto del país por dos vías camineras diferentes, aunque las características agroecológicas de ambas son similares, es decir son zonas con una producción muy diversificada, donde destaca el maíz y la papa dulce (que son las de consumo generalizado), además de tener una zona de valles calientes y yungas donde la producción de frutas, y hortalizas complementa la seguridad alimentaria de sus pobladores.

Cada familia y comunidad campesina de la puna de Tapacarí y en forma más específica del ayllu Majasaya Mujlli, tiene en la actualidad su zona simbiótica “predilecta” en una de las dos secciones municipales de la provincia Ayopaya: Existe relaciones con comunidades y familias amigas específicas, con compadres y hasta parientes sanguíneos. Así lo pudimos comprobar en el acompañamiento a un viaje que hicimos junto con cuatro comunarios de Japo a la subcentral campesina de Partilibre en el municipio de Morochata.¹⁹ Esta subcentral esta conformada por las comunidades de Partilibre, Lampaya, Chuñawi, Linde y Waca playa que pertenecen a la federación única de trabajadores campesinos del departamento de Cochabamba.

El comunario de Japo, Don Luis Cruz, que fue el organizador del viaje a Partilibre, explicó que los Japeños tienen mayor relación con las familias de las comunidades de Parti libre; los de Huayllatambo por ejemplo, visitan las comunidades que están al frente de Linde, llegan a la comunidad de Chinchiri llevando en sus llamas o ahora en camión, arcilla especial para hacer las ollas de barro que hacen durante su estadía. Ellos se quedan uno o dos meses en trabajos eventuales; las mujeres que acompañan al grupo de visitantes hacen las ollas en la casa de sus compadres, para luego trocar con los otros productos que llevan, especialmente queso, chuño y ollas de barro.

19 Las comunidades de Partilibre político administrativamente pertenecen al cantón Puna Kachi del Municipio de Morochata, provincia Ayopaya.

Al llegar a la zona, cada comunario del grupo visitante buscó a sus compadres o amistades que vivían en Linde, Lampaya y Partilibre, arguyendo que aquí o allí “es mejor el trueque porque las familias son más buenas” pero en el fondo esto depende de los lazos de amistad y compadrerío que se tengan.

En el caso de don Luis Cruz, pudimos percibir la excelente relación que mantiene con las familias de la comunidad de Linde y que data desde la época de sus abuelos, pero desde que se casó se ha incrementado y mejorado la relación porque su suegro era muy querido y tenía muchos compadres en esta zona. Don Luis viajó a Partilibre acompañado por su madre (de unos 65 años) y su cuñada (esposa de su hermano mayor) que traían quesos y chuño para truequear para su familia intensiva. Lógicamente don Luis y yo cooperamos a estas mujeres de su familia y me adscribí coyunturalmente como miembro de la familia.

El comunario japeño don Casiano Villca tiene 35 años, es casado y tiene tres hijos pequeños; resalta en su vida su orfandad, pues ha sido criado por sus abuelos maternos que le han dado todo para que pueda hacer frente a la vida en cualquier circunstancia. Durante el viaje de acompañamiento que hicimos a estos valles, él nos comentaba que en las visitas a las familias de las comunidades de Partilibre encontró amigos y compadres de su abuelo ya fallecido con quienes retomó relaciones de reciprocidad iniciados en antaño. Él todavía recuerda sus viajes con llamas, a estas zonas simbióticas, que realizaba desde niño con su abuelo y que retomó con este viaje después de varios años.

Don Paolo Poma, comunario de Japo, nos comentaba que los viajes que realizaba desde niño con sus abuelos tardaban dos meses ya que se lo hacía en llamas que venían cargadas de chuño, charque, queso, papa, sogas, cueros de llama y de ovinos y otros productos característicos de la zona de Puna. Él recuerda muy claramente el circuito que se realizaba desde Japo hasta Partilibre; el viaje duraba tres días de ida y tres o cuatro de vuelta. Era todo un aprendizaje hacer esos viajes, pues los abuelos veían la resistencia de sus niños y les enseñaban diferentes aspectos sobre la vida, especialmente el respeto a la pachamama, ya que en todo el trayecto existían lugares donde se hacían ofrendas y rituales de permiso y agradecimiento.

Don Paolo se alojó en Lampaya, en la casa del actual Alcalde de campo de la comunidad que recientemente había pasado la fiesta de la virgen del Carmen durante tres días. El truequeo realizado con el Alcalde fue muy favorable, dice don Paolo, porque cómo es autoridad debe quedar muy bien con todos incluso con los visitantes, ya que nos invitó a almorzar y compartir su experiencia como Alcalde.

Más allá de la simbiosis interzonal que se da a través de los viajes intercomunales, es muy clara la connotación social y espiritual que existe entre los japeños y ayopayaños de Partilibre, destacando en todo momento los principios de comunitarismo y solidaridad que dan origen a la reciprocidad y redistribución equilibrada, además de ser espacios de aprendizaje para los niños y jóvenes que acompañan a sus familiares en el viaje. Desde el momento que se sale de la comunidad, en el camino, a la llegada al valle, en los momentos de visitas a familias amigas y en el momento de la partida a su lugar, se hacen diferentes ofrendas (ch'allas y k'oadas) agradeciendo por los beneficios del viaje y por los productos que provee la pachamama, convirtiendo ese espacio socioeconómico en espacio – tiempos sagrados.

6.2. Las zonas de colonización en el trópico

La experiencia de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli en nuevas zonas de colonización cómo es el caso del Chapare, ha demostrado la fortaleza que adquiere el sentido de comunidad basada en el principio de tomar lo que se necesita y dar lo que no se necesita en términos de bienes y servicios (reciprocidad y redistribución). El caso de don Luis Cruz que tratamos en torno a las relaciones de parentesco y su acceso al trópico (el Chapare o Santa Cruz), se replica en un 70 % de los comunarios de Japo, quienes respondieron al sondeo realizado al respecto, que habían estado en el Chapare por lo menos una vez, en la mayor parte de los casos por épocas cortas (de uno a tres meses).

Hace unos 7 años atrás, un grupo de japeños fueron participes de la fundación del sindicato Bolívar en una zona de colonización del Chapare, del que Remigio Paczi fue uno de los líderes. Ese grupo pequeño, abrió el espacio para que gran parte de los 70 % de campesinos mencionados en el

sondeo, hayan estado en el Chapare por lo menos una vez. Esa primera salida a esa región, ha permitido a varios de esos campesinos pioneros, acceder a otros pisos ecológicos menos conflictivos (por el tema de la coca y la cocaína) que el Chapare, especialmente en el norte de Santa Cruz, donde ahora reside un grupo de familias del ayllu.

Para las zonas de cabecera de valle de la provincia Tapacarí y su inserción simbiótica con el trópico cochabambino del Chapare, Escobar (1998:204)²⁰ en una investigación de tesis asesorada por AGRUCO y que ha sido parte de la presente investigación, ha demostrado que la simbiosis interzonal o “los movimientos poblacionales no sólo garantizan la reproducción familiar sino también la reproducción comunal, tanto por las mayores posibilidades de acceso a tierras que tienen los comunarios que permanecen en la comunidad, como en el marco de seguridad que crean para aquellos comunarios que realizan los movimientos poblacionales, proporcionándoles trabajo, alimentación, alojamiento y solidaridad.”

6.3. Acceso a zonas agroecológicas a través de tierras y zonas simbióticas

Las relaciones sociales y la simbiosis interzonal que son parte imprescindible de la reproducción biológica, social y espiritual de los comunarios y familias del ayllu o de otras comunidades cómo las estudiadas por Escobar, permite una diversidad de “grados” de acercamiento durante todo el ciclo vital de la familia, que van más allá de los límites geográficos o político administrativos de la comunidad, el ayllu, el cantón, el municipio, el departamento y el país, tejiendo un espacio socioeconómico muy diverso y amplio que se puede mostrar en el cuadro 23.

20 La investigación realizada por Escobar (1998). El Movimiento Poblacional de Campesinos de Cabecera de Valle al Trópico de Cochabamba Como Estrategia de Reproducción Socioeconómica Familiar y comunal: Caso de las Comunidades de Rodeo y Tres de la provincia Tapacarí. Tesis Ing.Agr. FCAPYF de la UMSS, Cochabamba-Bolivia, ha sido premiado con mención honrosa en el área de sociales en el concurso de Ciencias propiciado por la UMSS. Este trabajo permite afirmar que la simbiosis interzonal como una estrategia campesina ha permitido también la reproducción familiar y comunal de campesinos de cabecera de valle de Tapacarí.

Cuadro 23
Acceso a zonas agroecológicas a través de ferias y zonas simbióticas continuas y discontinuas

Zona Agroecológica	Localidad/Provincia/Departamento	Época	Relación socio-económica	Productos intercambiados
Cabecera de Valle	Comunidades de la Prov. Tapacará Prov. Arque	Según la necesidad familiar.	Trueque o reciprocidad de productos	Hortalizas y frutas por chuño, pito de cañahua y otros.
Valle de Cochabamba	Ciudad de Cochabamba Ciudad de Quillacollo	Según la necesidad familiar	Compra y/o venta de productos Venta de mano de obra	Venta de chuño y/o papa. Compra de productos manufacturados
Valle bajo de Cochabamba	Prov. Quillacollo (Suticollo Parotani Sipe sipe Vinto Sauce Rancho Itapaya)	Pascua	Trueque o reciprocidad Venta de mano de obra	Papa por manzanas Chuño por higos
Valle alto de Cochabamba	Prov. Jordán (Cliza) Prov. E. Arce (Ansaldo) Prov. Punata	Octubre y Noviembre	Trueque o reciprocidad	Chuño por harina de maíz.
Valles de Ayopaya	Prov. Ayopaya (Yayani Partilibre Linde Tirata Morochata Palca Independencia)	Entre junio y agosto	Trueque y reciprocidad	Queso por maíz Trabajo por maíz Pito de cañahua por maíz o frutas Hierbas medicinales por maíz o frutas
Puna y pre-puna	Prov. Tapacará (Leque) Prov. Arque (Costasillo, Chiquiruyo, Tujuta) Prov. Ayopaya (Morochata, Independencia) Prov. Quillacollo (Rumi Corral) Choro	Entre mayo y agosto	Reciprocidad Trueque	Trabajo por semilla de papa, oca, papalisa e isaño.
Altiplano	Prov. Cercado-Oruro (Ciudad, Leque Palca) Prov. Pacajes-La Paz (Lawachaca)	Según las necesidades familiares	Compra y venta Trueque Venta de mano de obra	Compra de arroz, azúcar, sal y otros. Venta de ganado, chuño o papa. Trueque de chuño por kerosene, pan, plátanos y otros.
Trópico	provincia Chapare Wames (Santa Cruz)	Según las necesidades familiares	Trueque Reciprocidad Minka Venta de mano de obra	

Fuente: Elaboración propia en base a: AGRUCO (2000). Diagnóstico Participativo ayllu Majasaya Mujlli. Cochabamba-Bolivia y Entrevistas semiestructurales.

La respuesta que hemos encontrado en el ayllu Majasaya Mujlli sobre las estrategias de complementariedad ecosimbiótica es que estas se dan tanto en las parcelas de cultivo (aynokas y sayañas), en las zonas de pastoreo comunal, en las ferias y en las zonas simbióticas nuevas y antiguas (urbanas y rurales), partiendo de los principios de reciprocidad y redistribución impregnados de energía vital.

Para que continúen y sé efectivicen estas relaciones y complementariedades ecosimbióticas en diferentes espacios y tiempos, es necesario recrear las ch'alladas y k'oadas como parte de los rituales, pues las ferias y los territorios continuos y/o discontinuos destinados a la producción agrícola o al intercambio de productos, son centros donde los niños, jóvenes, adultos y ancianos convergen masivamente con connotaciones espirituales que crean nuevas alianzas.

Tanto las ferias, como las zonas simbióticas o territorios continuos y discontinuos son espacios socioeconómicos a los que los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli han accedido desde antaño o han recreado nuevas zonas de complementariedad que están organizados en base a la predicción climática y al calendario festivo que determina el ordenamiento territorial y el calendario agrícola y que tienen también connotaciones profundamente espirituales.

7. La predicción climática campesina como ordenador del calendario agrícola y del acceso a la tierra

Como se ha podido demostrar, las ferias y los territorios continuos y discontinuos son espacios socioeconómicos que a través de las fiestas y los rituales se convierten en espacios sagrados. El ordenamiento temporal de estas ferias y territorios donde se desarrolla la vida cotidiana de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli tienen una influencia fundamental del cosmos y de la naturaleza que se expresa de mejor manera en el clima, ya que su comportamiento determina las multiactividades a priorizar en los próximos ciclos agrícolas.

Existen diferentes estudios que demuestran los amplios conocimientos astronómicos de culturas como la maya, la azteca y la china que han

permitido elaborar calendarios que han guiado y guían la vida cotidiana de sus pobladores²¹. Por otro lado, el conocimiento de la astronomía en las culturas preincas e incas se pueden observar todavía en los sitios arqueológicos de Tiawanacu y Macchu Picchu, existiendo varios estudios a profundidad que no pretendemos analizarlos en este acápite por cuestión de espacio²². Sin embargo, existen muy pocos estudios que permitan demostrar en la actualidad, la aplicabilidad de estos conocimientos astronómicos en la predicción climática y la agricultura.

En Bolivia se pueden destacar dos trabajos pioneros en la predicción climática que realizan campesinos de Arque y Tapacarí para planificar su calendario agrícola. Nos referimos a las investigaciones de: Ponce (1997) y de Aguilar (1997). Ambos trabajos asesorados por AGRUCO²³, tienen la virtud de

-
- 21 En febrero del 2000, participamos en un Seminario taller sobre Tierra y Cultura Maya en Guatemala. Allí tuvimos oportunidad de conocer a jóvenes sacerdotes mayas que nos explicaron como influye el calendario maya en la agricultura y en la vida cotidiana de la población indígena; por otro lado nos demostraron la influencia de la fecha, mes y año en las características de cada persona, aspecto que determina un trabajo específico de los sacerdotes mayas para ayudar a superar las debilidades de las personas o fortalecer sus capacidades innatas. Una situación similar encontramos en una visita a comunidades campesinas del sur de China a través de entrevistas no estructuradas con agricultores thais (grupo étnico minoritario de la China) en julio del año 2000 a raíz de nuestra participación en el Seminario Internacional sobre Biodiversidad y Culturas. En tales entrevistas pudimos comprobar el uso actual del calendario thai, que tiene orígenes ancestrales y que se va transmitiendo de generación en generación a través de las escuelas budistas. El calendario solar al que tuvimos acceso nos demostró que todas las actividades se desarrollan en función del mismo y que marca además los caracteres de las personas.
- 22 Entre los trabajos mas destacados sobre la astronomía preinca e inca podemos mencionar a: Ibarra Grasso 1982, Ciencia astronómica y Sociología Incaica. Los Amigos del Libro, La Paz-Bolivia, págs. 439. En relación a la aplicación de la astronomía andina a la agricultura se puede citar a Valladolid, J. (1992). Estudio sobre Astronomía Andina. Documento de Estudio 25 PRATEC, Perú, págs. 74
- 23 Los trabajos de referencia son: Ponce (1997) "Producción de papa (*Solanum sp*) en torno a indicadores de clima comunidad de Chango, provincia Arque" Tesis de grado para obtener el título de Ing. Agr. UMSS. Cochabamba-Bolivia, págs. 166. Aguilar (1997) "Predicción del tiempo y su influencia en la organización de la producción en la Comunidad de Tres Cruces, provincia Tapacarí. UMSS, AGRUCO, Cochabamba-Bolivia, págs. 188

haber recolectado y analizado los diferentes indicadores climáticos que usan los campesinos andinos para planificar su actividad agrícola, concluyendo que este conocimiento es fundamental recrearlo para la reproducción de la vida, más aún en ecosistemas de montañas donde la variabilidad altitudinal, la heterogeneidad edáfica y la variabilidad climática son muy grandes.

En el ayllu Majasaya Mujlli, estos conocimientos para predecir el clima también han pervivido en el tiempo y son como una “especialidad” de los ancianos y de las autoridades originarias y yatiris o sacerdotes andinos, aunque casi toda la población tiene un conocimiento general que le permite tomar ciertas decisiones.

Si bien existen durante el año varios días en los que se observa el clima, como existen también días festivos de mayor importancia, las observaciones son realizadas generalmente entre los meses de junio y agosto, en fechas que casi siempre coinciden con una festividad católica, como San Juan, San Pedro, Virgen del Carmen, Virgen de Asunción, pero es en los primeros días del mes de agosto el tiempo donde mejor se puede realizar la predicción climática para tomar decisiones y hacer algunos preparativos para la siguiente gestión agrícola.

En la vida cotidiana también se recurre a la predicción climática para actividades concretas como la realización de las siembras, las cosechas, la elaboración de chuño. La observación permanente del clima puede predecir si las lluvias se adelantarán o retrasarán o serán intermedias, lo que determinará si se adelanta o se retrasan las siembras.

7.1. Indicadores de clima y épocas de siembra

En el inciso 3.2.3.4. habíamos descrito las características bioclimáticas y demostrado la alta variabilidad climática del ayllu Majaya Mujlli que pueden variar en el mismo día desde los 3 °C hasta los 16 °C. Las precipitaciones pluviales que se concentran entre diciembre a marzo pueden variar sustancialmente de un año a otro incluso duplicándose o triplicándose las precipitaciones. Esta alta variabilidad climática ha determinado que la población en los Andes centrales haya desarrollado desde antaño un amplio conocimiento del clima por ser fundamental para su seguridad alimentaria y seguridad de vida.

La observación permanente del clima por los campesinos del ayllu y de otras regiones del país, es un aprendizaje de las manifestaciones, comportamientos y signos de la naturaleza (las plantas, los animales, los minerales) y el cosmos (las nubes, las estrellas, la luna, el sol, los vientos), a los que hemos denominado indicadores de clima. Los indicadores pueden ayudarnos a predecir el clima de la próxima gestión agrícola, como también de los próximos días. Por otro lado, los indicadores no determinan por sí solos una predicción acertada, pues es necesario observar los varios indicadores de la naturaleza y el cosmos e intercambiar las percepciones entre los comunarios y con sus yatiris y autoridades originarias. En el cuadro 24 demostramos tres tipos de indicadores: fitoindicadores, zooindicadores, astronómicos y físicos, que en su mayoría son útiles para predecir el clima de la próxima gestión agrícola.

En base a entrevistas semiestructuradas los pobladores del ayllu Majasaya Mujlli, han definido las condiciones climáticas de la región de la siguiente manera: entre los meses de abril y julio es frío y seco, mientras que entre agosto y noviembre es también seco pero más caluroso, finalmente el período comprendido entre diciembre y marzo que coincide con el desarrollo de los cultivos, es lluvioso y templado.

Por otro lado, los comunarios diferencian el comportamiento climático en cuatro sectores de su territorio: Los sectores correspondientes a las comunidades de Yarwitotora y Chullpani, probablemente debido a su topografía más escarpada y ríos estrechos, son definidos como más abrigadas y menos frías; en cambio el sector de Japo y Mujlli son considerados como más fríos, posiblemente porque están más abiertas a las corrientes de aire frío, pero además su ubicación altitudinal es más elevada. En general, se indica que los años húmedos están desapareciendo quedando solo los años secos que se caracterizan por una variabilidad extrema de precipitaciones y temperaturas.

Sin embargo, estas condiciones climáticas en algunos sectores de la microcuenca son favorables como consecuencia de la formación de una diversidad de microclimas causados por los macizos montañosos y las profundas depresiones donde la agricultura se desarrolla también con una diversidad sorprendente, pero es fundamental considerar el saber local sobre la predicción climática.

Cuadro 24
Indicadores climáticos en el ayllu Majasaya Mujlli

Tipos de indicadores climáticos	Meses	Observaciones e indicaciones
Fitoindicadores		
Brotos de Papa	Junio-julio	<ul style="list-style-type: none"> • Si los tubérculos en los k'ayrus y/u phyñas tienen brotes grandes, quiere decir que la siembra debe ser adelantada.
Brotos de Papa	Julio-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando el brote de tubérculo/semilla tiene necrosamiento en la punta habrá helada temprana; si es al medio la helada afectará la siembra intermedia.
Lakho (algas)	Jul-Sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando hay abundantes algas y permanecen verdes, indica buena temporada de lluvia. • Cuando hay pocas algas, y son de color pardo, indica que será año seco con muy poca lluvia.
Th'ola	Ago-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando florece abundante y cuando da frutos, indica buena producción. • Cuando es poco la floración y los frutos, será mal año.
Sank'ayo	Sept-oct.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando florece bien indica buen año. • Cuando la floración es pobre y tiene quemazones, indica mal año.
Khot'a ch'iji	Sept-oct.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando la floración es uniforme y casi al 100%, sin presencia de quemazones, indica que la producción será buena y es tiempo del inicio de siembra, además no habrá heladas.
Sunchu th'ola	Ago-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Si florece uniforme bien hasta completar la planta, indica siembra adelantada.
Muña th'ola	Idem	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando florece toda la planta, será buen año.
Zooindicadores		
Zorro	Agos-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando el zorro baja del cerro hacia el río aullando, será año lluvioso. Cuando aulla casi al medio del cerro el año será regular. • Cuando el zorro sale aullando hacia el cerro, será año seco.
Zorro	Idem	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando el aullido es ronco (Ch'aja), habrá buena producción de papa. • Si el aullido es clarito (ch'ua), será pobre para el cultivo de papa.
Chijta (pájaro)	May-jun	<ul style="list-style-type: none"> • Si pone más de dos huevos será buen año. • Si pone un solo huevo será mal año.
Kapurita (mosca tabano)	Agos-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando sus alas están sanas, indica que no habrá heladas. • Cuando las alas viejas, desgastadas, indica que habrá heladas.
Tuju (roedor)	Ago-nov.	<ul style="list-style-type: none"> • Si su madriguera está arriba, indica que habrá lluvias. • Si está en la parte baja indica sequía.
Lekeleke	Sept-nov.	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando la hembra pone huevo en sitios montículos, indica que será año lluvioso. • Si colocan huevos en sitios donde eran ex charcos de agua (hoyos), significa sequía.
Khunu jamachis (bandadas de pajaritos)	Jun-agot.	<ul style="list-style-type: none"> • Si aparecen grupos de bandadas revoloteando. Significa que está próximo una nevada en ese mes.
Astronómicos y Físicos		
Qotu (constelación, pleyades)	13-21 junio	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando se presentan muy claras, brillantes y grandes, indica buena producción agrícola y ganadera. • Todo lo contrario cuando son opacas.
Kaanas (constelación)	Feb-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Son dos manchas, uno de Valle y otro de la Puna. Cuando uno de ellos es grande, brillante, indica buena producción agrícola y ganadera. • Cuando se ven opacas y pequeñas son malos años para la agricultura y ganadera.
Luna	Todo el año	<p>Luna de lluvia = color blanco y amarillo Luna de viento = medio borroso</p>
Nubes	1 al 6 de agosto	<p>Presencia de nubes los días: 1-2 indica siembra adelantada 3-4 indica siembra intermedia 5-6 indica siembra tardía</p>
Días de fiesta	May-sept.	<ul style="list-style-type: none"> • Si en esas fechas festivas aparecen nubes, mejor si hay lluvias, indican que será buen año.
Piedras	1-3 agost.	<ul style="list-style-type: none"> • Si hay humedad en la cara inferior de tipo rocío, indica buen año. • Si no hay humedad, indica mal año.

Fuente: AGRUCO. Diagnóstico Participativo del ayllu Majasaya Mujlli. Cochabamba-Bolivia, 2000.

En estas condiciones, es sorprendente ver la diversidad vegetal cultivada y no cultivada; por ejemplo existe una diversidad de variedades locales que para citar solo el caso de la papa, según Tapia y Saravia (1997) hay alrededor de 30 variedades locales, que son cultivados por los campesinos combinando las variables altitudinales, características del suelo, épocas de siembra, disponibilidad de humedad, presencia de heladas etc. Por otro lado existe una amplia variabilidad de flora nativa con algo más de 300 especies que tiene diferentes usos que van desde la alimentación humana, alimentación animal (como praderas nativas), usos medicinales, usos rituales o simplemente para la conservación de suelos como cobertura vegetal (Pestalozzi, 1997).

Es por ello que en el territorio continuo del ayllu Majasaya Mujlli, la adecuación del ciclo vegetativo al período de lluvias, determinará el adelanto o atraso de las siembras, lo que implica prever la cantidad de semilla a sembrar de una determinada variedad o especie o en su caso buscar con tiempo los suelos apropiados, no necesariamente en función de sus derechos de propiedad, sino más bien en función de las necesidades del ciclo de vida, accediendo a través de las relaciones de parentesco sanguíneo o espiritual a las formas de cooperación recíproca y a la estrategia de la complementariedad ecosimbiótica.

7.2. El calendario festivo y la predicción climática como ordenadores de las multiactividades y la complementariedad ecosimbiótica

El calendario festivo y la predicción climática como ordenadores de las actividades agrícolas y no agrícolas han dado lugar a la capacidad de los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli ha adaptarse a las diferentes condiciones bioclimáticas y aprender rápidamente diferentes oficios que les permite realizar multiactividades durante su vida cotidiana.

En el ayllu Majasaya Mujlli, el calendario festivo está íntimamente relacionado con las actividades agrícolas, pecuarias, artesanales (textiles y cerámicas), feriales (comercio y reciprocidad) y con los viajes a otros territorios continuos o discontinuos en diversos pisos ecológicos, tal como se puede demostrar en la figura 14.

Predecir las condiciones climáticas del ciclo agrícola venidero es determinante para lograr una buena producción en el ayllu Majasaya Mujlli,

pero también es fundamental para planificar sus movimientos poblacionales a otros territorios continuos y/o discontinuos, puesto que esta información les permite tomar decisiones, adecuando la vida cotidiana al comportamiento climático.

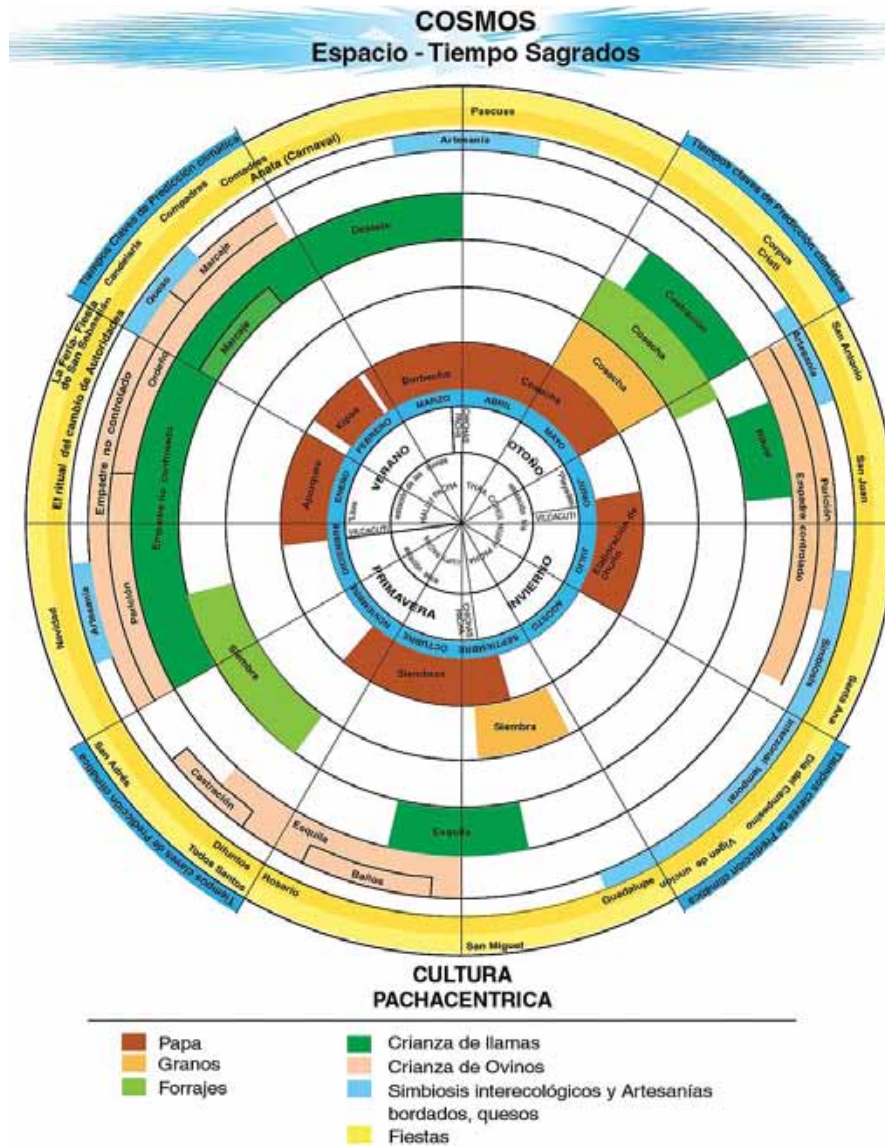
La predicción climática campesina está dirigida a garantizar la producción de los diferentes cultivos, principalmente la papa, puesto que es el cultivo de mayor importancia para el autoconsumo, reciprocidad y comercialización. Además es el cultivo que inicia la rotación de los cultivos y la apertura de la aynokas de turno. Es por eso que este cultivo es el que ocupa mas tiempo en el ciclo agrícola, es decir casi todo el año. Los granos y los forrajes son cultivos que no requieren mucho tiempo. La crianza de ovinos y llamas es otra actividad que ocupa casi todo el año de la familia campesina, pero principalmente de los niños y la mujer. El acceso temporal a territorios discontinuos y/o continuos para realizar actividades agrícolas u otras actividades se realiza principalmente entre los meses de julio y agosto.

En el acceso permanente a territorios discontinuos a través de la migración permanente, existe una concertación previa de la familia intensiva con la familia extensiva. Generalmente el que migra a otro territorio deja sus tierras en la aynoka y en las sayañas a sus familiares, quienes deben cumplir con todas las obligaciones con la comunidad. A cambio, la familia migrante aportará con productos de esa otra zona a la que ha accedido o con dinero.

El acceso se da también a las ciudades de Cochabamba y Quillacollo principalmente y en pocos casos a otras ciudades del país; la presencia de familias del ayllu en las ciudades se puede considerar como el acceso a un espacio socioeconómico necesario para el desarrollo de la comunidad. En las ciudades de Quillacollo y Cochabamba, hemos podido comprobar la presencia de familias donde el padre se dedica a diversas actividades como ser policías, agentes de seguridad, chóferes, comerciantes minoristas y albañiles. Sus residencias son muy visitadas por parientes, compadres y amigos del ayllu, generalmente para alojarse algunos días o para buscar alguna colaboración sobre búsqueda de trabajo eventual o consultas sobre la actividad del migrante.

Los comunarios que han migrado a otras zonas simbióticas se insertan en el calendario festivo-productivo en diferentes momentos del año.

Figura 14
El calendario festivo y su interrelación con las actividades productivas



Generalmente, alguien de la familia participa en alguna actividad agrícola, principalmente en las siembras o cosechas, pero su participación en las festividades principales del ayllu, por ejemplo la fiesta de San Sebastián es fundamental y casi obligatoria. En estos tiempos espacios sagrados la familia migrante se reencuentra con la comunidad y el ayllu recreando su identidad cultural

8. El calendario festivo como espacio tiempo sagrados y ordenador del territorio

En el calendario festivo de las comunidades campesinas del ayllu Majasaya Mujlli, existen diversas actividades ligadas a la religión católica o a las tradiciones de origen prehispánico como la del Anata (carnavales), el corte de pelo o uma rutuco (que ya comentamos anteriormente), el compadrazgo de las tanta wawas que se da en la fiesta de todos santos (que simbólicamente une a mujeres jóvenes que ven una posibilidad de afianzar sus relaciones con otras mujeres a las que tienen un especial cariño); son festividades que trascienden el dogma y la estructura de las religiones judeocristianas, que gracias a su larga adaptación a los Andes se han introducido en la religiosidad andina que conforman el panteón de deidades que permiten la reproducción biológica y cultural de la vida.

Eliade (1994:41) al referirse al espacio sagrado en las religiones tradicionales, indica que: "Instalarse en un territorio, edificar una morada exige, una decisión vital, tanto para la comunidad eterna como para el individuo. Pues se trata de asumir la creación del mundo que se ha escogido para habitar. Es preciso, pues, imitar la obra de los dioses, la cosmogonía. No es esto siempre fácil, pues existen también cosmogonías trágicas, sangrientas: imitador de los actos divinos, el hombre debe retirarlos".

En el trabajo cotidiano, en las ferias y en el acceso a zonas simbióticas rurales y urbanas, se mantiene un carácter festivo que hace de los puneños de Tapacará seres profundamente religiosos, pues en cada fiesta periódica se reencuentra el mismo tiempo sagrado que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo o tal vez modificado, recreado y reactualizado. En otros términos, se reencuentra en la fiesta

la primera aparición del tiempo sagrado, tal como se efectuó en el origen, fundados por los dioses.

La construcción ritual del espacio en el ayllu Majasaya Mujlli se da permanentemente a través de la challada, del pago a la madre tierra o el permiso para habitarla, es por eso que esta tradición que todavía hoy se realiza por casi todos los bolivianos²⁴, ha trascendido los diferentes momentos de la vida cotidiana, pero existen momentos en el que el cosmos, la pachamama, se abre y esta más predispuesta al contacto con la sociedad. Estos son los tiempos sagrados que se concentran en el calendario festivo que se presenta a continuación.

8.1. El año nuevo en el calendario gregoriano

Antiguamente las autoridades originarias de los tres ayllus del Cantón Challa, como son el Urinsaya, Aransaya y Majasaya, realizaban el cambio de autoridades el primero de enero en la capital del cantón que tiene el mismo nombre. Además, designaban la sede policial y hacían un ritual en la posta²⁵ que se llamaba “Challa Tambo Cabildo”; ésta era una costumbre antigua que hoy todavía se realiza en el ayllu Majasaya Mujlli.

Actualmente, en el primer día del año se acostumbra a realizar una challada pidiendo bienestar para todos los pobladores del ayllu y para que no haya enfermedades en la familia, en los animales, en los cultivos y en la comunidad. Dura un sólo día y es un evento especial para el ayllu y las comunidades. Se realiza el cambio de las autoridades originarias, don-

24 Cabe mencionar que en la ciudad de Cochabamba y en muchas otras ciudades del país, el primer viernes de cada mes se realiza un ritual a nivel familiar al que se le llama Koda por el uso prioritario de una planta aromática llamada koa. En este ritual, la gente hace pedidos a la pachamama o a los santos y vírgenes del panteón católico, pidiendo que les vaya bien en los negocios, en el trabajo, en la casa, en los estudios, pues para cada situación existe un producto elaborado de azúcar. También es un momento para purificar el ambiente y purificarse. Un primer viernes desde las alturas de la ciudad de Cochabamba es una comprobación de que la ciudad moderna ha mantenido su esencia espiritual que la conecta con el espacio y tiempo sagrados.

25 **Posta.** Autoridad originaria que administra la Casa que las comunidades destinan para alojar a los visitantes. También se llamaba al lugar o casa de la comunidad para alojar a los forasteros.

de las autoridades cesantes y entrantes, acompañados por sus familiares y grupo de músicos, se concentran para la renovación de los cargos. Hasta hace unos veinte años lo hacían en la capilla de San Antonio de Mujlli y actualmente lo realizan en Japo.

En el cambio de alcaldes y jilakatas se destaca la participación no sólo del varón elegido un año antes en el cargo, sino el acompañamiento y posesión de la esposa, ya que durante el año de duración del cargo, ella tendrá que acompañar al marido en sus funciones, además que absorberá la responsabilidad de dirigir el hogar y las actividades agrícolas, pues el cargo es una responsabilidad de la familia intensiva y extensiva y no individual, por tanto la comunidad tiene la obligación de cooperar y hacer los honores y buenos deseos a la pareja.

El cambio de alcaldes y jilakatas tiene directa relación con el calendario agrícola, dado que su rol fundamental es ver la situación de las familias del ayllu, dirigir la designación de las parcelas dentro de las aynokas, aportar con sus conocimientos sobre la predicción climática y fundamentalmente hacer las ofrendas y ayunos necesarios a la pachamama para que el año agrícola sea bueno. Los alcaldes acompañados de los jilakatas, hacen un recorrido por todo el ayllu durante una semana con el objeto de dar inicio de manera simbólica a las actividades agrícolas y también visitar rancho por rancho a las familias campesinas y a las parcelas, viendo cómo están desarrollando los cultivos.

El recorrido del ayllu para conocer la problemática de las familias y sus necesidades ha sido asumida en los últimos años por los dirigentes sindicales de la central campesina. Según versión del exdirigente de la central campesina, don Ezequiel Paczi, este recorrido lo realizan: “para enterarse de la situación de las familias y poder con ello negociar en el municipio provincial el apoyo a sus necesidades” Esta visión si bien es válida, reduce la concepción de tiempo y espacio sagrado ya que se la instrumentaliza para la aplicación de políticas de desarrollo a nivel local y municipal.

Si bien la participación de los alcaldes y jilakatas en las fiestas se inicia el primero de enero, su labor será activa durante todo el año, velando física y espiritualmente por el desarrollo de la principal actividad: la agricultura y ganadería.

8.2. La fiesta de San Sebastián

La fiesta de San Sebastián se realiza el 20 de enero con la principal característica de realizar una feria anual a la que asisten comunidades de diferentes ayllus y comunidades del sudoeste de Cochabamba, de Oruro y de La Paz. Esta feria fiesta se inicia a primeras horas del día en el que se instala la feria de ganado y de productos agrícolas para el intercambio de dones y mercancías.

Durante la mañana van llegando conjuntos musicales autóctonos de las comunidades del ayllu, de otros ayllus y regiones vecinas vestidos con sus trajes típicos. Cada "tropa" o conjunto autóctono entra a la plaza principal tocando música desde una de las cuatro esquinas tratando de hacer callar a las otras tropas de otras comunidades.

Esta feria-fiesta en los últimos años se ha convertido en la más concurrida e importante del ayllu, reemplazando a la fiesta de San Antonio que se realizaba en el rancho de Mujlli, poniendo en cuestión la sede de la cabecera del ayllu.

8.3. La fiesta de Candelaria

El 2 Febrero se realiza la fiesta de Candelaria. En ésta fiesta se acostumbraba a jugar con membrillo o manzanas, que consistía en golpearse con las frutas en los pies. Se consideraba un juego amistoso que no ocasionaba dolor ni resentimiento alguno debido a que era un ritual y una ofrenda hacia los cerros sagrados (achachilas).

La fiesta de Candelaria se celebraba con anata (música tradicional), siendo el lugar de celebración la capilla de Mujlli donde existían diferentes Santos o imágenes que recordaban los Mayoras²⁶ que se hacían cargo

26 **Mayoras.** Eran los cargos para pasar las festividades de la comunidad y el ayllu; también son llamados como prestes y eran muy respetados por la comunidad; se nombraban 10 mayoras y estos tenían la obligación de organizar la fiesta y cubrir gran parte de los costos de alimentación y bebida de los comunarios que participaban. Los mayoras eran la gente de mayor prestigio y que había acumulado alguna riqueza que sobresalía a la del resto, siendo en estas fiestas donde se debía redistribuir las ganancias.

de la fiesta. En esta fecha se acostumbraba visitar los cultivos y dedicarse a observar el clima, dando mucha importancia al cultivo de papa al que se le hacía un ritual especial.

8.4. La fiesta de los compadres, comadres y el Anata o Carnaval

Entre febrero a marzo se realizan las fiestas de Compadres, Comadres y Carnavales que tienen fechas movibles. La fiesta de compadres era muy celebrada antiguamente, siendo una tradición en cada familia. En esta fiesta actualmente la gente acostumbra a visitar a sus compadres llevando pilluchicus²⁷ y khalapiris,²⁸ siendo mayor la obligación de los ahijados o los que pretenden nombrarles compadres.

La fiesta de Comadres tiene también un carácter familiar; se realiza también el ritual del “k’illpacu en los rebaños”, que es el marcado y adornado de sus animales a través de un corte en la oreja de los animales, ya sean estas llamas, ovejas o vacunos. Para celebrar el k’illpacu²⁹, se invita a los vecinos, compadres y otros familiares, los cuales ayudan a ch’allar como símbolo de agradecimiento y pedido a sus divinidades para mayor reproducción y salud de sus animales. Este ritual-festivo para los animales se realiza con mucha fe, culminando al anochecer con la invitación de un plato tradicional llamado illa p’iri³⁰. Al día siguiente, se procede a contar los cortes realizados en las orejas de los animales, llamado a este conteo sullk’a k’allu³¹.

27 **Pilluchicu.** Actitud de agradecimiento al compadre, al padrino de bautismo o matrimonio de su hijo o hija, obsequiándole un pan grande en forma de rosca, adornada con serpentinas para colocarlo en los sombreros. También puede realizarse a alguna autoridad o amigo del ayllu y la comunidad por algún beneficio y servicio que haya prestado.

28 **Khalapiri.** Laguna cocida a través de piedras calentadas al rojo vivo; es comida hecha de harina de maíz con carne picada y ají (sin verdura ni papa) el cual se invita a los compadres o padrinos en señal de agradecimiento.

29 **K’illpacu.** Ritual para marcar y pedir que el ganado se reproduzca.

30 **Illa P’iri.** Comida hecha de harina de maíz con queso cuajado y mezclado.

31 **Sullk’a K’allu.** Acto de contar de par en par las puntas o porciones cortadas de los animales después del k’illpacu.

La fiesta de carnavales tiene más carácter comunal, donde la celebración se caracteriza por la anata y el juego de hondas al que se llamaba Waranak'eo, que simbolizaba despachar la época de lluvias, porque la producción hasta esa fecha ya estaba asegurada. La fiesta duraba antes unos siete días donde danzaban grupos de músicos disfrazados con sombreros gigantes hechos de sewenqa. Era costumbre tocar pututus y erques. Asimismo, había grupos denominados como "tokas," con instrumentos muy parecidos a los moseños; los bailarines cargaban gatos de monte (titi) desecados, más una campanilla.

El martes de carnaval o de ch'allacu es él "jacha anata," donde todavía toda la comunidad, guiada por las autoridades originarias (alcaldes y jilacatas), visitan los sembradíos en las Aynokas³², llevando serpentinas, membrillos, mixtura, coca, alcohol, colaciones dulces y otros materiales, como pago a la pachamama. Las k'ohadas, t'icanchadas y las ch'alladas se realizan en agradecimiento a la Pachamama, al mismo tiempo se piden bendiciones para una buena producción. Por ello, siempre deben ser acompañados de sus k'achuas³³ (grupos de músicos), haciendo recorridos por las aynokas de papa y granos (quinua y cañahua) y finalmente las de forraje.

Las mujeres junto a las autoridades, acostumbran sacar las mejores plantas de papa, quinua y otros cultivos para que luego los adornen bien y llevarlos cargado en sus aguayos multicolores para retornar llenos de alegría y fe a sus viviendas; a esta acción localmente llaman paq'uma³⁴

Para concluir con el carnaval se celebra la fiesta de tentación donde la gente ch'alla en sus domicilios todos los bienes que tiene; también visitan a sus vecinos deseando éxito en sus hogares, todos despiden el carnaval con baile y alegría.

32 **Aynokas:** Area de parcelas continuas que son cultivadas familiarmente (manejado colectivamente) y sembradas con un mismo cultivo; se dividen en 3 ayanokas que de acuerdo a una rotación específica de los cultivos: papa, quinua/cañahua y forrajes, después de 3 años de labranza cada ayanoka entra en descanso.

33 **K'achuas.** Grupo de jóvenes que organizan un conjunto musical con instrumentos nativos como la qunquta, o guitarrilla y el thurumi o tarka.

34 **P'aquma.** Acto de sacar "robar" las mejores plantas de la aynoka de papa; es realizado por mujeres jóvenes.

8.5. La fiesta de Pascuas

En el mes de Abril se celebra la fiesta de las Pascuas, destacándose el Jueves y el Viernes Santo. Contrariamente al carnaval, las pascuas se celebran con ayunos y rezos, recordando la muerte y la resurrección de Jesús. En esta fiesta también se realiza la p'aquma, con la cual pretenden simular la resurrección de Jesús, puesto que al arrancar una planta de papa creen que Jesús va a ser desenterrado y va a resucitar.

Antiguamente la fiesta estaba organizada por los pasantes y autoridades en la capilla San Antonio de Mujlli; llevaban frutas del Valle con ramas que las plantaban imitando parcelas muy pequeñas donde podían hacer el intercambio, incluso se practicaban trueque entre productos de la zona de Puna (pito de cañahua, papa, chuño, etc) y Valles (manzanas, pera motas, higos, uvas, duraznos, etc). Indican que la fiesta duraba unos tres días: el primer día repartían rodajas de manzanas desde la torre de la capilla, el segundo día se hacían las plantaciones, compra-venta-trueque y otros. Y el tercer día era la despedida o cacharpaya de las fiestas de Pascua.

El Viernes Santo desde las 3 ó 4 de la madrugada se acostumbraba llevar a las ovejas a pastorear a lugares donde existe buen pasto, generalmente cerca de las chacras o cultivos. Se creía que el viernes santo los pastos estaban bendecidos, por eso madrugaban para alimentar a sus animales sin ocasionar perjuicio a los cultivos ya que los mejores pastos se encontraban alrededor de los cultivos donde casi por 6 meses no se permitió la entrada de animales. Indican que este día, el trabajo del Jilakata es intenso por su responsabilidad en el cuidado de las aynokas cultivadas.

Generalmente, esa noche los hombres llevan a pastorear a los animales, mientras que las mujeres permanecen en sus viviendas cocinando los doce platos que se acostumbra comer el viernes santo. Una costumbre es no servirse carne en estos días de la semana santa. Debido a la presencia e influencia de las sectas evangélicas, muchas de las costumbres de la semana santa se están perdiendo.

8.6. El Corpus Cristi

El Corpus Cristi que se realiza en Junio sin una fecha fija, era una fiesta que se celebraba con más entusiasmo que a la fecha, para lo cual

existían prestes o pasantes. Se acostumbraba a bailar con grupos de músicos denominado "Chukus" los cuales se disfrazaban con plumas de flamenco; asimismo se escuchaban sicuris y lechiwayus. Esta fiesta tenía una duración de dos días y no parecía tener mucha relación con las razones que acostumbra a celebrar la Iglesia católica, que es el cuerpo de cristo, seguramente porque su celebración coincide con la festividad de San Antonio.

8.7. La fiesta de San Antonio

Era la fiesta principal del ayllu Majasaya Mujlli; se realiza el 13 de junio. Don Pedro Choque, comunario del sindicato de Mujlli, relata que en la festividad de San Antonio "se preparaban muchos altares, incluso cada familia tenía su "santito" que tenía su altar. Los altares principales eran preparados por los "pasantes mayores" de la fiestas, como el Preste, el Jilabara, el Sullkabara y el Alferéz. Cada uno de estos invitaba abundante comida y bebida, además de que de cada comunidad del ayllu y de otros ayllus vecinos venían moceñadas y sicuris, (grupos de música autóctona)", permitiéndose en estas fiestas la unión de las familias y comunidades en torno al ayllu".

La fiesta de San Antonio era parte de una serie de fiestas anuales dentro de un calendario festivo productivo, donde además del aspecto espiritual-religioso, se realizaban actividades socioeconómicas de intercambio de productos, dones y mercancías, se reproducían las relaciones de parentesco sanguíneo y espiritual y se recreaba la vida.

Sin embargo, esta fiesta ya no se celebra como antes y se ha reducido a una fiesta de las familias que viven en el rancho de Mujlli, que al menos ofrecen a San Antonio una misa. En los últimos años se ha intentado con el apoyo de instituciones externas incentivar la revalorización de la fiesta, pero la respuesta de los campesinos de las otras comunidades del ayllu no ha sido todavía muy satisfactoria.

8.8. La fiesta de San Juan

La fiesta de San Juan juntamente al año nuevo Aymara se celebraba el 23 de Junio (víspera) donde cada familia realizaba fogatas con la bosta

de los animales, pidiendo mayor reproducción de sus ovejas, llamas, vacas y burros; también se realizaban challas con mucha fe y esperanza para que vaya bien en todas sus actividades cotidianas, como ser en sus viajes, trabajo, negocio. El día 24 de Junio por la mañana, se acostumbraba a jugar con agua echándose entre personas y también bañando a los animales creyendo que el agua lavaría toda sus penas, rabias y enfermedades, desde ese momento se pensaba que les iba a ir bien en todo³⁵.

Muchos comunarios indican que así celebraban antiguamente, pero hoy en día algunos comunarios ya no celebran sobre todo por influencia de la religión. Por esa razón, muchos comunarios creen que sus animales ya no se reproducen como antes, lo cual afecta a la economía familiar.

En Bolivia esta festividad se está revalorizando en los últimos años haciendo diferentes rituales en espacios donde ha existido algún resto arqueológico. En el pueblo de Tiahuanacu, donde se ubica el monumento arqueológico más importante de Bolivia, cada 23 de junio se realiza una Wilanchada que es un ritual donde se sacrifica una llama blanca en ofrenda a la pachamama y a los apus (dioses) andinos esparciendo su sangre por la tierra y comiendo sin condimentos ni sal su carne. Se espera el amanecer porque se dice que los rayos del sol del alba de este día tienen más energía y vivifican el alma.

En las alturas del pueblo de Sipe Sipe, desde hace varios años se está realizando un acto similar en las ruinas de Incaraqay.

8.9. Fiesta del Tata Santiago y Santa Ana

El 25 de Julio se recuerda la fiesta del Tata Santiago y el 26 de Santa Ana, donde antiguamente la gente o cada familia hacían la Killpada en jumentos³⁶ poniendo a las burras aretes llamados zarcillos, lo cual era símbolo de reproducción para los asnos.

35 Conocemos que esta costumbre se sigue dando de la misma forma en comunidades campesinas de Charazani, provincia Bautista Saavedra de La Paz.

36 **Jumentos.** Asnos, animales de carga.

8.10. Día del campesino y de predicción del clima

El 2 de agosto se recuerda el día del campesino boliviano. Hoy en día esta fecha se ha convertido en una fiesta cívica por recordarse la fecha de promulgación de la Ley de reforma agraria de 1953, la eliminación del pongueaje y el voto universal. En las escuelas se realizan horas cívicas y desfiles con amplia participación de los padres de familia.

En los primeros días del mes de agosto más que realizar festividades se dedican a predecir el comportamiento del clima para la campaña agrícola venidera. Para ello se acostumbra a observar las nubes, las estrellas, la humedad en las piedras y otros indicadores naturales. De esta manera, se determina el momento de la siembra de papa, que puede ser temprana, normal o tardía.

En estas fechas antiguamente, los diferentes pasantes de las fiestas tradicionales, como el Preste, Jilabara, Sullkabara, Alferéz, Qollana, Sullkara ansara, Jacha preste, Jachajila-sullkabara, invitaban a toda la comunidad mucha comida y bebida.

8.11. Fiesta de la Virgen de Asunción

El 15 de Agosto se conmemoraba también la fiesta de la Virgen de Asunción. Los grupos musicales del ayllu Majasaya Mujlli, acostumbraban trasladarse hasta el Santuario de la Virgen de Urkupiña en Quillacollo. Se indica que se realizaban rogativas para que las nevadas y lluvias cumplan su ciclo normal, así les permita sembrar en la época acostumbrada. Actualmente muy pocas familias asisten a esta festividad que hacen coincidir con el retorno de sus viajes intercológicos a las comunidades de Morochata.

8.12. La fiesta de Guadalupe

El 8 de septiembre se celebra la fiesta de Guadalupe que marca el inicio de la siembra de granos como la cañahua y la quínua. Se acostumbra a celebrar esta fiesta en la capilla de Yarwitotora, aunque actualmente ya no tiene la importancia de años pasados.

8.13. La fiesta de Exaltación

El 14 de septiembre es la fiesta de Exaltación que marca el inicio de la siembra de papa luk'y³⁷ en el ayllu Majasaya Mujlli. Por ello, antiguamente esta fiesta era celebrada en la capilla de San Antonio de Mujlli, aunque la fiesta patronal de la región era conmemorada en el vecino ayllu de Ch'alla donde los pasantes ofrecían mucha bebida y comida.

8.14. La fiesta de San Miguel

Por otra parte, en el mes de Septiembre se celebra la fiesta de San Miguel (el 29 de septiembre), fecha que marca el inicio de la siembra de papa qoyllu. La fiesta patronal se celebra en la localidad de Leque Palca, cercana al ayllu Majasaya Mujlli, donde además se realiza una feria anual a la que asisten campesinos de los departamentos de La Paz, Oruro y Cochabamba principalmente.

8.15. La fiesta del Rosario

La fiesta de Rosario era celebrada el 14 de octubre en el ayllu vecino de Tallija. Al interior del ayllu Majasaya Mujlli se acostumbraba que los pasantes de anteriores fiestas visiten a los vecinos de Tallija para compartir y cómo símbolo de reciprocidad los de Tallija visitaban a los pasantes en el ayllu Majasaya Mujlli. Esta costumbre se denominaba como "qonchacu", que significa atender a todos los visitantes de los Ayllus vecinos, que era considerado como un ayni entre ayllus.

8.16. Día de difuntos y fiesta de Todos Santos

El 1 de noviembre se recuerda a los difuntos y el 2 es la fiesta de Todos Santos. En esta oportunidad se acostumbra preparar abundante comida y bebida para ofrecer a las almas que según su creencia, visitan a

37 **Papa luk'y.** son Variedades de papas amargas que se destina prioritariamente a la elaboración de chuño o tunta.

sus familiares. Se cree que ofrendando abundante comida y bebida a las almas, en la misma medida la familia tendrá alimentos para mantenerse sin que haya escasez.

Antiguamente esta fiesta terminaba en el único cementerio del ayllu ubicado cerca de la capilla de Mujlli, donde las familias dolientes desde la mañana preparaban comida, armaban pequeños altares en las tumbas e invitaban alimentos y bebida a todos los que les visitaban y dirigían oraciones en nombre de sus almas.

8.17. Fiesta de San Andrés

San Andrés se celebra el 30 de noviembre y es una fiesta donde se realizan varios días de ayunos comunales como símbolo de arrepentimiento y petición de buenas condiciones climáticas para que no afecten negativamente a sus cultivos y animales. Antiguamente, las autoridades originarias, los prestes mayores y la comunidad realizaban W'ajtas³⁸ y paga a la Pachamama con Wilanchas como muestra de gratitud y petición para que la tierra de buena producción. Aún se practican este ritual-festivo, probablemente como ninguna otra; las autoridades originarias invitan una merienda a toda la comunidad.

Asimismo, si después de la celebración de San Andrés no llegan las lluvias o existe sequía, las autoridades originarias, principalmente los Alcaldes y los Jilakatas, procedían a efectuar otro acto ritual-simbólico denominado cambio de agua y petición de lluvias que consistía en llevar agua desde sus comunidades y recoger agua nueva de una vertiente sagrada, cercana o distante a sus comunidades, dependiendo de la costumbre que tenían para acudir a alguna vertiente.

Actualmente, muchas costumbres se están cambiando, reduciéndose el ritual-festivo de San Andrés al ayuno comunal y a la construcción de un defensor simbólico de piedra para que atraiga las lluvias y proteja a los

38 **W'ajta.** Ofrenda o paga a la Madre Tierra o Pachamama con sahumerios, mesas rituales, corazón de llama adornado, maíz blanco, banderillas, también se pone chuño, papa, trigo, coca, cigarro todo esto se quemaba en un cerro (Putuputu = Cerro sagrado para hacer rituales).

cultivos o chacras de las granizadas y heladas. El primer día se ayuna y se construye el defensor llamado Pukara³⁹, el segundo día, los Jilakatas tienen la obligación de cocinar e invitar a toda la comunidad.

8.18. La Natividad

El 25 de diciembre se recuerda el nacimiento de Jesús. Antiguamente se conmemoraba con una gran fiesta en la capilla de San Antonio de Mujlli. El primer día armaban arcos con platos y cucharas de plata (9 arcos, cada Mayora un arco); asimismo adoraban al niño Jesús. El nacimiento se realizaba en la iglesia, representando con objetos hechos de barro al niño Jesús, a sus padres, a los animales, etc. El segundo día, todo los prestes ó mayoras (pasantes de la fiesta), solicitaban a un acordeonista para que invite a bailar a la Ángela (mujer soltera considerada como la madre) y a una niña (Angelita) pareja del niño Jesús, para que bailen en cada arco. El tercer día en la mañana se desarmaban los arcos y los Mayoras invitaban a sus domicilios. A medio día el Mayora regalaba objetos de barro (llamitas, vaquitas, etc.), como símbolo de bendición de Dios para el ayllu. El cuarto día el niño en el pesebre tenía que visitar las casas de los Mayoras acompañado de un comunario llamado florero o tik'a contador. El preste, llevando al niño Jesús, visitaba los domicilios para recibir regalos en plata y el florero a cambio le daba una mano de flor de acuerdo al aporte. El quinto día, los Alferados⁴⁰ tenían que tener un grupo de moseñada para visitar casa por casa a los Mayoras, ayudando a desarmar los arcos y regalando las flores y ramas verdes a todos los participantes, incitando a bailar con alegría para concluir con la kacharpaya o despedida de la fiesta de navidad.

Esta festividad en la actualidad se ha perdido casi totalmente, debido principalmente a que en el ayllu el porcentaje de familias católicas ha disminuido notablemente, que han sido reemplazadas por religiones evangélicas.

39 **Pukara.** Cerro tutelar donde se hace un agradecimiento espiritual a la madre Pachamama con súplicas y adoraciones. También significa fortaleza, que en este caso sería el cuidador del agua para que haya abundante y no se pierda.

40 **Alferados.** Son partes de los pasantes de las fiestas u Organizadores de la fiesta, encargados de cubrir los gastos, ordenar y designar a los Mayoras (los alferados son tres).

Conclusiones

La complementariedad Vertical Ecosimbiótica es una estrategia fundamental en la vida de las comunidades campesinas del ayllu Majasaya Mujlli y de otras regiones de la zona andina de Bolivia.

El Acceso a zonas simbióticas específicas puede haberse modificado pero existe una recreación de la concepción de la *complementariedad ecosimbiótica* porque va más allá del simple manejo del espacio físico natural y de los espacios socioeconómicos.

El concepto de complementariedad ecosimbiótica por tanto, no solo abarca la verticalidad ecológica o las interrelaciones entre zonas simbióticas, sino es *“una crianza recíproca de los comunarios del ayllu con la sociedad global, la naturaleza, el cosmos y las deidades, lo que implica acceder a los territorios continuos o discontinuos, a las ferias y a las festividades, tanto en el campo como en la ciudad, intercambiando dones, bienes y servicios, que permiten el diálogo intercultural, la reproducción biológica y social y la recreación del conocimiento y de la vida desde su propia identidad y cosmovisión”*.

La complementariedad ecosimbiótica por tanto, es una estrategia que ha pervivido en los siglos como una forma de expresión cultural que permite recrear la vida a través de las relaciones sociales de parentesco sanguíneo y espiritual, accediendo a los espacios socioeconómicos que son sacralizados en cada uno de los momentos donde se realiza la producción, la circulación y el intercambio de bienes y servicios a través de las prácticas rituales (las ch'alladas y k'oadas) como parte de la vida cotidiana.

La reconceptualización de la complementariedad vertical ecosimbiótica nos lleva a ampliar el concepto de “territorio” que es usado desde la ciencia y en las políticas de desarrollo.

La redefinición del territorio y sus formas de acceso, ha determinado considerar tres ámbitos muy interrelacionados que son:

- El ámbito natural, al que podríamos definirlo como el espacio físico natural y el ecosistema.
- El ámbito social, que puede resumirse en lo que son los espacios socioeconómicos definidos como las ferias y los territorios continuos y discontinuos a los que acceden los comunarios del ayllu en el sector rural y urbano.
- El ámbito espiritual, que se puede definir como la interrelación de los espacios físico naturales y los espacios socioeconómicos que a través de los rituales realizados en determinadas épocas del año, sacralizan el espacio (que se concibe como vivo) y el tiempo (que se concibe como cíclico y anacrónico).

Por Tanto, el territorio desde la concepción andina esta conformada por los espacios físico naturales y los espacios socioeconómicos que a través de los rituales realizados en tiempos y espacios determinados por los calendarios astronómicos, se convierten en espacio-tiempos sagrados.

La sacralización de la tierra y el territorio tiene una connotación directa con el concepto de propiedad ya que en el tiempo y espacio sagrados no existe una apropiación privada e individual, trascendiendo permanentemente el principio comunitario a toda la sociedad, la naturaleza y las deidades que son parte del todo, siendo el territorio de libre disponibilidad. Por eso, la sacralización permanente de los espacios físico naturales y socioeconómicos permite disminuir los conflictos internos y buscar el equilibrio.

Nos referimos como conflictos internos a aquellos que surgen entre ayllu o comunidad. En estos casos, el equilibrio para la solución de conflictos debe ser definido en el marco de la concepción andina del territorio, es decir bajo las lógicas del comunitarismo y la complementariedad ecosimbiótica que implica la sacralización de los territorios continuos y discontinuos y de las ferias. En estos casos los conflictos pasan por varias

mediaciones sociales y espirituales donde prima el principio de la reciprocidad con el otro, con la naturaleza y las deidades. Estos conflictos pueden durar varios años donde se buscan diferentes respuestas en las que existen las pruebas y error de la acción, tal es el caso de Japo dentro del ayllu.

En tales casos, existe una búsqueda de la complementariedad antagónica y la simetría balanceada en un esquema dualista y cuatripartito que permite el equilibrio entre grupos étnicos, ayllus o comunidades, con la naturaleza y las deidades, manteniendo la cultura y la identidad cultural ante los agentes externos y las políticas del estado boliviano y de la globalización de la economía de mercado.

En tal sentido, podemos concluir que las ferias campesinas y las zonas ecosimbióticas en territorios continuos y discontinuos, urbanos y/o rurales, son espacios socioeconómicos sacralizados a los que los comunarios del ayllu Majasaya Mujlli han accedido desde antaño o se han recreado, siguiendo un calendario festivo que determina el ordenamiento territorial y el calendario agrícola, pero también se recrean permanentemente como respuesta a las políticas externas que se dan y que muchas veces no son entendidas ni escuchadas por los gobernantes de turno.

El rol de la complementariedad ecosimbiótica sigue siendo fundamental para la seguridad alimentaria de la familia y la comunidad a pesar de que se han modificado el acceso a zonas simbióticas, pues en algunos casos como el acceso a Ayopaya es una continuidad de lo que ha sido desde antaño; en otros casos se han recreado nuevas zonas simbióticas como es el caso de la zona tropical del Chapare donde encuentran alimentos que complementan su dieta alimentaria. La ciudad y las ferias donde se “ofertan” nuevos productos y mercancías es también utilizada como una nueva zona simbiótica complementaria, pero posiblemente hay un cambio en la dieta familiar aspecto que debe ser estudiado a mayor profundidad.

En las ferias y/o mercado donde accede los comunarios del ayllu Mujlli se sigue aplicando la reciprocidad y el trueque con los que se busca su complementariedad antagónica y la simetría balanceada, pero también se participa en transacciones comerciales como la compra venta cuando así lo requieren y que tiene que ver con los ciclos de vida familiar.

El parentesco sanguíneo y espiritual es permanente recreado considerando la complementariedad ecosimbiótica para conseguir el alimento

para su reproducción biológica, social y espiritual, donde el alimento es considerado no solamente como proveedor de proteínas, carbohidratos, minerales y estaminas, sino como energía vital o como alimento para el alma, llamado en aymara *ispalla*.

La complementariedad antagónica y el equilibrio balanceado, han sido y son fundamentales en la organización social de la comunidad y el ayllu. La legitimidad y pertinencia de los caciques, autoridades originarias y dirigentes sindicales, han sido determinadas por la lógica comunitaria y la complementariedad ecosimbiótica que son decididos por las familias en la búsqueda de consensos. En tal sentido, no existe en la organización del ayllu una estructura de clase política que determina el presente y el futuro de la comunidad, pues ésta es subsumida por la determinación de consenso de la comunidad que busca la autogestión en un sentido de autogobierno familiar en beneficio de la comunidad, muy similar a las *obshinas* rusas que plantea el anarquismo ruso del siglo XVIII y XIX y el anarquismo español del siglo XIX y XX.

El proceso de recreación de estos territorios se debió a las características de un tipo de sociedad segmentaria basada en una lógica comunitaria cuyos grupos, como los *soras*, que tenían los rasgos culturales generales andinos, conservaron en forma separada sus propias identidades y paradigmas clasificatorios, sin concretar una marcada integración y complementariedad sociopolítica, ni delimitar físicamente el territorio, ya que estaba en permanente negociación y reorganización, con procesos de integración o rupturas y conflictos internos y externos, que no permitieron imponer a los incas y luego a los colonizadores españoles, un modelo monolítico de transformación general y que tampoco consiguieron lograr a través de las políticas públicas del gobierno colonial sus objetivos homogeneizantes.

Por tanto, queda invalidado el argumento de que existe una fuerte organización tradicional debido a su aislamiento histórico-cultural. En las comunidades del ayllu *Majasaya Mujlli* se trataría más bien de una coevolución de la sociedad y naturaleza a lo largo de los últimos 300 años recreando sus formas de organización que se basan en principios comunitarios heredados de antaño.

Las autoridades originarias y la organización sindical del ayllu *Majasaya Mujlli* del siglo XX buscan la complementariedad antagónica y

el equilibrio balanceado, que ha permitido redistribuir sus roles para responder a los desafíos que le presenta la modalidad y los cambios estructurales que se están dando en el Estado boliviano, que parece perseguir la globalización de la economía de mercado y la homogeneización de la cultura occidental como la única opción para la vida en el planeta.

Bibliografía

- ABECIA V.
1982 La Insurrección India de Tapacarí en 1781 en: Actas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su Tiempo. Archivo General de Indias. Lima-Perú. pp. 37-48.
- AGRUCO
2000 Diagnóstico Participativo y Plan de uso del Suelo del ayllu Majasaya Mujlli, Municipio Tapacarí. Cochabamba-Bolivia. 83p.
- AGRUCO-COMPAS
2001 Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina. AGRUCO. Cochabamba-Bolivia. 408p.
- AGRUCO. 1998. Informe Anual 1998. UMSS. Cochabamba-Bolivia.
AGRUCO. 1997. Informe Anual 1997. UMSS. Cochabamba-Bolivia.
- ALBO, X.; MAMANI
1980 Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. En Mayer, E.; et. al. Parentesco y Matrimonio en los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1980. 722p.
- ALBO, X.
1999 Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas intercomunales y lingüísticas para Bolivia. Cuadernos de investigación. N° 52. La Paz: CIPCA. UNICEF. 134p.
- ALBO, X. 1986. ¿Khitipxtansa? ¿Quiénes Somos? Identidad Localista, Étnica y Clasista en los Aymaras de Hoy en: Identidades Andinas y

- Lógicas del Campesinado. Mosca Azul, Lima-Perú. pp. 147-187.
- ALBO, X.
1984 Dominar o Servir? Hitos de una larga búsqueda eclesial en el mundo quechua y andino. Cuzco: IPA. pp. 97-130 en: All-panchis. Vol. XX. N° 24.
- ALBO, X.
1983 ¿Bodas de Plata? o Réquiem por una Reforma Agraria. Cuadernos de Investigación 17. CIPCA, La Paz-Bolivia. pp. 147-199.
- ALBERTO, M.
1999 Dinámica socioeconómica e intercambio de chuño como estrategia de reproducción ecosimbiótica campesina: caso de la comunidad de Japo, provincia Tapacarí. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 162p.
- AK'UTAN y VOCES DEL TIEMPO
2000 Tierra y Espiritualidad Maya: II Encuentro Taller. Guatemala 14-17 febrero 2000. 204p.
- Aguilar, L. C.
1997 Predicción del tiempo y su influencia en la organización de la producción en la comunidad de Tres Cruces, provincia Tapacarí. Tesis Ing. Agr. UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". Cochabamba-Bolivia. 188p.
- ANGLES, A.
1994 Diversidad biológica de papa y su conservación in-situ en la comunidad de Japo (provincia Tapacarí). Cochabamba: AGRUCO. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 200p.
- ANISUR RAHMAN
1991 El Punto de Vista Teórico de la IAP. En: Fals Borda, O y Anisur Rahman, M. (compiladores) (1991). Acción y conocimiento. Como romper el monopolio con investigación-acción participativa. CINEP. Bogotá-Colombia. pp. 37-47.
- AGUILERA, K. F.
1991 Economía del medio ambiente: notas para un estado de la cues-

- ción. Universidad Autónoma de Barcelona, España. pp. 169-192.
- ALAVI, H. y SHANIN, T.
1988 La cuestión agraria: El discurso marxista de Kautsky. En: Agricultura y sociedad No 47. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid-España, 1988. pp. 43-54.
- ALTIERI, M.
1993 El estado del arte de la agroecología y su contribución al desarrollo rural en América Latina. En: Universidad Internacional de Andalucía. Materiales de trabajo del curso Agroecología y conocimiento local. Programa de Doctorado: Agroecología, campesinado e historia. ISEC, Córdoba-España, 1995. pp. 29-63.
- ARCHER, M.
1992 Teoría de Cultura-Acción. En: Ritzer, George. Teoría sociológica contemporánea. Mc Graw Hill, Inglaterra. pp. 497-500
- BARNADAS, J.
1983 Panorama Historiográfico de Estudios Recientes sobre Charcas Colonial. En Revista Andina: Tomo 1, No 2. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco-Perú. pp. 475-543.
- BARNADAS, J.
1980 Kollasuyo: Orígenes de Cochabamba. pp. 19-43 (mimeo).
- BARNADAS, J.
1973 Charcas: Orígenes Históricos de una Sociedad Colonial. La Paz: CIPCA. 635p.
- BARNES, B.
1977 Interest and the Growth of Knowledge. Routledge & Kegan Paul, London-England.
- BELTRAN, M.
1994 Cinco vías de acceso a la realidad en: García Ferrando M., et.al. El análisis de la realidad social, métodos y técnicas de investigación. Alianza Universidad. Madrid-España, 2da. edición. pp. 19-49
- VAN DEN BERG, H.; SCHIFFERS, N.
1992 La cosmovisión aymara. Biblioteca andina. N° 14. La Paz: UCB. HISBOL. 383p.

- BERTAUX, D.
1989 Los relatos de vida en el análisis social. En: Revista de Historia y Fuente Oral No 1 ¿Historia oral? Universidad de Barcelona. Barcelona-España. pp. 87-105.
- BERTONIO, L.
1984 Vocabulario de la lengua Aymara. Cochabamba: CERES. IFEA. 398p.
- BILBAO, J.
1994 Caracterización y análisis del sistema ganadero en la comunidad de Japo, provincia Tapacarí del departamento de Cochabamba. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 299p.
- BLANCO
1992 La organización del uso de la tierra en la comunidad originaria de Japo. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 219p.
- BOLIVIA
1960 Constitución Política del Estado 10. ed. Gisbert editores, 1960, La Paz-Bolivia. 81p.
- BOTTOMORE, T ; NISBET, R.
1978 Introducción. En Bottomore, T y Nisbet, R 1978. Historia del análisis sociológico. Amorrortu, Bs. As.-Argentina, 1978.
- BOUYSSÉ CASSAGNE, T.
1987 La identidad aymara: Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI). Biblioteca andina. Serie histórica. N° 1. La Paz: HISBOL. 443p.
- BOUYSSÉ CASSAGNE
1976 Tributo y Etnias en Charcas en la Epoca del Virrey Toledo. (Mimeo) pp. 97-110.
- BOUYSSÉ CASSAGNE
1975 Pertenencia Etnica, Status Económico y Lenguas en Charcas a Fines del Siglo XVI en: Tasa de la Visita General de Toledo. Universidad Nacional de San Marco, Lima Perú pp. 313-329.
- BURCHARD, R.
1980 Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales, un caso en los Andes Centrales del Perú. En: Meyer, E., et. al.

- Parentesco y matrimonio en los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 722p.
- Cajías DE LA VEGA, F.
1983 Los Objetivos de la Revolución Indígena de 1781: El Caso de Oruro. En Revista Andina: Tomo 1. No 2. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco-Perú. pp. 407-425.
- Cajías DE LA VEGA, F.
1978 La población indígena en Paria en 1785. Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L. pp. 41-100.
- CONDARCO, R.
1997 Realidad, Fuente y Conceptos Acerca de la Ecosimbiosis Interzonal Andina. (mimeo). Conferencia dictada en AGRUCO. Enero de 1997. 13p.
- CONDARCO, R.; MURRA, J. 1987. La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica. Breve Biblioteca de Bolsillo. N° 2. La Paz: HISBOL. 114p.
- CONDARCO, R.
1982 Zarate, el Temible Willka. Historia de la Rebelión Indígena de 1899. Renovación. La Paz-Bolivia. pp. 18-29.
- CONDARCO, R.
1978 Historia de la Ciencia y el Saber en Bolivia. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz-Bolivia, 423p.
- CONDARCO, R.
1971 El escenario andino y el hombre. En: Protohistoria andina, vol. II. Renovación, Bolivia.
- CROSBY, N. A. 1988. Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900. Crítica. Barcelona- España. 38p.
- CHALMERS, A.
1998 ¿Qué es esa Cosa llamada Ciencia? Una valoración de la Naturaleza y el Estatuto de la Ciencia y sus Métodos Siglo XXI y México. 245p.
- CHAMBERS y JIGGINS, J.
1987 Agricultural research for resource-poor Farmers: A parsimonious paradigm. Agricultural Administration and Extensión, 27(1) 238p.

- CHAYANOV, A. V.
1974 La organización de la unidad económica campesina. Nueva visión, Bs. As.-Argentina. 342p.
- CHILA, M.
1993 Sistema agrosilvopastoril en una comunidad Alto Andina: El caso de la comunidad de Mujlli, provincia Tapacará. Cochabamba. AGRUCO. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 163p.
- CHOQUE, J.; et. al.
1992 Evaluación agrostológica y productiva; comparativo en dos épocas del año en la Puna Seca. Informe técnico. N° 5-91. Puno: AÑPACAS. 74p.
- CHOQUE, R.; et. al.
1992 Educación indígena: Ciudadanía o colonización? Agresión colonial y resistencia indígena. La Paz: Uruwiyiri. THOA. 167p.
- DANDLER, J.
1987 Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba. En: Harris, O. et. al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES, La Paz-Bolivia, 1987. pp. 639-682.
- DANDLER, D.; Calderón
1984 Bolivia: La fuerza histórica del campesinado: Movimientos campesinos y etnicidad. Movimientos sociales. Cochabamba: CERES. s.f. 593p.
- DANDLER, J.; TORRICO, D.
1984 El congreso nacional indígena de 1945 y a rebelión campesina de Ayopaya 1947. Movimientos sociales. N° 2. Cochabamba: CERES. pp. 135-200
- DEL RÍO, M.
1997 Riquezas y poder: Las restituciones de los indios del repartimiento de Paria. pp. 261-278. En: Bouysse-cassagne, T.; et. al. Saberes y memorias en os Andes: In memorian thierry saignes. Lima: IFEA. CREDAL. 434p.
- DEL RÍO, M. 1996. Relaciones interétnicas y control de recursos entre los aymaras del macizo de Charcas: Los Soras del repartimiento

- de Paria: Estrategias de acceso a tierras, Siglos XVI-XVII. Buenos Aires-Argentina. 328p.
- DEL RÍO, M.
1990 Simbolismo y Poder en Tapacarí. En Revista Andina: Tomo 15, Año 8, No 1). Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco-Perú. pp. 77-113.
- DELGADO, F.
1999 Cosmovisión Andina para un desarrollo rural sustentable. En: Boletín COMPAS. N° 1. 31p.
- DELGADO, F. et. al.
1998 Reciprocidad Andina: Principio de seguridad vital-Reciprocity for life security. En: LEISA. Vol. 14. N° 14. LEUSDEU: ILEIA. 30p.
- DELGADO, F.
1993 La Agroecología en las estrategias del Desarrollo Rural. Una experiencia institucional. (Trabajos del Colegio Andino 9). Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco-Perú, 2da edición. 166p.
- DELGADO, F.
1986 Potencial pecuario de la provincia Tapacarí. Cochabamba: AGRUCO. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 218p.
- DELGADO y TAPIA
1998 Políticas y Estrategias Gestión de la Investigación en Agroecología y Revalorización del Saber Local para un Desarrollo Sustentable. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia. 29 p.
- ELIADE, M.
1994 Lo sagrado y lo profano. Nueva serie. N° 21. Barcelona: LABOR. 185p.
- ELLEFSEN, B.
1978 La dominación incaica en Cochabamba. En: Boletín. Vol. 7. N° 1-2. París: IFEA. Pp. 73-86
- ESCOBAR, A.
1995 Dinero, desarrollo y ecología. El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. En: Ecología política, No 9, Junio. Barcelona-España, ICARIA. pp. 8-25.

ESCOBAR, C.

- 1998 El movimiento poblacional de campesinos de cabecera de valle al trópico de Cochabamba, como estrategia de reproducción socioeconómica familiar y comunal: caso de las comunidades de Rodeo y Tres Cruces de la provincia Tapacarí del departamento de Cochabamba. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 209p.

ESPINOZA SORIANO, W.

- 1980 Los Fundamentos Lingüísticos de la etnohistoria Andina y Comentarios en Torno al Anónimo de Charcas de 1604. Revista Española de Antropología Americana, X. Madrid-España. pp. 149-181.

ESPINOZA SORIANO, W.

- 1969 El Memorial de Charcas: Crónica Inédita de 1582. Amauta. Lima-Perú. pp. 117-152.

ESTEVA, G.

- 1996 Sobre la concepción y el origen del desarrollo. En: Sachs W. el Diccionario del Desarrollo, CAM-PRATEC. pp. 52-78.

FELLMAN, J.

- 1961 Los Imperios Andinos. Don Bosco, 1era. Ed. 253p.

FERNÁNDEZ, D.

- 1993 Conformación de espacios socioeconómicos. Consideraciones generales de la provincia Tapacarí. Serie Técnica 31. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia. 43p.

FLORES, F.

- 1988 Proceso Sindical de la provincia Tapacarí. AGRUCO, Cochabamba-Bolivia. 85p.

FONTANA, J.

- 1992 La Historia después del Fin de la Historia. Crítica, España. 153p.

FOSTER, G. M.

- 1974 La comunidad campesina tradicional. En: Las culturas tradicionales y los cambios técnicos. Fondo de Cultura Económica, México, 1974. pp. 50-61.

- FREIRE DE SOUSA, Y.; et. al.
1988 Las fuerzas sociopolíticas y la tecnología: reflexiones acerca de la revolución verde. En: Super, John C. y Wright, Thomas C 1988. Compiladores. Alimentación, política y sociedad en América Latina. Fondo de Cultura Económica, México, 1988. pp. 268-266.
- FREIRE, P.
Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural. Educación. México: Siglo Veintiuno. 109p.
- JIANCHU, XU. et. al.
2000 Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the cultures and Biodiversity Congress 2000. Yunnan. Cience and Technology Press. China 20-30 Julio. 1033 p.
- GARCÍA, A.
1985 Modelos operacionales de reforma agraria y desarrollo rural en América Latina. IICA, Costa Rica. 218p.
- GARCÍA FERRANDO, M.; et. al.
1994 El análisis de la realidad social: Temario y bibliografía de técnicas de investigación social. Madrid: Alianza. 308p.
- GLICO, N.
1981 Estilos de desarrollo, modernización y medio ambiente en la agricultura latinoamericana. CEPAL. Santiago-Chile. 125p.
- GODELIER, M.
1986 Transición. Traducido del portugués al español por J.C. Canuto. En: Enciclopedia Einaudi, vol. 7, Imprensa Nacional-Casa de Moeda. Vila da Maia, 1986. pp. 181-216.
- GOLTE,
1980 Repartos y Rebeliones. Tupac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial. IEP. Perú. 253p.
- GONZÁLES DE MOLINA, M.; SEVILLA, E.
1992 Ecología, campesinado e historia: para una reinterpretación del desarrollo del capitalismo en la agricultura. En: Sevilla, E. y González de Molina, M. compiladores. Ecología, campesinado e historia. La Piqueta. Madrid-España, 1992. pp. 23-129.

- GORDILLO, J.
2000 Campesinos revolucionarios en Bolivia: Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba 1952-1964. La Paz. PROMEC. Universidad de la Cordillera. PLURAL. CEP. 261p.
- GORDILO, J.
1987 El origen de la hacienda en el Valle Bajo de Cochabamba. Conformación de la estructura agraria (1550-1700). 406p.
- GUHA, R; GADGIL, M.
1993 Los hábitats en la historia de la humanidad. (mimeo) s/p.
- GUTIERREZ, R. et. al.
1993 Pueblos Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina. Abya Yala, Quito-Ecuador, 588p.
- GUZMÁN, G.
1995 Estilos de agricultura ecológica. La agroecología en Andalucía. En: Universidad Internacional de Andalucía. Materiales de trabajo del curso Agroecología y conocimiento local. Programa de Doctorado: Agroecología, campesinado e historia. ISEC. Córdoba-España. 1995. pp. 142-164.
- HARRIS, O.
1987 Economía étnica. HISBOL. La Paz-Bolivia. pp. 51-114.
- HARRIS, O; et al. (Compiladores)
1987 En la Introducción de: La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia. pp. 19-48.
- HARRIS, O.
1987 Phaxsima y qullqi. Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí. En: Harris, O. et. al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia, 1987. pp. 235-280.
- HEALY, K.
1989 Sindicatos campesinos y desarrollo rural 1978-1985. Desarrollo en cuestión. N° 1. La Paz: HISBOL. 80p.
- HERVIEU, B.
1995 El espacio rural europeo entre la ruptura y el desarrollo. En: Ramos, E. y Cruz, J. compiladores. Hacia un nuevo sistema

- rural. Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, Madrid-España, 1995. pp. 27-48.
- HESSE, M.
1974 The structure of scientific inference, University of California Press, Berkeley-EEUU. en: Lamo de Espinoza, E. et.al. (1994). La sociología del conocimiento y de la ciencia. Alianza Universidad. Madrid-España. 2da. Edición. 528p.
- HURTADO, J.
1986 El Katarismo. La Paz: HISBOL. 345p.
- IBÁÑEZ
1994 Perspectivas de la investigación social: El diseño en las tres perspectivas en: García Ferrando M, et al. (Compiladores). El Análisis de la realidad Social. Métodos y técnicas de investigación. Alianza Universidad. Madrid-España. pp. 51-85.
- IBARRA GRASSO, D.
1982 Ciencia Astronómica y Sociología Incaica. La Paz: Los amigos del libro. 439p.
- IBARRA GRASSO, D.
1982 Ciencia en Tihuanaku y el incario. La Paz: Los amigos del libro. 428p.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA
1992 Censo Nacional de Bolivia. La Paz-Bolivia.
- ITURRA, R.
1992 Letrados y campesinos: El método experimental en la antropología económica. En: Sevilla, E. y Gonzáles de Molina, M. compiladores. Ecología, campesinado e historia. La Piqueta. Madrid-España, 1992. pp. 131-152.
- ITURRA, R.
1988 Antropología económica de la Galicia Rural. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela-España. 180p.
- IZKO
1986 Comunidad andina: persistencia y cambio (en: Revista Andina año 1 No 1. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco-Perú). pp 59-128.

- JERES, B.
1992 Evaluación y mapeo de la pradera nativa en la comunidad de Japo, provincia Tapacarí, departamento de Cochabamba. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 140p.
- JERES, B.; ALZÉRRECA, H.
1992 Análisis y propuestas para el manejo de praderas nativas, pasturas y ganadería en la comunidad de Japo. Series Técnicas. N° 20. Cochabamba: AGRUCO. 38p.
- JIMENEZ, G.
1995 Rituales de vida en la cosmovisión andina. La Paz: CID. Secretariado Rural. 139p.
- KLEIN, H. S.
1987 El crecimiento de la población forastera en el siglo XIX boliviano. En: Harris, O. et. al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia, 1987. pp. 559-582.
- KOLAKOWSKI, L.
1982 Los comienzos del marxismo ruso. En: Kolakowski, Leszek. Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. La edad de oro. II Versión española de Jorge Vigil. Alianza, España, 1982. pp. 302-324.
- KUHN, T.
1994 La estructura de las revoluciones científicas. FCE. Madrid-España. 319p.
- LAIME, F.
1992 Idioma Aymara en: Van den Berg y Schiffer. La Cosmovisión Aymara HISBOL-UCB, La Paz-Bolivia, pp.113-142.
- LAMO DE ESPINOZA, E.; et.al.
1994 La sociología del conocimiento y de la ciencia. Alianza Universidad. Madrid-España, 2da. Edición. 632p.
- LANGER, D, E.
1987 La comercialización de la cebada en los ayllus y las haciendas de Tarabuco (Chuquisaca) a comienzos del siglo XIX (en: Harris, O. et.al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia, 1987). pp. 583-601.

- LARSON, B. 1992. Colonialismo y transformación agraria en Bolivia: Cochabamba 1500-1900. Biblioteca andina. N° 13. La Paz: CERES. HISBOL. 435p.
- LARSON, B.; LEÓN, R.
1987 Dos visiones históricas de las influencias mercantiles en Tapacarí. En: Harris, O. et. al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia, 1987. pp. 313-353.
- LAYE, F.; ALBO, X.
1992 Literatura aymara: Antología. Cuaderno de investigación. N° 37. La Paz: CIPCA. HISBOL. JAYMA. 232p.
- LISPERGUER, G.
1992 Informe Anual de Actividades, gestión 1992. AGRUCO, 1992. Cochabamba-Bolivia. s/p.
- LISPERGUER, G. et. al.
1989 Organización de la producción en el Ayllu Mujlli, cantón Challa, provincia Tapacarí. Serie Técnica 17. AGRUCO. Cochabamba-Bolivia. 22p.
- MCCLUNG DE TAPIA, E.
1984 Ecología y cultura en Mesoamérica. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2da ed. 110p.
- MARSAL, J. F.
1979 Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX. Centro de investigaciones sociológicas. Madrid-España. 221p.
- MARTINEZ ALIER, J.; NAREDO, J. M.
1979 La noción de fuerzas productivas y la cuestión de la energía (en: Cuadernos de ruedo ibérico. Energía, política e información. Ibérica, España, mayo-diciembre 1979. No 63-66). pp. 71-90.
- MARTÍNEZ ALLIER, J.; ROCA J. J.
1995 Curso intensivo de economía ecológica. UAB, España, 1995. 128p.
- MARTÍNEZ ALLIER, J.
1992 De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular. ICARIA, España, 219p.

- MAUSS, M.
1979 Sociología y Antropología. Sociología. Madrid: TECNOS. 430p.
- MAYER, ALBERTI
1974 Reciprocidad Andina: Ayaraj Hoy en: Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos IIEP, Perú, pp. 13-33
- MC KENZIE, R. D.
1974 El ámbito de la ecología humana (en: Theodorson, G.A. Estudios de ecología humana. Labor. Barcelona-España. 1974). pp. 56-68.
- MEDINA, J.
1991 (editor) al libro: "Opresión y aculturación". Evangelización de los aymaras. CEPITA-HISBOL-HISETRE. 197 p.
- MILLA, C.
1989 Inventario de un desierto: Prospección, inventario y catastro arqueológico del desierto de secchuma y el bajo Piura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 175p.
- MILLA, C.
1983 Génesis de la cultura andina. Lima: Fondo Editorial. C.A.P. Colección Bienal. 257p.
- MISERICORDIA, J.
1996 Producción y flujos de tubérculos andinos en la comunidad de Mujlli, provincia Tapacarí, Cochabamba. Tesis Ing. Agr. Oruro, Bolivia, UTO, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias. 155p.
- MOLINA, R. R.
1987 La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro (en: Harris, O. et.al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia). pp. 603-637.
- MONTANARI, M.
1993 El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa. Crítica. Barcelona-España. 173p.
- MORALES, C.
1992 Relaciones agua/suelo bajo condiciones del agroecosistema andino. En: CIP. Documentos presentados en el taller internacional sobre el agroecosistema andino. Lima: CIP. 9p.

- MORALES, C.
1990 Bolivia: Medio ambiente y ecología aplicada. Instituto de Ecología. La Paz-Bolivia. 318P.
- MORALES, V.
1989 El corral itinerante: Un sistema tradicional. Tesis de grado en Ing. Agr. Cochabamba, UMSS. 97p.
- MORIN, E.
1995 Principios de los cambios sociales del siglo XX (en: Sociología. Madrid, Tecnos. pp. 387-405).
- MULKAY, M.
1979 Science & The Sociology of Knowledge. George Allen & Unwin, Londres-Inglaterra. En: Lamo de Espinoza, E. et.al. (1994). La sociología del conocimiento y de la ciencia. Alianza Universidad. Madrid-España, 2da. edición. 472p.
- MULKAY, M.
1976 Norms and ideology in science, Social Science Information, N° 15:637-656. En: Lamo de Espinoza, E. et.al. 1994. La sociología del conocimiento y de la ciencia. Alianza Universidad. Madrid-España, 2da. edición. 472p.
- MULKAY, M.
1979 Interpretation and the use of rules: The case of norms of science, en T. Gieryn (de), A festchrft for Robert K. Merton. Transaction of the New York Academy of Science, Series II, vol. 39. En: Lamo de Espinoza, E. et.al. (1994:472). La sociología del conocimiento y de la ciencia. Alianza Universidad, Madrid-España, 2da. edición.
- MURRA, J.
1987 ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?. En Harris, O. et al. (Compiladores). La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia, 1987. pp. 51-61.
- MURRA, J.
1972 El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas. En Ortiz de Zúñiga, Iñigo (1967-972). Visita a la provincia de León de Huanuco, 1562.

- Edición crítica al cuidado de John Murra. Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Perú.
- MURRA, J.
1975 Formación económicas y políticas del mundo andino. *Historia Andina*. N° 3. Lima: IEP. 339p.
- NÚÑEZ
1989 *Educación para transformar, transformar para educar*. Alforja, San José-Costa Rica. 265p.
- O'PHELAN, S.
1997 *Kurakas sin sucesiones: Del cacique al Alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*. *Archivos de historia andina*. N° 25. Cuzco: CBC. 52p.
- PARK
1989 *Que es la investigación acción participativa. Perspectivas teóricas y metodológicas en: Salazar, María C. La investigación acción participativa. Inicios y desarrollo. Popular, Madrid-España, 1992*. pp. 135-174.
- PARSONS, T.
1968 *Conclusiones empíricamente contrastadas*. En: Parsons, Talcott. *La estructura de la acción social*. Guadarrama. Madrid-España. 1968. pp. 849-882.
- PEASE, F.
1992 *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Fondo Editorial. 208p.
- PEÑARANDA, J.
1989 *Relación entre la organización social del trabajo y la productividad de ovinos y camelidos sudamericanos, en la comunidad de Japo K'asa (Prov. Tapacari)*. Cochabamba: AGRUCO. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 122p.
- PEREIRA HERRERA, D. M.
1986 *Londo y Poquera: Centro de la Antigua Idolatría y Enclave de los Charcas (Siglos XV y XVI) (en Historia boliviana VI/1-2)*. Bolivia. pp. 3-10.
- PEREZ, A.
1999 *Centroamérica después del huracán Mitch: Estructuras sociales y desastres naturales*. pp. 44-53.

- PESTALOZZI, H.; et al.
1998 Flora ilustrada altoandina: La relación entre hombre, planta y medio ambiente en el ayllu Majasaya Mujlli (Prov. Tapacarí, departamento Cochabamba, Bolivia). Cochabamba: Herbario Nacional de Bolivia. Herbario Forestal Nacional "Martín Cárdenas". 244p.
- PLATT, T.
1982 Estado boliviano y Ayllu Andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí. Historia andina. N° 9. Lima: IEP. 197p.
- PLATT, T.
1976 Espejos y maíz. Cuadernos de investigación. N° 10. La Paz: CIPCA. 60p.
- PONCE, D.
1997 Producción de papa (*Solanum sp.*) entorno a indicadores de clima: Comunidad de Chango, provincia Arque. Tesis Ing. Agr. UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas".
- PONCE SANJINES, et.al.
1995 Tiwanacu: Un Estado Precolombino. Cima, La Paz-Bolivia, 204p.
- PLATT, T.
1987 Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el mercado minero potosino (siglo XIX). En: Harris, O. et. al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia. pp. 471-557.
- PRATEC.
1986 Tecnologías campesinas en Los Andes. Lima-Perú, 11 Tomos con 550 fichas. s/p.
- RAMÍREZ, R.
1989 La Participación del agricultor en la investigación. Alternativas para responder a las necesidades campesinas. CELATER-INTERPARES, Colombia.
- RAMOS, E.; CRUZ, J.
1995 Presentación e Introducción (en: Ramos, E. y Cruz, J. compiladores. Hacia un nuevo sistema rural. Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, Madrid-España, 1995). pp. 9-26.

- RAMOS, E.; ROMERO, J.
1995 Para una concepción sistémica del desarrollo rural. En: Ramos, E. y Cruz, J. compiladores. *Hacia un nuevo sistema rural*. Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, Madrid-España, 1995. (mimeo). s/p.
- RASNAKE
1989 *Autoridad y Poder en Los Andes. Los Kuraq Kuna de Yura*. HISBOL, La Paz-Bolivia, 282p.
- RIST, S.
2001 Wenn Wir Guten Herzens sind, gibt's auch production. Serie. *Kommunikation und eeratung N° 42*. Verlag-CDE. Berna, Suiza. 344 p.
- RIST, S.; et. al.
2000 *Cosmovisión andina y desarrollo autosostenible*. pp. 197-210. En: Haverkort, B.; et. al. *Comida para el pensamiento: visiones antiguas y experiencias nuevas de la gente rural*. Cochabamba: COMPAS. 267p.
- RIST, S.
1992 *Desarrollo y Participación. Experiencias con la revalorización del conocimiento campesino en Bolivia*. Serie Técnica 27. AGRUCO. Cochabamba-Bolivia. 58p.
- RIVERA, S.
1978 *El Mallku y la Sociedad Colonia en el Siglo XVII: El caso Jesús de Machaca* AVANCES 1 año 1978. La Paz-Bolivia pp. 7-27.
- RIVERA, S. y THOA
1992 *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí. Aruwiyiri*, La Paz-Bolivia, 192p.
- RIVERA, S.
1984 *Pachakuti: Los Horizontes Históricos del Colonialismo Interno* (mineo) pp 33-93.
- ROBIN
1989 *Literatura y biografía* (en: *Revista de Historia y Fuente Oral No 1*) ¿Historia oral? Universidad de Barcelona. Barcelona-España. pp. 69-85.

- ROCHA, J.
1990 Sociedad Agraria y Religión: Cambio Social e identidad Cultural en los Valles de Cochabamba. Biblioteca Andina. N° 8. La Paz: HISBOL. UCB. ISET. 127p.
- ROGERS, E. M.; SVENNING, L.
1973 La subcultura de los campesinos. En: Rogers, E M y Svenning L. La modernización entre los campesinos. Fondo de Cultura Económica, México, 1973. pp. 28-67.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M.
1992 Historia del Tawantinsuyo. IEP. Perú. 332p.
- SAHLINS, M.
1983 Economía de la edad de piedra. Madrid: AKAL. 338p.
- SAIGNES, T.
1991 Lobos y Ovejas. Formación y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades en el Sur Andino (Siglos XVI-XX) (en: Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas (siglos XVI-XX. Colección 500 años. Abya-Yala-MLAL, Quito-Ecuador. Pp. 91-135.
- SAIGNES, T.
1987 Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII) (en: Harris, O. et.al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia, 1987). pp. 111-158.
- SAIGNES, T.
1987 Indios de las Cordilleras, Indios de los Piedemontes según Tres Cronistas Políticos: Cieza, Polo, Acosta (en Historia boliviana VII/1-2). Bolivia. pp. 27-42.
- SAIGNES, T.
1987 De la Borrachera al Relicto: Los Caciques Andinos entre dos Legitimidades (Charcas) en: Revista Andina: Tomo 5 N° 1 Centro Bartolomé de las Casas.. Cusco-Perú. pp. 137-170.
- SAIGNES, T.
1986 En Busca del Poblamiento Étnico de los Andes Bolivianos (siglos XV y XVI). Avances de Investigación, No 3. Museo Nal. de Etnografía y Folklore, Bolivia. pp. 5-48.

- SAIGNES, T.
1985 El Desenclavamiento de Charcas Oriental. Análisis de dos fracasos. Instituto de Estudios Franceses Andinos, Lima-Perú. pp.63 - 89.
- SAIGNES, T.
1983 Políticas Étnicas en Bolivia Colonial Siglos XVI-XIX. En Historia boliviana III/1. Bolivia. pp. 1-30.
- SAIGNES, T.
1983 ¿Quiénes son los Kallawayas?. Notas sobre un enigma etnohistórico. En Revista Andina: Tomo 1, No 2. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco-Perú. pp. 357-384.
- SAIGNES, T.
1982 Una provincia Andina a Comienzos del Siglo XVII. Pacajes según una Relación Inédita. Historiografía y Bibliografía Americanista, XXIV. Sevilla. pp. 3-21.
- SAN MARTÍN, J.
1998 UKAMAPI. Así no más es pues. En la búsqueda del enfoque para el desarrollo rural autosostenible. UMSS-AGRUCO. Cochabamba-Bolivia. 199p.
- SAN MARTÍN, J.; et. al.
1994 Apuntes sobre reciprocidad. Series Técnicas. N° 32. Cochabamba: AGRUCO. 75p.
- SAN MARTÍN, J.
1992 Tecnologías andinas: Apuntes para la sistematización. Serie Técnica 29. AGRUCO. Cochabamba-Bolivia. 70p.
- SAN MARTÍN, J.
1991 Reflexiones y apuntes sobre revalorización del conocimiento campesino. Serie Técnica 23. AGRUCO. Bolivia. 16p.
- Sánchez-Albornóz, N.
1983 Mita, Migraciones y Pueblos. Variaciones en el Espacio y en el tiempo. Alto Perú, 1573-1692. Historia boliviana III 1. pp. 31-59.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, N.
1982 Migraciones Internas en el Alto Perú. El Saldo Acumulado en 1645. Historia boliviana II/1. Bolivia. pp. 11-19.

- SÁNCHEZ ALBORNOZ, N.
1977 La Población de América Latina. Desde los Tiempos Precolombinos al Año 2000. Alianza Editorial. España. 187p.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, N.
1977 La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2000. Alianza, 2da edición. 190p.
- Sánchez DE PUERTA, F.
1995 Un marco de referencia conceptual para el análisis de la extensión agraria en España. En: Extensión y desarrollo rural. Análisis de las teorías y praxis extensionistas. Libro presentado al XXIII premio nacional de publicaciones agrarias. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid-España, 1995. pp. 230-248.
- SÁNCHEZ DE PUERTA, F.
1995 Sociología de la agricultura y tecnología agraria: Más allá de la simple consideración del agricultor. Comunicación presentada al III Coloquio Hispano-Portugués de Estudios Rurales, celebrado en Lisboa los días 19 y 20 de Mayo de 1995. pp. 1-21.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, F.
1968 Definición de los puntos teóricos de referencia. En: Sánchez López, F. La estructura social. 2da edición. Guadarrama. Madrid-España. 1968. pp. 45-84.
- SARAVIA, G.
1997 Análisis de las prácticas agroecológicas locales en relación a los cultivos y su apoyo a través de la investigación participativa, el caso de la comunidad de Japo, provincia Tapacarí. Tesis Ing. Agr. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias "Martín Cárdenas". 179p.
- SCHULTE, M.
1997 Los conceptos teóricos y metodológicos de la investigación. pp. 1-70. En: Proyecto de investigación agrarias PIA. Estrategias de organización socioeconómica campesina frente a los retos del mercado: el ejemplo de la región kallawayaya. La Paz: PIA/PIEB. 665p.
- SEMPAT ASSADOURIAN, C.
1987 Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huanuco y Chucuito (en: Harris, O. et.al. Com-

- piladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia. 1987). pp. 65-110.
- Sevilla y ALONSO
1994 Sobre el discurso ecotecnocrático del desarrollo sostenible para los ricos y la respuesta agroecológica. Presentado al Foro Alternativo: Las otras voces del planeta. Encuentro mundial de movimientos sociales y ONGs en contestación al 50 aniversario de la creación del FMI, BM, y GATT. Madrid, AEDENAT. En: Universidad Internacional de Andalucía. Materiales de trabajo del curso Agroecología y conocimiento local. Programa de doctorado Agroecología, Campesinado e Historia. ISEC, Córdoba-España, 1995. pp. 69-140.
- SEVILLA, E.
1995 El marco teórico de la agroecología. En: Universidad Internacional de Andalucía. Materiales de trabajo del curso Agroecología y conocimiento local. Programa de Doctorado: Agroecología, campesinado e historia. ISEC. Córdoba-España. 1995. pp. 3-27.
- SEVILLA, E.
1990 Redescubriendo a Chayanov: hacia un neopopulismo ecológico. En: Agricultura y sociedad No 55. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid-España. 1990. pp. 201-237.
- SEVILLA, E.; SEVILLA, J. L.
1984 La tradición sociológica de la vida rural: una larga marcha hacia el funcionalismo. En: Sevilla, E. et al. Compiladores. Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural de España. Servicio de publicaciones agrarias. Madrid-España. 1984. pp. 40 - 107.
- SHANIN, T.
1988 El mensaje de Chayanov: aclaraciones, faltas de comprensión y la teoría del desarrollo contemporánea. En: Agricultura y sociedad No 48, Julio-Septiembre 1988. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid-España. 1988. pp. 141-172.
- SOROKIN, P.
1956 Fads and Foibles of Modern Sociology. Henry Regnery. Chicago-USA. pp. 160-161. En: Lamo de Espinoza, E. et al., 1994.

- La sociología del conocimiento y la ciencia. Alianza Universidad. Madrid-España, 2da. edición. pp. 135 - 136
- SOROKIN, P.
1937 Social and Cultural Dynamics. American Book Co., Nueva York, pp. 67. En: Lamo de Espinoza, E. et.al. 1994:135 y 136. La sociología del conocimiento y de la ciencia. Alianza Universidad. Madrid-España, 2da. edición.
- SPEROTTO, F.
1988 Aproximación a la vida y a la obra de Chayanov. En: Agricultura y sociedad No 48 Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid-España. 1988. pp. 173-249.
- STERN, S. J.
1987 La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos. En: Harris, O. et.al. Compiladores. La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. La Paz-Bolivia. 1987. pp. 281-312.
- SUPER, John
1988 La formación de regímenes alimentarios en América Latina durante la época de la colonia. En: Super, John C. y Wright, Thomas C 1988. compiladores. Alimentación, política y sociedad en América Latina. Fondo de Cultura Económica. México. 1988. pp. 19-44.
- TAPIA, N.
2000 "Agroecología y Conocimiento Campesino en los Andes: el caso del ayllu Majasaya Mujlli. Cochabamba-Bolivia. Tesis Doctoral, presentada en la Universidad de Córdoba, España. 302p.
- TEMPLE, D.
1986 La dialéctica del don. Economía y Planificación. La Paz: HISBOL. 73p.
- TICONA, E.
2000 Organización y liderazgo aymara: La experiencia indígena en la política boliviana 1979-1996. La Paz: Universidad de la Cordillera. 210p.

- TORRES, C.
1983 Enfoque en educación de adultos. Apuntes para una clasificación. En Revista de Ciencias de la educación No 115. Julio-Septiembre 1983. pp. 331-327.
- TORRICO, D.
1994 Los circuitos feriales campesinos en la reproducción socioeconómica de los pobladores alto andinos (Comunidad Japo, provincia Tapacari). Tesis de Postgrado Dipl. Sup. en Cs. Sc. con mención en desarrollo regional en los Andes. CBC-FLACSO, Cusco-Perú. 140p. (mimeo)
- TORRICO, D. et. al.
1994 Apuntes sobre reciprocidad. Serie Técnica 32. AGRUCO. Cochabamba-Bolivia. 75p.
- TORRICO, D.
1993 La racionalidad económica andina en el destino de la producción campesina: caso de la comunidad de Japo, provincia Tapacari. Cochabamba: AGRUCO. Tesis Lic. Ec. Cochabamba, Bolivia, UMSS, Facultad de Ciencias Económicas y Sociología. 168p.
- URIOSTE, M.
1988 Segunda reforma agraria: campesinos, tierra y educación popular. Talleres CEDLA. N° 1. La Paz: CEDLA. 219p.
- URTON
1991 Las Unidades de Análisis en el Estudio de la Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. En: Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas: Siglos XVI-XX. Abya-Yala/MLAL, Quito-Ecuador. pp.29 - 46.
- VALDÉZ, L.
1995 Evaluación Agroecológica de la Tecnología Andina del Jiri Guano.
- VALLADOLID, J.
1994 Estudio sobre: "Agroastronomía andina". Documento de estudio. N° 25. Lima: PRATEC. 74p.
- VALLADOLID, J.
1994 Visión andina. PRATEC, Perú. 15p.

- VAN DER PLOEG, J.
1992 El proceso de trabajo agrícola y la mercantilización. En: Sevilla, E. y Gonzáles de Molina, M. compiladores. *Ecología, campesinado e historia*. La Piqueta. Madrid-España. 1992. pp. 153-195.
- VAN DER PLOEG, J.
1989 *Papas y metáforas*. Documentos de estudio No 6. PRATEC. Perú. 1989. pp. 1-24.
- VAZQUEZ MACHICADO, J.
1966 Catálogo de documentos referentes a Oruro en el Archivo General de Indias de Sevilla. UTO, Oruro. 31p.
- VAZQUEZ MACHICADO, J.
1976 Catálogo Descriptivo del Material del Archivo General de Indias referente a la historia de Bolivia. Instituto de Investigaciones Históricas, 5 volúmenes. 379, 244, 129p.
- VILLASANTE, TOMÁS
1995 *Los Nuevos Movimientos Sociales. Una Reflexión metodológica y Praxiológica en: Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate*. Muños Moya y Montraveta y Colectivo de Estudios Marxistas. Sevilla-España. pp. 13 - 38.
- VIVES AZANCOT, P. A.
1988 *Los conquistadores y la ruptura de los ecosistemas aborígenes*. En: Solano, Francisco. et. al. 1988 compiladores. *Proceso histórico al conquistador*. Alianza Universidad. Madrid-España. pp. 95-118.
- WACHTEL, N.
1981 *Los Mitimaes del Valle de Cochabamba: La Política de Colonización de Wayna Capaj*. En *Historia boliviana Y/1*. Bolivia. pp. 21-57.
- WACHTEL, N.
1973 *La Reciprocidad y el Estado Inca: de Karl Polanyi a John v. Murra*. En *Sociedad e Ideología*. IEP, Perú. pp. 61-78.
- WATCHEL, N.
1976 *Los Vencidos. Los Indios del Perú Frente a la Conquista Española (1530-1570) 1era*. Madrid-España, Alianza. 408p.

- WEBER, M.
1969 Economía y Sociedad. México, FCE.
- WIRTH, L.
1962 El urbanismo como forma de vida. 2da. edición. Ediciones 3, Bs. As.-Argentina, 1968. 41p.
- WITTGENSTEIN
1988 Investigaciones Filosóficas. Crítica-UNAM. Barcelona-España.
- ZAMOSK, L.
1989 Voluntariamente signos y símbolos (ideas, emociones y sentimientos).

Documentos de archivos históricos

- Academia de la historia La Representación de los indios de la intendencia de Cochabamba al intendente de los varios puntos en que les oprimen los curas y excesos de éstos en derechos parroquiales. Madrid, colección Mata Linares, 20 fols. pp. 274-280.
- Archivo Nacional de Bolivia. Padrón de Tapacarí de 1828. Sección Padrones y Revistas. Sucre-Bolivia.
- Archivo de la Prefectura del departamento de Cochabamba. Visita de Sempértegui se halla en el expediente de la visita, en el acta sentada en fojas 18, 19 y 20.

Libro de resoluciones de la revisita de Tapacarí de 1882

- Prefectura del departamento de Cochabamba.* Libro de Resoluciones de la Revisita de la provincia Tapacarí, creado con arreglo al Supremo decreto Reglamentario del 1 de Diciembre de 1880 por el Revisor Doctor Delfín Arze en 1882.
- Prefectura del departamento de Cochabamba de 1753.* Se menciona un juicio en grado de apelación del indio Blas Condori contra Juan Guillermo Liro de Córdova sobre tierras en el pueblo de Tapacarí.
- Prefectura del departamento de Cochabamba 1788.* Cuenta de un reconocimiento de derechos de propiedad de la tierra del anejo de Totorá en

Colcha, partido de Arque a los caciques Sebastián Liro de Córdova y Matías Quispe.

Prefectura del departamento de Cochabamba Las sublevaciones de 1781 en Cochabamba y Tapacarí. Hemos revisado en el ABNB SGI N° 210 Año 1781 Fs 35. Sobre los alborotos y sublevaciones de los indios de Cochabamba. También en la Prefectura del departamento de Cochabamba hemos accedido a un documento de 1781 entre los "Legajos especiales no clasificados" de un Expediente que trata sobre el levantamiento de los Indios Originarios de Tapacarí, Tiquipaya y otros contra la Corona Española. Este documento trata de probar la labor represiva del Tte. Marcos Mercado contra los sublevados en Tapacarí en 1781, liberando a más de 200 mujeres españolas detenidas en la Iglesia de los indios.

El manejo de los recursos naturales que desarrollan las comunidades de los Andes bolivianos está basado en una cosmovisión socio-espacial y temporal, a través de la cual se concibe la vida y configura su tecnología. De esta forma, tal matriz cultural abarca todos los aspectos sociales, materiales y espirituales de su existencia, la cual rompe la separación establecida por el pensamiento hegemónico occidental entre naturaleza y sociedad. Los conceptos clave de su estrategia –Pacha, Pachakamak y Pachamama– son, gracias al proceso de revalorización de AGRUCO, una propuesta viva de etnodesarrollo, desde el “estilo andino” de la agroecología, conocido y valorado a nivel internacional como una de las más relevantes aportaciones del movimiento agroecológico, entendiendo por tal la disidencia al neoliberalismo y la globalización económica desde el manejo de los recursos naturales.

Eduardo Sevilla
Director ISEC, Universidad de Córdoba, España

J.M. Freddy Delgado

**Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible
del territorio en ecosistemas de montaña**



ISBN 99905-64-63-9