

Autonomías indígenas, naciones originarias y sistema político local. El caso del ayllu Kirkyawi (Bolivia)

Indigenous autonomous zones, original nations and the local political system. The case of the Kirkyawi ayllu (Bolivia)

Recibido: 25 de enero de 2011
Aprobado: 20 de junio de 2011

Nelson Antequera D.¹

RESUMEN

El propósito general de este trabajo es contribuir a la comprensión de las transformaciones políticas de las comunidades indígenas de la región andina de Bolivia a partir de las reformas estatales implementadas en la década de 1990, desde una perspectiva que atiende a la manera cómo la comunidad indígena, en nuestro caso el ayllu Kirkyawi, se ha reorganizado política y organizativamente a partir del nuevo marco legal, institucional y político. En el mismo pretendemos mostrar que es la "comunidad" construida desde su sistema de organización política propia la que podría constituirse jurídicamente como "nación" en el contexto del Estado Plurinacional, es decir, que es necesario pasar del "reconocimiento" de la diversidad étnica y cultural a la construcción de un sistema político administrativo que contemple la posibilidad de que las comunidades indígenas puedan construir su verdadera autonomía; es decir, determinar el sistema político por el que les conviene regirse, el sistema de autoridades, las instancias de participación y toma de decisiones y las instancias y formas legislativas propias. En definitiva, la posibilidad de gobernarse a sí mismos. Este es el proyecto político que surge a partir de la comunidad para la constitución de las naciones del Estado Plurinacional.

Palabras Clave: Bolivia, Cochabamba, Kirkyawi, naciones indígenas, pueblos indígenas, autonomías indígenas, ayllu.

ABSTRACT

The general aim of this work is to contribute to understand the political transformations of the indigenous communities of the Andean region of Bolivia since the state reforms implemented in the decade of 1990 and in a perspective that focuses in how the indigenous community, in our case the ayllu Kirkyawi, have politically reshaped in the new legal, institutional and political frame. We show that it is the "community" constructed from its own political system the one that might constitute juridically as "nation" in the context of the new Estado Plurinacional. That means that it's necessary to go beyond the "recognition" of the ethnic and cultural diversity to the construction of a political and administrative system that opens the possibility of the construction of a real indigenous autonomy; that's to say, to determine the indigenous nations' own political system, authorities system, the instances of participation and decision making and their own legislative practices; in a word, the possibility of self determination. This is the political project that arises from the community for the constitution of the nations of the Estado Plurinacional.

Key Words: Bolivia, Cochabamba, Kirkyawi, indigenous peoples, indigenous self determination, ayllu.

¹ Maestro en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. El presente trabajo es fruto de las investigaciones realizadas por el autor en el ayllu Kirkyawi, Provincia Bolívar del Departamento de Cochabamba, como parte de su tesis de doctorado en antropología. Correo: nelsonantequera@yahoo.com

Introducción

La nueva Constitución Política de Bolivia, en vigencia desde febrero de 2009, en su primer artículo declara a Bolivia, entre otras cosas, como un Estado Plurinacional, intercultural y con autonomías. Reconoce y garantiza, en el segundo artículo, la libre determinación, autonomía y autogobierno de "las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios". En la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, promulgada en julio de 2010, reconoce la figura de "autonomía indígena, originario, campesina" y define como tales "a los pueblos y naciones cuya existencia es anterior a la colonia, cuya población comparte territorialidad, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias" (Art. 43). Sin embargo, pese a esta definición, solo pueden acceder a la autonomía indígena los pueblos y naciones que se hayan constituido previamente en Territorio Indígena Originario Campesino (que es una forma comunitaria de tenencia de la tierra), o sea, un municipio o una región.

Si bien las transformaciones políticas y normativas han significado y significarán un cambio en la vida política y organizativa de las comunidades indígenas y campesinas. No obstante, estos cambios tienen ya larga data, reconocida por esta misma normativa. El proceso de municipalización y las reformas sobre la tenencia comunitaria de la tierra datan de la década de 1990 y en la actualidad se plantean una serie de interrogantes acerca de la viabilidad de la constitución de "naciones" y "pueblos" indígenas fuera de los márgenes establecidos por las políticas liberales (municipalización a través de la Ley de Participación Popular y régimen de tenencia de la tierra a través de la Ley INRA).

El propósito general de este trabajo es contribuir al análisis de los horizontes posibles de los procesos de constitución de autonomías indígenas y las demandas de autodeterminación a partir de la comprensión de las transformaciones políticas de las comunidades indígenas de la región andina de Bolivia a partir de las reformas estatales implementadas en la década de 1990, desde una perspectiva que atiende a la manera cómo la comunidad indígena, en

nuestro caso el ayllu Kirkyawi, la organización sindical, el Municipio de Bolívar y la Provincia Bolívar se han reconfigurado política y organizativamente a partir del nuevo marco legal, institucional y político instaurado.

Desde 1994, el Estado boliviano ha sufrido una serie de transformaciones político-administrativas que han marcado una redefinición del Estado como tal y de la participación de la sociedad en general y de los pueblos indígenas en particular. En esta redefinición del país, desde el marco legal y jurídico, se pueden reconocer dos grandes hitos. El primero, en 1994, bajo el primer gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997), cuando se introdujeron sustanciales cambios a la Constitución vigente y sobre todo medidas económicas, políticas y culturales que reconfigurarían el Estado y la sociedad bolivianas. El segundo hito sería el primer gobierno de Evo Morales (2006-2010), el primer "Presidente indígena", quien impulsaría un cambio total de la Constitución y una redefinición del país como "Estado Plurinacional". Veamos brevemente el tránsito de un momento a otro.

Las medidas implementadas a partir de 1994 produjeron profundas transformaciones no solo en la institucionalidad estatal, sino en la sociedad nacional en su conjunto. Sin embargo, el entusiasmo inicial muy pronto pasaría y empezaría una etapa de desencanto. Junto con el reconocimiento de la diversidad, la interculturalidad, la participación, etc., se habían profundizado las medidas liberales, la reducción del Estado, la privatización de las empresas estatales, la flexibilización laboral, la privatización de los servicios sociales, la privatización de la seguridad social y el cambio en el régimen de pensiones y, por supuesto, se había intensificado, o al menos democratizado, la corrupción en todos los niveles. Pocos años más tarde, en el año 2000, se iniciaría un ciclo de movilizaciones y levantamientos populares en contra de este nuevo orden de cosas que desembocaría en el derrocamiento de Sánchez de Lozada después de una sangrienta represión que originó un levantamiento popular nacional.

El segundo hito de la transformación del Estado está dado precisamente por el proceso constituyente que marcó la primera ges-

tión de Morales, proceso que caracterizó por la polarización regional y social del país, por el protagonismo creciente de los movimientos sociales de toda índole y que culminó con la aprobación de la nueva Constitución en enero de 2009. En diciembre de ese mismo año, Evo Morales fue reelecto por amplia mayoría como Presidente del nuevo Estado Plurinacional.

Nuestro trabajo se enmarca en la etapa histórica que hemos definido entre el primer y segundo hito. Analizaremos cómo las reformas estatales y en particular la Ley de Participación Popular y la Ley INRA fueron asimiladas en la práctica concreta de la comunidad indígena campesina, o en palabras de Andrés Medina, cómo la acción estatal fue “metabolizada” desde la “matriz agraria de la comunidad india” (Medina, 1995).

El Municipio de Bolívar fue creado en 1994, a partir de la única Sección de la Provincia del mismo nombre. La Provincia Bolívar del Departamento de Cochabamba había sido creada en 1985. Hasta ese entonces era un cantón de la Provincia Arque, creado en 1905 con el nombre de Kirkyawi y que posteriormente se denominó Bolívar. El Cantón Kirkyawi había sido creado como parte de la Provincia Arque, sobre la base territorial y social del antiguo (y actual) ayllu Kirkyawi. Dicho de otra manera, el antiguo ayllu Kirkyawi se había constituido en el marco de la organización política estatal como Cantón Kirkyawi de la Provincia Arque. Posteriormente, este cantón pasó a ser Provincia Bolívar, y en 1994 se creó el Municipio de Bolívar, que coincide con la jurisdicción provincial.

El ayllu Kirkyawi ha mantenido vigente su organización propia, la cual había sido reconocida por el Estado colonial primero y republicano después, mientras esta era funcional a la política de explotación estatal vía el cobro de tributos. Con la Reforma Agraria y la paulatina supresión del tributo indígena, la organización originaria del ayllu se había replegado al fuero interno del mismo. Paralelamente, con el proceso de sindicalización campesina instaurado a partir de 1952, había surgido el sindicato campesino, primero como subcentral campesina de Arque y posteriormente como Central Provincial, con la creación de la Provincia Bolívar. Esta organización,

funcional a la política partidaria, estaba circunscrita básicamente al núcleo poblado mestizo, el pueblo de Bolívar y a algunas localidades que habían sido erigidas como cantones. Los campesinos del ayllu, tanto en nuestro caso como en todo el vecino norte de Potosí, habían rechazado sistemáticamente la sindicalización, precisamente por considerarla un instrumento al servicio de los intereses políticos partidarios.

La Provincia Bolívar se encuentra en los márgenes de la región occidental del Departamento de Cochabamba. Su existencia hubiera pasado desapercibida de no ser porque era una de las provincias más empobrecidas del país. Este hecho le mereció ser uno de los centros piloto para la implementación de la Ley de Participación Popular. Los mestizos del pueblo, que detentaban el control del magro Municipio de Bolívar y los consultores encargados de la implementación de la Ley, “sindicalizaron” el ayllu para que las organizaciones sindicales fueran reconocidas como OTB. Este hecho generó un proceso de reorganización sindical y muy pronto las mismas organizaciones campesinas sindicalizadas asumieron el control de la Central Campesina que tradicionalmente había estado en manos de los mestizos.

Un par de años más tarde, a partir de 1997, y a instancias de instituciones oficiales que intervinieron en el proceso de municipalización, se inició un interesante proceso de “reconstitución” del ayllu Kirkyawi. Para ese entonces ya los nuevos sindicatos campesinos se habían constituido en OTB y por tanto en el interlocutor válido con el Municipio y en los actores centrales del proceso de municipalización, por lo que el ayllu no pudo asumir este papel, como se dio en otros ayllus donde el sindicalismo no había penetrado anteriormente. Sin embargo, la organización originaria del ayllu asumió la tarea de tramitar el título de Tierra Comunitaria de Origen para todo el ayllu, en el marco de la Ley INRA. De esta manera, se constituyó en interlocutor válido, ante el Estado, en materia de la reivindicación territorial.

Metodología

Cuando llegué en 2005 a la capital de la Provincia Bolívar, del mismo nombre, bus-

cando investigar sobre los cambios que la Ley de Participación Popular había operado sobre la organización del ayllu, me encontré que en un mismo territorio estaba la Provincia Bolívar, el Municipio de Bolívar, la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar y el ayllu Kirkyawi. Me informé, además, que la sociedad india había tomado el control de las entidades estatales como la Subprefectura provincial y el Municipio.

Esta inesperada complejidad organizativa y política me obligó a reconducir mi investigación y a aproximarme ya no solo al ayllu como objeto de la misma, sino a todo el complejo sistema organizativo que se había ido gestando en los años precedentes. Sin duda esta complejidad se planteaba como un desafío, pero también ofrecía una apasionante riqueza para la investigación, para la comprensión de cómo las políticas estatales se habían metabolizado en un sindicato campesino que estaba en pleno proceso de constitución como el eje político de la sociedad local, un ayllu en proceso de reconstitución y de demanda de TCO, y de los espacios institucionales estatales que habían sido ocupados por las organizaciones sindical y originaria. Este proceso había dado lugar a un nuevo y complejo también sistema de cargos que se movía indistintamente en todos los ámbitos y niveles, como una nueva "forma de gobierno indígena", sustentada en la matriz comunitaria agraria, en la cosmovisión andina, en el territorio ancestral y en su reivindicación, en la sedimentación de los procesos histórica que había vivido esa sociedad local, en la identidad del ayllu y en el complejo entramado social que no pocas veces había generado disputas en cuanto a la legitimidad de los proyectos políticos que se iban gestando en el proceso.

El complejo organizativo regional

El ayllu Kirkyawi coincide con la Provincia Bolívar y con el municipio del mismo nombre. Debemos decir que el territorio es en jerarquía, primeramente, una provincia, la Provincia Bolívar, y que la principal autoridad es el corregidor. En la mayoría de los casos las provincias abarcan varios municipios, pero en este caso la provincia comprende solo un municipio, del mismo nombre. Tanto la provincia como el municipio fueron creados sobre la base territorial del an-

tiguo ayllu Kirkyawi. El ayllu, sin embargo, para el Estado recién ha sido reconocido a partir de la implementación de políticas sobre la tierra que contemplan la diferencia étnica.

La organización sindical. Debemos anotar que en el contexto rural boliviano, el sindicato no es un tipo de organización gremial que atañe solo a los afiliados, sino un tipo de organización social que comprende a toda la comunidad.

En el caso de los ayllus del norte de Potosí y sur de Oruro, muchos de ellos resistieron a los sindicatos, y en los lugares donde llegó a implantarse, el sindicato fue una forma de dominación estatal sobre la organización originaria, sin que se haya dado el proceso de fusión entre los dos tipos de organización. Este es el caso del ayllu Kirkyawi, donde el sindicalismo campesino no se fundió con la organización originaria, sino que hasta cierto punto la desplazó. Esta situación, aunada a la reconstitución del ayllu, plantea una dualidad en la organización local y una disputa por la legitimidad de ambas.

La organización sindical es jerárquica. En la base están los sindicatos de cada comunidad. Luego están las subcentrales, que aglutinan a los sindicatos comunales. En el nivel provincial la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar (CSUTCPB).

La máxima autoridad sindical de la central provincial es el secretario ejecutivo, al que se denomina coloquialmente "tata provincial". El resto de la directiva está compuesto por los dirigentes de las subcentrales. En el nivel de las subcentrales la figura preeminente es la del secretario general o también llamado "tata central". Cada subcentral tiene su directiva, elegida por un año. Sin embargo, es en el secretario general en el que recaen las obligaciones principales. La subcentral es una instancia organizativa que tiene por fin vincular a las comunidades con la central. Su función principal es la de informar a los dirigentes de las comunidades acerca de los puntos tratados en las asambleas de la central.

En cada comunidad se eligen también un secretario general y una directiva. La fun-

ción principal del sindicato campesino es especialmente la relación con las instituciones externas a la comunidad y la toma de decisiones en lo que concierne a las mismas. Desde la implementación de la participación popular, el sindicato cumple la función de velar por que el municipio ejecute las obras planificadas para la comunidad.

En cada comunidad se eligen las autoridades sindicales por un año. La elección se hace en la asamblea comunal. En la asamblea se proponen a los candidatos y luego se vota, entre las propuestas, por quien va a ocupar el cargo. Sin embargo, puede ser que el elegido no esté de acuerdo con su nombramiento o no esté dispuesto a asumir el cargo. Los candidatos se eligen de entre todos los "afiliados", es decir, los hombres casados que tienen derecho a elegir y a ser elegidos en la directiva sindical.

El ayllu Kirkyawi

El ayllu Kirkyawi comprende la mayor parte del territorio de la Provincia Bolívar. Los límites del ayllu fueron determinados durante la realización de los trámites, titulación de las tierras bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Algunas comunidades ubicadas en la zona baja de la provincia no se reconocían como parte del ayllu, pues eran comunidades que anteriormente pertenecían a las haciendas y que con la reforma agraria se habían vuelto comunidad campesina. Estas comunidades quedaron fuera del territorio del *ayllu* y bajo un régimen distinto de propiedad de la tierra.

El territorio es el elemento fundamental de la constitución del ayllu en cuanto organización política y social y en cuanto a la cosmovisión que los sustenta.

El territorio del ayllu está dividido en dos mitades, *aransaya* o *wichay peraño* y *urinsaya* o *uray peraño*. Lo que significa la parcialidad de arriba y la parcialidad de abajo.

Cada parcialidad se subdivide en *jap'iy*. Cada parcialidad de arriba comprende cinco *jap'iy*.

La autoridad originaria de cada *jap'iy* es el *kuraq tata*. Los diez *kuraq tatas* del ayllu

conforman una especie de junta de gobierno presidida por el cacique.

El cargo de cacique ha sido restituido en una época relativamente reciente, desde hace unos diez años. El primer cacique de esta época fue Marcos Mamani, de la comunidad Walleta Wacha. Este cacique murió en 1999 y al no tener hijo varón el cargo pasó a su yerno, Vicente Arias. Kirkyawi es uno de los pocos ayllus, sino el único, en que el cargo de cacique es hereditario. Según Arratia (2002), a la muerte de Mamani, otros hijos de ex caciques disputaron el cargo. En este punto es necesario recalcar que el cargo de cacique durante el siglo XX tenía que ver más con aquellos miembros del ayllu designados como caciques apoderados. Estos no eran los descendientes de los antiguos caciques que fueron suprimidos durante el siglo XVIII, después del alzamiento de Tupak Katari. Los caciques apoderados tenían la función de realizar las gestiones ante el gobierno para el reconocimiento de los títulos de las tierras del ayllu, lo cual fue un problema latente a lo largo de toda la vida republicana. Es por esto que se tiene memoria de varios caciques apoderados en el ayllu. Este cargo fue restituido a mediados de la década de los noventa por la acción de instituciones estatales. Actualmente el cacique es una autoridad que tiene la función de llevar a cabo los trámites del saneamiento de tierras y de la obtención del título de TCO. El actual cacique ha cumplido esta función, el trámite para la titulación de la TCO se inició hacia el año 2001 y a fines de 2005 estaba en su etapa final.

Uno de los requisitos para la obtención del título de TCO era la "certificación étnica" de parte de los técnicos de las dependencias gubernamentales. Para obtener esta certificación era necesario demostrar que el ayllu seguía siendo cultural y organizativamente indígena. De esta manera el papel de los *kuraq tatas*, que hasta fines del siglo pasado había pasado a un segundo plano, fue restituido en este nuevo contexto legal. Podemos decir que esta circunstancia de la obtención de la TCO tiende a la reetnicización del ayllu, a la restitución de las autoridades originarias otorgándoles nuevas funciones. Sin embargo, el futuro de las mismas es hasta cierto punto incierto, pues también son reconocidas las autoridades sindicales con las funciones ante-

Organización originaria

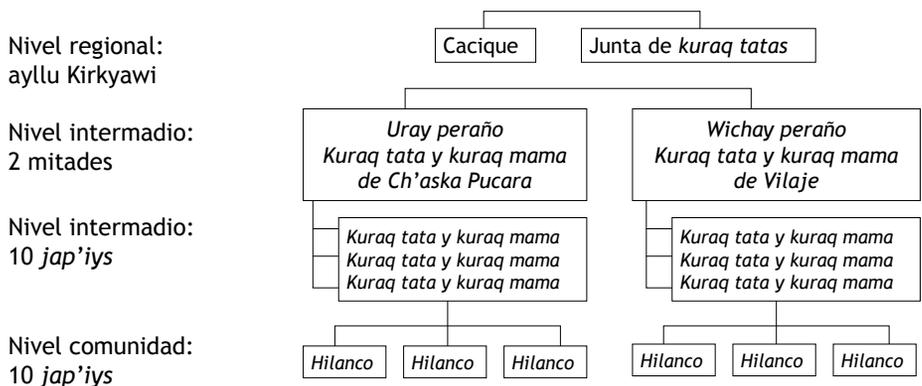


Ilustración 1: Organización del ayllu Kirkyawi. Fuente: Elaboración propia.

riormente descritas. Hasta ahora ambas organizaciones han coexistido de manera pacífica, con acercamientos y distanciamientos, existe en la actualidad una disputa por la legitimidad y la supremacía entre ambos tipos de organización. Por otra parte, podemos señalar que este resurgimiento del ayllu ha abierto más espacios de participación política local y nacional a los miembros de las comunidades.

En cuanto a los *kuraq tatas*, podemos decir que su reinención está ligada también a la TCO y a todo el marco legal alrededor de la tierra. Antiguamente el *kuraq tata* tenía una función más hacia dentro de la comunidad, en lo que concierne a velar por el bienestar de los miembros de su *jap'iy*. Sus funciones tenían que ver con todo el proceso de reproducción material de la comunidad y la armonía social. Su función estaba ligada a la tierra como fuente de vida y a las deidades que gobiernan esta reproducción. Sus funciones, además de políticas, eran rituales. De esta manera, el *kuraq tata* debía observar ciertas normas durante su gestión. El *kuraq tata* encarnaba al cerro protector del *jap'iy*.

A mediados del siglo XX se abolió el tributo indígena. Una vez que dejó de pagarse el tributo, la figura del *kuraq tata* como autoridad regional fue menguando hasta que en algunas comunidades ya no se lo reconocía como autoridad, sino como una figura simbólica que participaba de algunos rituales como los matrimonios o las *ch'allas*. Por otra parte, en gran medida por la influencia de la religión

evangélica que penetró a las comunidades, los rituales que tenían que ver con los cerros y la producción agrícola fueron desapareciendo. De esta manera también el papel de los *kuraq tatas* fue disminuyendo en importancia. A esto se suma que, en el caso de Bolívar, los sindicatos agrarios reemplazaron en alguna medida las funciones organizativas de las autoridades originarias. Recién en el último decenio, el trámite de la titulación de tierras, y la influencia de organizaciones que promueven la reconstitución de los ayllus, la figura de las autoridades originarias cobró nuevamente importancia en el contexto institucional.

La elección de los *kuraq tatas* es rotativa. Cada año le toca a una de las comunidades del *jap'iy* nombrar al *kuraq tata*. En cada comunidad también existe la rotación para designar al *kuraq tata*. La rotación se hace entre los *urigen* de cada comunidad. A cada comunidad le corresponde elegir un *kuraq tata* cada cinco o seis años. Dentro del *urigen*, además se debe determinar a cuál de las familias le corresponderá el cargo.

En el nivel de las comunidades, la figura central es la de *hilanco*. El *hilanco* es la autoridad comunitaria que tiene que ver esencialmente con la producción agropecuaria. Tiene funciones organizativas, en lo que respecta al cuidado de los cultivos, pues organiza los turnos de los "chacareros", quienes se encargan por turnos de cuidar los cultivos de los daños que puedan provocar algunos animales. El *hilanco* es también la autoridad a la que se

recurre en caso de conflicto por linderos de terrenos, los cuales son muy frecuentes.

El sistema de cargos

El sistema de cargos, entendido como el conjunto de los cargos tanto del sindicato como de las autoridades originarias. Los mismos tienen como característica cuatro aspectos fundamentales: jerarquía, escalafón, rotatividad y obligatoriedad.

Los cargos en ambos sistemas son jerárquicos en cuanto existen distintos niveles de autoridad, cuya jurisdicción va del ámbito de la comunidad, pasa por un nivel intermedio y culmina en lo regional. Sin embargo, entre el sistema de autoridades originarias y el sindical, la comunidad es la única unidad política común a ambos sistemas. En el nivel intermedio, en el sistema de autoridades originarias, las comunidades están organizadas por *jap'iy* y en el sistema sindical por subcentrales.

En el nivel regional, diez *jap'iy* conforman el ayllu Kirkyawi y 14 subcentrales la central sindical de la Provincia Bolívar.

En la organización sindical, tanto en las comunidades como en el nivel de subcentrales y central provincial, además de la autoridad principal que es el secretario general, se elige una directiva que acompañará al mismo en su gestión. En la organización originaria no se elige directiva, sino solamente existe un cargo en cada nivel.

Si bien no existe una norma rígida en cuanto al escalafón en ambos sistemas, podemos decir que sí es necesario haber realizado cargos de responsabilidad comunitaria y en el nivel intermedio para acceder a los puestos de mayor responsabilidad. Es necesario "hacerse conocer" para ser elegido en cargos regionales.

Cada individuo, sin embargo, puede asumir cargos de ambos sistemas de organización en el ámbito municipal. No existe una división entre los sistemas organizativos. Como se verá en las distintas entrevistas, quienes llegaron a cargos de responsabilidad regional como *kuraq tatas* o central sindical o quienes están en el concejo municipal, normalmente

tienen una experiencia en cargos anteriores, tanto en el ámbito sindical como en el originario.

El caso de la central provincial es más complejo al no estar presente el criterio de rotatividad. En este caso, las subcentrales más fuertes (por el número de habitantes y número de comunidades) se disputan entre sí el control de la central. Son las alianzas con las subcentrales medianas y pequeñas las que definirán su acceso a la secretaría ejecutiva.

Los cargos municipales y estatales también están de alguna manera dentro del escalafón de cargos. Entre estos cargos están el de agente cantonal y el comité de vigilancia. Estas instituciones abren nuevos espacios de participación política en la región. Puesto que son cargos relativamente nuevos, su lugar en el escalafón todavía no está bien definido. Sin embargo, en algunos casos puede ser un medio para darse a conocer en el ámbito político regional.

La rotación en los cargos en el nivel de la comunidad consiste en que cada año uno de los miembros de las familias o de los *urigen* de la comunidad tiene la obligación y el derecho de ocupar un determinado cargo. En el nivel intercomunitario, cada año una comunidad determinada por un rol preestablecido tiene el derecho y la obligación de que uno de sus miembros ocupe un determinado cargo.

La rotación no se da en todos los casos, pues el sistema de elección de cargos varía de comunidad a comunidad. La rotación se practica con más frecuencia en el caso de los cargos del sistema de autoridades originarias. En cambio en el sistema sindical es más común que la elección se realice por votación en la asamblea.

En el nivel comunitario, las unidades que componen la comunidad son de diferentes tipos: los *urigen*, las cocinas y los afiliados. Los *urigen* son grupos de familias que descienden de un originario. Durante la revisita de 1884 se distribuyeron las tierras en partes iguales entre los miembros de las comunidades de esa época y se concedieron títulos de propiedad a los mismos. Los descendientes de cada originario se reconocen como parte del

urigen y ocupan las tierras asignadas a sus ascendientes.

Las cocinas son las familias extensas que comparten una olla común. Las cocinas se componen de dos o más generaciones de una familia. Una cocina puede albergar a los padres ancianos o a uno de ellos, a los hijos casados o solteros y a los nietos.

Los afiliados son todos los jefes de familia que componen la comunidad, aunque compartan una olla común con otras familias.

De esta manera, la rotación en los cargos se puede hacer por *urigen*, por cocinas o por familias. Esto varía de comunidad a comunidad y se encuentran todas las modalidades de rotación en las comunidades.

En cuanto a los cargos intercomunitarios, se debe distinguir entre los cargos originarios y sindicales. En el caso de los cargos originarios, la rotación es un criterio predominante. En el caso de los cargos sindicales, la rotación de los cargos en algunos casos es un criterio relativamente nuevo.

La rotación de los cargos en el nivel intercomunitario se establece de acuerdo a su ubicación geográfica. El turno siempre va hacia la derecha, es decir, en el sentido de las agujas del reloj.

En cuanto a la obligación en los cargos, podemos decir que responde a una lógica de reciprocidad con la comunidad. Tienen mayor obligación de cumplir con los cargos más pesados aquellas familias que tienen más o mejores tierras. El acceso a las tierras determina no solo una diferenciación económica al interior de la comunidad, sino también una diferenciación política. Quienes tienen más tierras son quienes tienen ciertas ventajas económicas para cumplir con los cargos. En el caso de los *kuraq tatas*, este era el criterio fundamental en la época en que se debía pagar los tributos, pues el *kuraq tata* no recolectaba el tributo, sino que lo pagaba de su peculio. En este sentido, el cargo demandaba un gasto significativo. Al tributo se sumaban los gastos en los actos festivo rituales. Actualmente este cargo significa un gasto en cuanto los *kuraq tatas* deben asistir a reuniones y talleres tanto de la

misma organización originaria como de otras instituciones.

En el caso de las autoridades sindicales, el cargo significa una inversión de tiempo y recursos que, para la economía de la región, es bastante significativa. Mensualmente el dirigente sindical debe organizar la reunión de la comunidad, asistir a la reunión de la sub-central y a la reunión de la central, atender a las instituciones que ejecutan proyectos en la comunidad, desplazarse hacia la capital para diversos trámites y reclamos, atender a los problemas que surjan en la escuela o problemas de límites, etc. Además, los gastos de desplazamiento y alimentación generalmente los cubre él mismo, sin contar con los días de trabajo perdidos en estas diligencias.

Sin embargo, el ejercicio de un cargo es necesario en cuanto forma parte de la vida del individuo en su medio social y lo posiciona en la comunidad, le confiere mayores derechos y posibilidades de participación.

En el nivel de la central, como dijimos anteriormente, ya no existe el criterio de rotación ni obligatoriedad, sino que son cargos que se eligen por mayoría en las asambleas. Estos cargos ya no responden a la lógica comunitaria de la reciprocidad, sino a la pretensión de los grupos regionales y de los individuos de acceder al control de una instancia de poder político regional.

Instancias de participación política y toma de decisiones

Las instancias de participación se dan en círculos concéntricos y van desde las reuniones de comunidad hasta las asambleas. La periodicidad de las reuniones y asambleas permite un flujo de información constante entre las instancias comunales y las supracomunitarias.

Las asambleas son una de las instancias fundamentales del sistema organizativo. Desde la implementación de la participación popular, los sindicatos se han reactivado, pues han adquirido la función de procurar las obras del municipio y las ONG para sus comunidades. De esta forma se ha establecido un ciclo de asambleas comunales y regionales.

La central tiene su reunión el 15 de cada mes, no importa qué día de la semana sea. Cada dos meses, el día 20 del mes se lleva a cabo una reunión del Comité Provincial de Participación Popular (CPPP), en el que participan básicamente las autoridades sindicales, pero también las autoridades originarias, municipales, estatales, educativas, etc. Cada dos meses, el día 20 de los meses en que no hay reunión de la CPPP, tiene lugar la reunión de las autoridades originarias del ayllu Kirkyawi. Esta reunión se hace normalmente en la comunidad de Walleta Wacha. Una vez al mes, en una fecha fija, tiene lugar la reunión de cada subcentral. Cada comunidad tiene sus reuniones de comunidad en un día fijo al mes. Lo que interesa señalar en este punto es su importancia en el ciclo de reuniones.

La asamblea comienza con el saludo de la máxima autoridad. En el saludo de inicio de la reunión se nombran a las autoridades presentes, llamándolos por su cargo. Posteriormente se propone el orden del día. El secretario da lectura al orden del día. El primer punto es control de asistencia, el segundo punto es lectura del acta anterior y los siguientes puntos son informes de las autoridades, de las carteras, de las comisiones, de autoridades estatales, o se trata algún problema concreto de la comunidad. A continuación se desarrollan los puntos propuestos en el orden del día. Cuando se trata de informes de las autoridades o de las comisiones, normalmente se da cuenta de las actividades que de ordinario se desarrollan. Sin embargo, cuando se trata de algún conflicto, también una de las autoridades da un informe previo de la situación a tratar y luego se discute en la asamblea sobre el punto.

Cuando es necesario tomar una decisión, se deben escuchar todos los puntos de vista y toda la información disponible y poco a poco se va dando el consenso respecto a un determinado punto.

Lo importante de este hecho es que los espacios como las asambleas comunales o intercomunitarias se convierten también en espacios de circulación de información, de debate de temas políticos nacionales, donde se intercambian puntos de vista y se va generando una postura política corporativa.

¿Cómo interpretar y comprender este complejo entramado político, social y cultural que acabamos de presentar?

En nuestra exposición hemos atendido a dos perspectivas: el proceso concreto mediante el cual se han experimentado las transformaciones políticas en una sociedad local concreta: el ayllu Kirkyawi y el resultado de ese proceso en un momento concreto del cual da cuenta la etnografía. En este apartado intentaremos una reflexión desde estas dos perspectivas, en base a las cuales podemos añadir una tercera entrada: las posibilidades de la construcción local de la comunidad política en el contexto del Estado Plurinacional y del debate de las autonomías indígenas.

Al analizar el proceso de constitución de un sistema político comunitario a partir de la implementación de las políticas estatales, el primer elemento que debe llamar nuestra atención es el de la historicidad.

La interpretación que proponemos está en la perspectiva de la "construcción de la comunidad". Desde esta perspectiva, atendemos más bien a los modos como la comunidad se ha ido transformando, adaptando, reconfigurando, en los distintos momentos históricos que le ha tocado vivir. Transformaciones que deben entenderse como la capacidad de recrear la comunidad en los distintos momentos históricos, la capacidad de reflexionar sobre los mismos y dar cuenta de ellos en el ámbito comunitario.

Desde la perspectiva del Estado y de la clase criollo-mestiza que ha detentado el poder estatal y que se arroga para sí una identidad nacional, hemos vivido una dramática paradoja. Por una parte, la negación de la sociedad india y por otra la imposibilidad de pensarnos como nación sin los indios. La misma negación del indio es un dato constitutivo de la nación boliviana.

La negación del indio y de lo indio ha ido desde la explotación, el enfrentamiento violento, el ataque sostenido a las tierras de comunidad, la "campesinización" con la Reforma Agraria, la "sindicalización" de los ayllus, las políticas de asimilación cultural vía castellanización, escolarización y servicio mi-

litar, hasta el reconocimiento de la presencia india en términos de “riqueza de la diversidad cultural” (políticas multi e interculturales), como un intento de diluir en términos culturales (en términos de una cultura folclorizada y de las diferencias domesticadas) el carácter político de las diferencias surgidas de la sociedad colonial. Incluso el actual discurso de lo “plurinacional”, como un intento de radicalización de lo “pluriétnico” en términos políticos, en los hechos no es más que la paradójica negación por la vía de la afirmación discursiva. El Estado Plurinacional ha diluido a la “comunidad india” en el reconocimiento de las mayorías culturales y lingüísticas (aymaras y quechuas) o de las minorías étnicas (los pueblos de tierras bajas).

Nuestro caso de estudio nos muestra que lo que ha surgido a partir de la implementación de un nuevo contexto institucional (la Ley de Participación Popular y la ley INRA) está lejos de ser un ente disuelto en una identidad cultural y lingüística. En perspectiva histórica, podría parecer que las políticas estatales, de por sí, generaron cambios en la organización, se constituyeron los sindicatos para recibir obras del municipio y a instancias de actores externos se reconstituyó el ayllu. Esta interpretación les asigna demasiado peso a los actores externos. Surge así la pregunta de por qué el ayllu persistió durante siglos y fue capaz de sobrevivir a los consecutivos ataques de parte del Estado y ahora parece que por la acción de agentes externos se hubieran abierto las puertas del ayllu finalmente.

Los abanderados del municipalismo, así como algunos de los testimonios recogidos en el trabajo de campo, pueden llevarnos a pensar que fueron los beneficios inmediatos de la Ley de Participación Popular los que incentivaron estos procesos. Pero cabe preguntarnos por qué los ayllus resistieron a la sindicalización impulsada por las ONG después de la sequía de 1982, que también prometía ciertos beneficios a las comunidades que se adscribieran a esta forma “civilizada” y “moderna” de organización. Beneficios tales como alimentos, infraestructura, semillas, etc. ¿Por qué el proceso de municipalización devino en una transformación organizativa tan profunda? La respuesta tiene al menos dos frentes que atender. Las elecciones municipales de 2004

hicieron patente que se podía acceder a espacios de poder local a través del ejercicio de las mismas instituciones impuestas por el sistema político *q'ara* y así desplazar a los mestizos que detentaban el poder local. Pero otro de los elementos, de mayor alcance y profundidad política, es la comprensión de esta participación en el poder local en el ámbito de la política nacional. El ciclo rebelde de 2000 a 2004 y la participación de las comunidades a través de los sindicatos y organizaciones originarias en marchas, bloqueos, movilizaciones, etc., fue una verdadera escuela.

El ayllu no ha vivido aislado del resto de la sociedad nacional. El ayllu ha vivido en contacto con la ciudad, con el valle, con el Chapare, etc., pero en calidad de migrante, de comerciante, de limosnero incluso, pero nunca como parte de una acción política de trascendencia nacional. Aquí es fundamental el discurso que “hemos cambiado cuatro presidentes”; es decir, hemos sido protagonistas políticos en la vida nacional. Por eso, en las elecciones de 2004 se presentaron y ganaron dos frentes que habían desplazado completamente a los mestizos, bajo la consigna de “votar por nosotros mismos”. Se trata de una forma de autogobierno ya no en los términos del pacto de reciprocidad que aislaba políticamente al ayllu de la vida nacional, sino en el contexto de un partido y un líder que ascendía al poder con esa consigna, “votar por nosotros mismos”. Entonces, no se trataba de un autogobierno en los márgenes del Estado, sino en el mismo marco del Estado. El sistema de cargos se presenta así como la posibilidad de “darnos un gobierno propio” reconocido por el Estado y en el marco de sus leyes y, por ende, la posibilidad de constituirse en “comunidad”, es decir, en actor colectivo y sujeto de derechos.

El resultado de la implementación de la Ley de Participación Popular no ha sido solamente un conjunto de localidades que se organizan eventualmente para disputarse entre sí las migajas de la coparticipación popular (aunque esto sea parte también de la realidad), sino de una sociedad que se va autoafirmando no en contra del Estado o en sus márgenes, como minoría étnica, sino como comunidad, es decir, como una unidad social, cultural, política y organizativa que es capaz de participar como tal en la vida nacional.

Una lectura mordaz del proceso de municipalización y de la participación de los indígenas campesinos en el ámbito estatal municipal puede sugerirnos que, finalmente, los rebeldes ayllus han sido asimilados a la estructura estatal a través del municipio. Recordemos que tanto la Ley de Participación Popular como la Ley INRA estaban empapadas del discurso multiculturalista del reconocimiento de la diversidad cultural, de las formas organizativas propias de las comunidades indígenas, del derecho de los pueblos indígenas al territorio, etc. ¿Habrá triunfado finalmente el proyecto asimilacionista del Estado pluriétnico de la década de 1990?

Frente a esta lectura, podemos reaccionar desde dos perspectivas, apelando a la historia y a la etnografía. Desde la perspectiva histórica, podemos decir que los ayllus, desde la época temprana de la Colonia y en la época republicana, nunca se declararon al margen de la legalidad estatal (excepto en los momentos de mayor radicalidad como los levantamientos de 1781 o de 1899). Al contrario, los movimientos cacicales de los siglos XIX y XX nos muestran que los ayllus han apelado a la legalidad para demandar sus reivindicaciones, en particular la restitución de sus tierras.

Desde la etnografía aquí presentada, podemos ver que los ayllus han seguido moviéndose en el marco de la legalidad sin abandonar la construcción de un proyecto político propio, enraizado en “memoria larga” (como diría Silvia Rivera). La Ley de Participación Popular reconocía genéricamente las formas organizativas indígenas en el contexto de la localidad (la OTB), desconociendo las instancias políticas intermedias o regionales (el ayllu mayor, la central campesina, la capitania, etc.). Sin embargo, en nuestro caso, no solo se han constituido nuevas formas organizativas en el nivel de la localidad, sino en el nivel de la comunidad india que se sustentaba en el antiguo ayllu (bajo la forma de organización sindical). Por otra parte, la Ley INRA reconocía la figura de TCO para los pueblos indígenas de tierras bajas. No obstante, la legalidad ha sido “metabolizada” y transformada de manera que también los ayllus (como se hace patente en nuestro caso), empezaron a demandar al Estado su derecho a la tenencia de la tierra bajo esta figura con lo que se ha dado lugar

a un proceso de reconstitución del ayllu, de la “comunidad india” como sujeto de derecho bajo la “forma ayllu”.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que más bien se trata de un proceso de construcción del Estado desde las formas locales concretas y, por ende, de un proceso de transformación del Estado desde las sociedades indias y no solamente de una transformación de las sociedades indias desde el Estado.

Y esto nos permite abordar la segunda perspectiva, la interpretación del resultado de estos procesos desde el punto de vista sincrónico, es decir, desde la etnografía. ¿Qué elementos nos permiten afirmar la construcción de la comunidad en el sentido político que le hemos dado a este concepto? Aquí abordaremos algunas pautas interpretativas sobre el sistema de cargos descrito.

Podemos afirmar que el sistema de cargos es la síntesis y la actualización social (o la puesta en acción) de los múltiples elementos que constituyen la comunidad en su acepción política, a saber: la relación con un territorio, una economía en común, una historia en común, una economía en común, el sentido de pertenencia, la capacidad del grupo de deliberar y de tomar decisiones, la ciudadanía y la participación y, tal vez más como proyecto, la capacidad legislativa.

La relación con el territorio. El territorio es el elemento fundamental de la “matriz agraria comunitaria”. En primer lugar, el territorio es concebido como “Pachamama”, como la fuente generadora de la vida y reproductora de la vida. Y desde esta concepción tiene un carácter eminentemente sacro y simbólico.

Otro elemento fundamental es la dimensión simbólica del territorio. Además del reconocimiento de ciertos lugares sagrados o lugares donde se hacen patentes las deidades, como las apachetas u oquedades, los *jap'is* han sido establecidos en torno a cerros tutelares. Estas alturas, además de ser lugares comunes de pastoreo o reservorios de tierras (purumas), se constituyen en referentes de toda una geografía simbólica que ordena el territorio y las relaciones sociales. Es importante rescatar aquí cómo esta geografía sim-

bólica se inscribe además en la organización originaria. La persona que asume el cargo de *kuraq tata*, la máxima autoridad del *jap'iy*, encarna al cerro tutelar y la autoridad tiene precisamente este carácter "tutelar".

Si atendemos a la organización originaria no solo como un tipo más de organización política, sino en estas dimensiones territorial y simbólica, podemos apreciar que se trata de un entramado complejo que articula en la organización social tanto el espacio físico apropiado (territorio) como la cosmovisión que rige y hace posible esa apropiación espacial (territorialización).

Por tanto, una aproximación al carácter de la organización social del ayllu solo en términos estrictamente políticos (por ejemplo, de "democracia comunitaria", participación, representación, etc.) es del todo insuficiente.

No sucede lo mismo cuando nos aproximamos a la organización sindical. Esta se ha erigido desde los criterios de la política liberal, donde el territorio, a lo sumo, es concebido en términos de "jurisdicción" o de división administrativa, la autoridad es elegida como "representante" del colectivo (y no como encarnación de una deidad tutelar), y donde, evidentemente, la dimensión simbólica está prácticamente ausente.

El ayllu se asienta en la cosmovisión, en la matriz agraria de la comunidad india, y por tanto no se trata solo de un sistema de cargos paralelo en disputa con el sindicato por los espacios de poder. Su valor residirá en que es el fundamento de la comunidad como tal, del sentido de pertenencia. La relación ayllu sindicato no es simplemente una disputa por la legitimidad de una u otra organización, ni siquiera de grupos de poder. Si prevalece la forma sindicato, la "comunidad" puede replegarse nuevamente hacia su "fuero interno" y entrar nuevamente en lo que Platt llamó el "pacto" ayllu Estado. Si se fortalece la "comunidad", puede pensársela como un interlocutor válido ante el Estado que demanda autonomía y ser sujeto de derecho y no solo un ente tolerado a través del pacto. Se trata, pues, de dos proyectos políticos en disputa.

He aquí la potencia integradora del ayllu como forma organizativa fundante de la comunidad política. Tal vez esta potencia explica la razón de la persistencia del ayllu ante el asedio permanente del que ha sido objeto durante siglos.

Existe una preeminencia de la dimensión territorial o de la matriz agraria. Si una "comunidad" se identifica como tal, es porque los miembros de la misma comparten los recursos primordiales para su reproducción (tierra y agua). Lo mismo podemos decir del *jap'iy* y del ayllu mayor. Los ayllus menores, en nuestro caso los *jap'iy*, compartían tierras de pastoreo, un cerro tutelar, tierras de manta, etc. Lo mismo podemos decir del ayllu mayor, sus ayllus menores estaban integrados simbólicamente por pares, compartían tierras, etc. A medida que cambia este tipo de acceso a los recursos, también se reconfiguran las unidades sociales y organizativas. En el caso de Kirkyawi, si bien existe un proceso de reconocimiento legal de todo el territorio, habría que ver si en la práctica se conserva esa unidad, pues si bien se apela a los ancestros, a los mapas antiguos, a "cómo se organizaron los abuelos", etc., la comunidad de ninguna manera tiene una concepción esencialista de sí misma. La apelación a los ancestros, o a los "papeles antiguos" servirá, dado el caso, para legitimar prácticas que efectivamente les permiten la reproducción de sus propias condiciones materiales. Por eso, en otros casos, las marcas o ayllus mayores se han desintegrado. No se trata de reconstituirlas por mera nostalgia, sino que este proceso de reconstitución debe necesariamente atender a la dimensión política, es decir, que se trata de una reconstitución de la "comunidad" ampliada, en la medida que se reactiven las antiguas pertenencias y fidelidades comunitarias y territoriales.

Por tanto, podemos decir que el territorio y la organización política del ayllu que ha sostenido estas reivindicaciones han sido los elementos principales de disputa, negociación y conflicto con el Estado. Elementos que, sustentados en una visión política orientada a la defensa, en definitiva, de una forma particular de "ser en el mundo", se constituyen en una posibilidad de construir el Estado plurinacional, es decir, un Estado creado no

en base a paradigmas homogeneizantes, sino a formas estatales locales.

La apelación a la legitimidad histórica de las formas organizativas comunitarias no se fundan en el mayor o menor grado de "autenticidad" o de "originalidad" de las mismas en una perspectiva estrictamente historiográfica, por lo que resultaría irrelevante, en este contexto, "delatar" el origen colonial o republicano de los sistemas de cargos y las prácticas políticas y organizativas del ayllu. Diríamos que la historicidad de la comunidad, es decir, su carácter construido, apela a un discurso histórico (a los antepasados, a los abuelos, a los mitos fundacionales, etc.) y no a una visión historicista.

Pasemos ahora a los aspectos estrictamente político organizativos que hacen posible la comunidad. En primer lugar, vimos que el "sistema de cargos" de Kirkyawi - Bolívar, se ha ido reconfigurando, fortaleciendo, integrando, etc., hasta constituir un sistema sólido de cargos sindical, estatal y originario. Se han delineado, pese a las permanentes disputas de legitimidad tanto ante la sociedad local como ante el Estado, los ámbitos de acción de los distintos tipos de cargos, formas diversas de elección e instancias de participación y toma de decisiones en los distintos campos y niveles, así como un escalafón más o menos flexible.

El análisis del escalafón, así como las formas de elección, nos permite apreciar ciertos criterios en base a los cuales se han ido construyendo distintos ámbitos y niveles de "ciudadanía". Es decir, criterios en base a los cuales el individuo, la pareja, la familia, la "cocina", el *urigen*, se constituyen en sujetos de derecho y de obligaciones al interior de la comunidad.

Fijémonos que en la legislación estatal nacional, el "ciudadano" es el individuo mayor de 18 años. La edad es el único criterio de "ciudadanía" y el individuo es el sujeto de derecho por excelencia. En la comunidad, nuevamente "de matriz agraria", el individuo no es sujeto de derecho mientras no se constituya en pareja. Y cuando se constituye en pareja, tampoco el individuo es sujeto de derecho, sino la pareja. La pareja tiene

derecho de recibir tierras para asegurar su sustento y la pareja tiene derecho y obligación de asumir los cargos. Se puede argumentar en contra, diciendo que, por ejemplo, en los cargos sindicales son los hombres los que participan y no la pareja, o en la organización femenina son las mujeres las que participan y no la pareja; o que en los cargos de la organización originaria los "*kuraq tata* caminan solos, sin su mujer". Sin embargo, en todos los casos, puede ser el hombre o la mujer los que participen en asambleas u otras actividades, pero su participación es permitida y reconocida siempre y cuando sean mayores de edad o *jaqui*, es decir, que hayan asumido la responsabilidad de formar una nueva familia. Por tanto, es la pareja el sujeto de derecho, aunque uno de sus miembros sea más visible en la organización.

Es importante notar también que además de la pareja, otro tipo de agregaciones sociales sean reconocidas como sujeto de derecho. En nuestro caso, tenemos a los "afiliados", es decir, a las familias constituidas que tienen tierra y por tanto tienen derecho a participar en la organización sindical. Las "cocinas" o familias extensas, que también son consideradas como sujetos colectivos de derechos y obligaciones en ciertos ámbitos. Los *urigen* que son grupos de familias extendidas que tienen un ascendiente común del cual han heredado sus tierras y que tienen obligación de asumir los cargos originarios, por ejemplo. En este caso, cuando un *urigen* designa a uno de sus miembros (pareja) para asumir el cargo de *kuraq tata*, no solo es la pareja la que asume el cargo, sino de alguna manera todo el *urigen*.

Este dato nos abre a una concepción distinta de "ciudadanía" que rebasa al individuo y que permite pensar en un tipo de "ciudadanía colectiva", según la cual la pareja, la "cocina" o el *urigen* son reconocidos como sujetos de derecho. A partir de esto es que podemos plantear también un tipo de ciudadanía colectiva ampliada a toda la comunidad política. Esto que aquí hemos denominado "comunidad" es lo que podría constituirse jurídicamente como "nación" en el contexto del Estado Plurinacional, es decir, el sujeto de derecho colectivo que, a su vez, reconoce distintos tipos y niveles de ciudadanía colectiva

en su interior, así como distintos niveles y ámbitos de participación.

Un último elemento que debemos apuntar aquí es el hecho de que la "comunidad", para devenir en "nación", debe desarrollar la capacidad legislativa o el "darse a sí mismos una constitución" (Kant). Este elemento es todavía incipiente, pero está de alguna manera presente en todo el andamiaje político, organizativo y de participación que hemos descrito. Las asambleas en los distintos niveles, como hemos podido apreciar en la etnografía, tienen el poder de la toma de decisiones en el marco de la legislación vigente. Sin embargo, la actual coyuntura política y legislativa en la que se está discutiendo el tema de las autonomías indígenas podría abrir la posibilidad de otorgar ciertas competencias legislativas a las comunidades que estén en el camino de constituirse en naciones. Lo que se ha venido discutiendo hasta ahora en materia de pluralismo jurídico tiene que ver más bien con el reconocimiento de formas propias de administración de justicia allá donde las formas estatales están ausentes. Es decir, la administración de justicia en casos de contravenciones relativamente menores (robos, violencia doméstica, etc.). Se trata de un "reconocimiento" de lo que en los hechos funciona al interior de la comunidad. Sin embargo, es necesario pasar del reconocimiento a la construcción de un sistema político administrativo que contemple la posibilidad de que las comunidades políticas puedan determinar el sistema político por el que les conviene regirse, el sistema de autoridades, sus competencias, sus formas de elección, las instancias de participación y toma de decisiones y las instancias y formas legislativas propias. En definitiva, la posibilidad de gobernarse a sí mismos, o como decía el Tata Central, Sergio, en una Asamblea: "*Gobiernanancheq tian noqancheq pura*" (Debemos gobernarlos a nosotros mismos).

Este es el proyecto político que surge a partir de la comunidad (como un hecho) para la constitución de las naciones del Estado Plurinacional. Este proyecto político se puede encaminar por dos vías, que una determinada comunidad pueda devenir en nación (como es nuestro caso), o que varias comunidades puedan ir construyendo una comunidad más am-

plia (como una federación), reconstituir los antiguos ayllus mayores y devenir en naciones.

Esta propuesta permitiría superar las concepciones multiculturales vigentes aún en el discurso del Estado Plurinacional, que asimila errónea o intencionadamente a la "nación" con las "culturas", y peor aún, a las "culturas" con los grupos lingüísticos. De esta manera, se corre el peligro de diluir en el "reconocimiento" de las diferencias culturales y lingüísticas el profundo e histórico proyecto político que ha sido el foco de la resistencia pacífica, del "pacto" con el Estado o la confrontación con el mismo vía la insurrección permanente de las comunidades indias, esto es, el anhelo de gobernarse a sí mismos. De la futura lucha y de las decisiones de las comunidades indias dependerá la construcción del Estado Plurinacional que responda a esta demanda: *Gobiernanancheq tian noqancheq pura*.

Bibliografía

- ALBÓ, X. (1997), "Alcaldes y concejales campesinos/indígenas: La lógica tras las cifras", en *Ministerio de Desarrollo Humano, Indígenas en el poder local*, Ministerio de Desarrollo Humano, Bolivia.
- ANTEZANA, F. (2003), "Participación y poder popular en los municipios de Bolívar y Tacopaya", en *Participación popular: vivencias y perspectivas*, CEPLAG, UMSS, Cochabamba.
- ARRATIA, M. (2002), La participación de las organizaciones campesina - indígena en el proceso de participación popular en el municipio de Bolívar - ayllu Kirkyawi (1994-2000), Tesis de maestría, CESU, UMSS, Cochabamba.
- GELLNER, E. (1991), Naciones y nacionalismo. Alianza, México.
- GILBERT, J. y D. NUGENT (compiladores) (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Ediciones Era, México.
- HALE, C. (2002), "Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, 34.

HARRIS, O. y X. ALBÓ (1984), *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí*, CIPCA, La Paz.

IZKO, X. (1992), *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*, HISBOL, CERES, La Paz.

LARSON, B. (1992), *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500 - 1900*, CERES, HISBOL, La Paz.

MEDINA, A. (1995), "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, año 5, Num. 9, UAM Iztapalapa, México, 7-23.

MEDINA, A. (1996) "Prólogo", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

MENDOZA, F. (2003), *Atlas de los ayllus Sura y Qurpa Kirkyawi*, PRODEVAT, Cochabamba.

MURRA, J. (1972), "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas", en *Visita de la provincia de León de Huánuco* por Iñigo Ortiz de Zúñiga.

PLATT, T. (1982), *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 197.

RIVERA S. y equipo THOA (1992), *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiyiri, La Paz.

STALIN, J. (1994), "The nation", en John Hutchinson y Anthony D. Smith (editores), *Nationalism*, Oxford University Press, Nueva York.

ZAVALETA M., R. (1985), *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo Veintiuno Editores, México.