

6

(Pueblos indígenas)

DERECHOS HUMANOS EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS

•Ramón Conde

1. INTRODUCCIÓN

El sistema de los derechos humanos tal como está establecido por Naciones Unidas está declarado bajo un sistema individual, se reconoce los derechos humanos del individuo. En Bolivia, a lo largo de los últimos 50 años se ha desarrollado y fomentado la protección de los derechos humanos centrada, en gran medida, en los derechos individuales y dejando de lado el ámbito de los derechos colectivos, lo que desfavorece la plena realización de los pueblos indígenas (en particular de los pueblos originarios de los Andes). Sin embargo, en los últimos 10 años, han cobrado notoriedad tanto en el ámbito nacional como internacional, lo que se debe en gran medida a la creciente lucha de los líderes y pueblos indígenas que demandan sus derechos. En esta perspectiva, los pueblos andinos tomaron como su principal instrumento internacional el Convenio 169 de la OIT (Ley de la República 1257). Esa lucha dio lugar a una apertura en el ámbito nacional e internacional (ONU y OEA) para el reconocimiento de los derechos colectivos, que incluyen el derecho al territorio, a la tierra, a los recursos naturales renovables y no renovables, a la libre determinación, a la autonomía, al desarrollo, a la práctica abierta de la cultura, al reconocimiento como “pueblo” y no como “población” dentro del contexto del derecho internacional (Conferencia del Milenio de Pueblos Indígenas 2001).

En este marco, se busca estudiar la vigencia de los derechos individuales y colectivos, en áreas como el derecho a la vida, a que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”, tal como señala el Artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DDHH), también se desarrolla el derecho al trabajo, los derechos sobre la

• Fue sociólogo especializado en desarrollo regional de los Andes con una larga experiencia profesional en sociología rural e historia de los movimientos aymaras y campesinos. Fue docente de distintos centros académicos del país, investigador del Taller de Historia Oral Andina - THOA con una prolífica producción, publicada en una serie de ediciones especializadas y producción intelectual, que se traducen en ensayos, artículos, ponencias, así como en manuscritos y manuales actualmente inéditos.

tierra, así como la regulación de deberes y derechos que definen la pertenencia a la comunidad y la legitimación de la autoridad originaria.

Contexto andino

Bolivia es uno de los países con población indígena mayoritaria. La actual Constitución Política del Estado en su Art. 1º, señala que el país es multiétnico y pluricultural y el Art. 171 establece que “se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales sostenibles, a su identidad, valores, lengua, costumbres e instituciones”.

La identidad de Bolivia es conocida como país andino, a pesar de que la mayor parte de su territorio se encuentra en tierras bajas. Según la CEPAL, la población indígena es del 74.6% (CEPAL 1994), y de ésta la mayoría está conformada por las poblaciones aymara y qhichwa; se estima que pasan el 60% de la población boliviana; a este respecto no se tiene todavía los resultados del Censo 2001. La población de estos pueblos que emigra a los centros urbanos y a las zonas rurales de colonización de mayor densidad, se concentra en los departamentos de Santa Cruz, Beni y Cochabamba (Chapare). También se da la migración al exterior del país, mayormente a la Argentina y el Brasil, y a países como Chile, Perú, México, Estados Unidos y Europa.

Qulla es la denominación que reciben los pobladores *aymaras*, *quechuas* y *urus* que habitan en los Andes bolivianos. Históricamente responden a la nación del *Qullasuyu*, nombre que recibe desde antes de la llegada de los españoles y que hoy, a través de la memoria larga, pervive como la identidad que la diferencia de los otros pueblos que son parte de Bolivia. Asimismo, el término *Qulla*, en la actualidad, está vigente cuando se hace la relación y diferenciación entre los pobladores de tierras bajas, a quienes se denominan *cambas* y *collas* al *aymara*, *qhichwa* y *uru*. El pueblo *qulla*, en el pasado y en el presente, se mantiene asentado en sus primitivos territorios¹, a pesar del colonialismo.

El pueblo *Qulla* (Bouysson-Cassagne 1987), conjunto de *aymaras*, *qhichwas* y *urus*, se encuentra organizado en *ayllus* y comunidades, centralizado en *markas* (los antiguos pueblos de reducción y actuales cantones y municipios) que en su mayor parte se encuentran ubicados

1 En la actualidad grandes poblaciones de aymaras habitan Bolivia, Perú, Chile y la Argentina, que guardan celosamente su identidad: cultura, idioma, pautas, costumbres, sistema de organización que hace que sean diferentes a los pobladores mestizos y criollos, modernamente denominados latinos.

en el Altiplano desde donde, a través de una multiplicidad de estrategias, continúa vinculándose con los distintos nichos ecológicos para complementar la limitada producción e ingresos económicos altiplánicos (Choque 2002).

La concepción andina social, política, económica y territorial se caracteriza por ser dual y complementaria. Esta concepción que es ancestral, pervive hoy en las comunidades, por ello, el territorio está constituido por dos parcialidades. Cada comunidad, *ayllu* y *marka* se encuentran divididas en parcialidades, en *qhichwa* Anansaya y Urinsaya y en *aymara* Alasaya y Majasaya, es decir, parcialidad de arriba y parcialidad de abajo (Albó 1990), este aspecto se volverá a tocar en el tema territorio.

Sin embargo, esta concepción de la *dualidad* andina fue fuertemente combatida por las políticas coloniales y neocoloniales. Durante la colonia, bajo el régimen de las “reducciones toledanas” se crearon “pueblos de reducciones” al estilo español, y durante la República se realizó una nueva división político administrativa territorial en Departamentos, Provincias, Secciones Municipales y Cantones; empero, en estos pueblos de reducciones, departamentos, provincias y cantones, la dualidad andina se reprodujo y persiste visiblemente hasta nuestros días, tanto en zonas tradicionales de *ayllus* como en zonas de ex hacienda.

Los *ayllus* son una realidad viviente en el país, persisten casi intactos como modelo social, manteniendo instituciones propias ancestrales. Los *ayllus* tradicionales se encuentran en el norte del departamento de Potosí (Norte de Potosí), *Yura*, *Calcha*, Tomabe, *Qalasaya*. En Oruro un buen ejemplo es el *Jach'a Ayllu Qaqachaka*², el sur de este departamento está poblado por los antiguos *ayllus* del *Suyu Jatun Killakas Asanjaqi*, que moran en las provincias Abaroa, Poopó, Cabrera y Pagador. Asimismo, en este departamento está *Jach'a Karangas*, situado al oeste y que comprende ocho provincias, y también está la nación *Sura*. En el departamento de Chuquisaca está la antigua nación *Qaraqara*, de la que forman parte *Kilakila*, *Maragua*, San Luis, *Yamparaes* y otros *ayllus*. En Cochabamba está el *Jatun Ayllu Kirkiawi*, y en el departamento de La Paz está *Jach'a Suyu Pakajaqi*, *Ayata*, *Qamata*, *Kallawaya*, Alpaqueros, *Larikaxa*, Amarete, *Kaata*, *Mollo*, *Jach'a Machaqa*, *Jisk'a Machaqa*, *Waraya*, *Tiwanaku*, *Taraq* y otros *ayllus*³.

2 Qaqachaka se caracteriza por ser una zona tradicional de *ayllu*, históricamente libra una Ch'axwa (guerra interétnica) ancestral con los *ayllus* Laymi, Puraka, Jukumani, Chayanta del Norte de Potosí. Hoy, uno de sus líderes, Rosendo Copa, es Diputado.

3 A pesar del sindicalismo campesino, la persistencia del *ayllu* es un hecho en los departamentos de Potosí, Oruro, Chuquisaca, Cochabamba y La Paz. En zonas donde el sindicato campesino tuvo presencia, las comunidades aymaras están en proceso de reconstitución.

Ayllu: modelo social y organización

El *ayllu* es un modelo de organización social y su vigencia abarca a casi todos los pueblos andinos del país⁴, la vigencia del *ayllu* obedece a una persistencia férrea a los sucesivos intentos de abolir el modelo⁵. La persistencia de éste modelo demuestra que los pueblos andinos tienen una organización muy bien estructurada, siendo la base el *ayllu*, que a su vez está constituido de niveles mayores como las grandes *markas* y *suyus*, instituido por autoridades que ejercen un adecuado control, que consta de un territorio, un medio ecológico celosamente cuidado y atribuyéndole un perfecto manejo de los recursos naturales.

Bertonio, en 1612, en su Vocabulario de la Lengua Aymara define al *ayllu* como "parcialidad de indios, más propio es hatha" (Bertonio 1612). Parcialidad, en español de la época se entiende como comunidad de indios, el mismo jesuita nos refiere que *jatha* es "semilla" que socialmente se interpreta como "casta, familia, aillu" (Bertonio 1612). El autor no se ha equivocado, "ayllu" connota esas situaciones y categorías. Por un lado, es la relación de parentesco, cuya reflexión fue emprendida ya por Bautista Saavedra el año de 1913, describiendo al *ayllu* como linaje que se reconoce a través de un patronímico común (Saavedra 1913); recientemente en el trabajo de María Eugenia Choque Quispe se define al *ayllu* en su "conceptualización más aproximada y correcta como *ali* (árbol genealógico)" (Choque 1999). En consecuencia, *ayllu* es una red de parentesco que recrea y desarrolla sus actividades y relaciones en un determinado territorio, estableciéndose como una estructura social compleja, gobernada por una autoridad que centraliza la vida en sociedad.

De esta manera, el *ayllu* se desarrolla en las esferas social, económica y política, circunscritas a una jurisdicción, relacionadas entre sí por un idioma común, por una religión propia y por sostener y sustentar relaciones colectivas. Todos estos aspectos forman lo que se denomina *ayllu*. (Estatuto Orgánico de FACOPI 1993).

En la situación actual, colonial, se constituye en la célula organizativa de nación oprimida y representa el testimonio de libertad y autonomía. Así, el *ayllu* es en un modelo social propio frente a imposiciones ajenas y arbitrarias (Mamani s/f).

-
- 4 La vigencia del *ayllu* como modelo social incluso pervive en comunidades de ex hacienda donde la organización sindical campesina tuvo una presencia importante. Después de la Reforma Agraria de 1953, el sindicato campesino es entronizado desde el Estado, los partidos políticos y ONG; sin embargo, las comunidades andinas mantuvieron la identidad de *ayllu*. Aunque les tocó vivir la organización sindical, no perdieron la identidad de "*ayllu*", cuando se adoptó la nueva organización, ésta se acomodó a la organización tradicional, el *ayllu*, sin provocar ningún cambio substancial. En la práctica, los sindicatos reprodujeron con frecuencia el *antiguo ayllu* en su nivel mínimo (incluso reajustando distorsiones creadas por la hacienda); las centrales sindicales tendieron a seguir las circunscripciones de la antigua *marka* o pueblo, además surgieron numerosas subcentrales que reflejan en alguna medida las antiguas fronteras de los *ayllu* y, en otras, las cambiantes alianzas dentro del clásico faccionalismo aymara andino (Albó y Libermann, 1990).
- 5 Por otro lado la universalidad del modelo *ayllu* abarca toda la región andina y pervive en muchas comunidades de Bolivia, Perú, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia y en otras está en un proceso de reconstitución.

El concepto *ayllu* rebasa categorías sociopolíticas de imposición colonialista como son la comunidad, comunidad campesina, sindicato agrario, cooperativa y otras formas de organización. En tanto territorio, mantiene su antigua estructura y rebasa los cantones, provincias e incluso departamentos, que sólo sirvieron para fijar la posición subordinada de los pueblos originarios a las disposiciones legales de un estado marginador, que en el ámbito de los derechos fundamentales universales es repudiado. Así, en el marco universal propugnado por las Naciones Unidas, no se respetan los derechos individuales y colectivos indígenas, al contrario, se les ha conculcado el derecho individual a ser hombres libres y a ser pueblos libres, hablar del derecho a la autodeterminación y/o libre determinación es hablar de antipatria; asimismo, se les ha conculcado el derecho a ser actores de su desarrollo.

Concretamente, el *ayllu* es la unidad básica de la organización social de aymaras, qhichwas y urus, formado por unidades de parentesco establecido en un territorio donde generalmente los grupos de familia tienen un origen común y son determinados por la tierra y el territorio. Sus pobladores se reconocen como *jilata* (hermano) y *kullaka* (hermana), debido a los lazos de parentesco y el territorio, esto hace que las relaciones sociales en el *ayllu* sean de carácter colectivo. Por tanto, el territorio, la tierra y los recursos son también de propiedad colectiva.

El *ayllu* en la concepción andina llega a ser la célula, el modelo, la base de la construcción, organización y administración de la sociedad y el territorio, cumple la función de articulador, regenerándose en los niveles macro y micro, en:

Uta	Casa, familia, terreno
Sajaña	Solar familiar
Aynuqa o manta	Tierras colectivas de cultivo
Anaqa	Tierras colectivas de pastoreo

No obstante, la estructura orgánica territorial y sociopolítica del *ayllu* sufrió los más grandes reveses de desarticulación, fragmentación y segmentación; a pesar de todo ello muchos de los niveles territoriales lograron mantenerse, incluso a la superposición de la división político administrativa impuesta, primero en la colonia por España y luego por el Estado boliviano. La persistencia del modelo andino de división política administrativa del territorio aún hoy es visible en sus niveles:

NIVELES	TERRITORIALIDAD
Nivel mínimo	Comunidad originaria
Nivel menor	<i>Ayllu</i>
Nivel mayor	<i>Marka</i>
Nivel máximo	<i>Suyu</i>

El nivel *suyu* se encuentra en proceso de reconstitución en el marco de los derechos indígenas proclamados por Naciones Unidas, acogándose a los instrumentos que garantizan este derecho, como es el Convenio 169, a documentos del Grupo de Trabajo para Poblaciones Indígenas (GTPI), al Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas y al Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA.

3. Los Derechos Humanos en el Ayllu

La vida individual, social, política, económica, cultural y religiosa de los pueblos originarios de los Andes se desarrolla bajo una cosmovisión holística, que enfoca a la cultura andina de los ayllus como un todo, cuyas partes están dinámicamente articuladas entre sí, interactúan y se influyen mutuamente (Rivera en Aullu Sartañani 1992) de manera comunitaria y colectiva, ello hace que los pueblos *aymara*, *qhichwa* y *uru* tengan una estrecha relación con el cosmos y el medio ambiente que los rodea: el *pacha*⁶. Asimismo, están estrechamente vinculados con el territorio y la tierra.

Es preciso resaltar que en el *ayllu* los derechos humanos no son individuales, como proclama la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, esto no significa que no existan los derechos fundamentales de los individuos, los que se sustentan en los derechos colectivos; por tanto, el andino no puede vivir aislado, vive sumergido en sus grupos primarios, la familia y la comunidad. Casi no puede tomar decisiones, ni organizar su trabajo, ni divertirse, ni rezar, si no es con referencia a estos grupos a los que pertenece. Incluso su individualismo, del que como ser humano no está exento (Albó 1985), está regido por el principio de colectividad.

No se niega que el *ayllu* sufrió cambios a lo largo de más de cuatro y medio siglos de colonialismo occidental en los Andes, sólo para poner de ejemplo, con la independencia de Bolivia se fortaleció la propiedad privada. Los propios libertadores Bolívar y Sucre estuvieron entre los más destacados protagonistas de esta nueva tendencia (Carter & Albó 1988). Ni ellos, ni otros líderes políticos, desde la independencia hasta hoy, han logrado comprender la lógica y cosmovisión que el andino ha desarrollado entre los conceptos comunal e individual de propiedad (Carter & Albó 1988), es decir, lo *colectivo* y lo *individual* en el marco de los derechos fundamentales.

A lo largo de los últimos 50 años, desde esferas estatales la promoción y la protección de los derechos humanos se han concentrado en gran medida en los derechos individuales, pero tuvieron poca difusión entre

6 Pacha, tiempo y espacio.

la ciudadanía y una ausencia total en los pueblos indígenas. Sí bien hay avances en tanto reformas en la legislación boliviana en favor de los pueblos indígenas, ésta se desarrolló sin la participación orgánica de estos pueblos. Tampoco se niega que hay avances en el ámbito de los derechos colectivos, pero en los hechos son de dominio criollo y no de los indígenas; tal es así que la mayoría de los indígenas los ignoran, aunque se hicieron cientos de seminarios sólo para “dirigentes de cúpula”. En el ámbito internacional, aunque hay más logros en derechos indígenas, uno de los grandes obstáculos para la plena realización de igualdad y la inclusión de los Pueblos Indígenas en la especial atención por los países y el sistema de Naciones Unidas, es que se prestó mayor atención a los derechos individuales que a los colectivos, que incluyen las reivindicaciones del derecho a la tierra y a los recursos, a la autodeterminación, a la autonomía y al desarrollo. Las principales reclamaciones de los pueblos indígenas se refieren a los derechos colectivos, los que el régimen internacional de los derechos humanos continúa mal interpretando y negándose a reconocer⁷.

En el marco de los derechos individuales y colectivos, los andinos han constituido instituciones que regulan los derechos fundamentales cuidando que todos sus miembros, mujeres y varones (niños, jóvenes, adultos y ancianos) estén plenamente asegurados y protegidos. Desde esta perspectiva se analizará el principio del *suma jakaña/allin kawsay*, la institución *jaqi* y los derechos individuales y colectivos.

3.1. Suma jakaña./Allin kawsay, principio de “buen vivir”

Para los andinos, *jaqin sarnaqawipa* (el camino de la gente) es producto de la interacción entre las personas, es la pareja *chachawarmi* que interactúa en el desarrollo de la sociedad y genera el conocimiento *uñt’aña* para el logro del *suma jakaña* (en aymara), *allin kawsay* (en qhichwa), el buen vivir. Este *bien vivir* debe entenderse, además, como vivir en equilibrio, lo que supone relaciones de equidad con cada uno de los elementos que componen el medio, en este caso el *jakaña* (espacio territorial, hogar, patria, etc.). Si este principio se lo ubica en el marco de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el *suma jakaña* en el interior del ayllu compatibiliza con el Artículo 25:

⁷ Líderes indígenas de nueva generación que entraron a la querrela de la demanda de derechos de los pueblos indígenas, vienen trabajando en el contexto internacional con planteamientos prácticos, reales y colectivos, a partir de esta incursión aparecen los conceptos de autonomía, autosuficiencia, territorialidad, autodeterminación, autogestión y otros términos, los cuales cobran importancia en el ámbito de los derechos humanos. En la presente coyuntura, en NNUU se está discutiendo los Derechos Humanos desde la visión colectiva de los Pueblos Indígenas. Valga la oportunidad de mencionar que entre los logros indígenas más importantes en este espacio (ONU) está la implementación de la oficina del Foro Permanente para los Pueblos Indígenas, con participación de indígenas en su condición de expertos.

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.
2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social. (Declaración Universal de los Derechos Humanos: Artículo 25)

Jakaña es vida. Bertonio (1612) conceptúa:

Haca: la vida o la hazienda.

Hacani haque: Rico

Hacauisa haque: hombre pobre

Hacaña: vivir

Reiterando, para los pueblos andinos la vida en comunidad es muy importante, por eso han desarrollado principios y derechos colectivos y una relación entre el hombre y su medio ambiente (naturaleza), esto hace que se los identifique como pueblos de principios integrantes e interrelacionados con todos los componentes del universo y de reciprocidad, lo que revela que el equilibrio es la base y el sostén esencial de la existencia misma del cosmos y la sociedad andina. Bajo esta lógica son educadas las personas, para que en su status de *jaqi* (gente), también sirvan para este fin. *Jakani* significa riqueza, que en términos andinos puede ser leído como “buen vivir” y otra vez traducido al aymara es el “*suma jakaña*”. La sociedad organizada en ayllu y la organización regida por la autoridad *jllaqata*, tiene la misión de alcanzar el logro de este objetivo (Choque 2002): el *suma jakaña /allin kawsay*.

¿Cómo se logra el buen vivir o *suma jakaña*? Con la satisfacción de la alimentación, a través del control de la producción. El *ayllu* regula con rigor el sistema de producción agropecuario y de otros recursos; las decisiones tomadas por las autoridades luego de la consulta a su pueblo están revestidas de solemnidad, contrariarlas reporta castigo.

Con el logro de una buena producción se consigue uno de los objetivos fundamentales como es *suma manq'aña*, el “comer bien”.

El deterioro de las condiciones sociales y productivas constituye el principal motivo para la reconstitución de la organización propia.

El postulado de organizarse a la manera propia para un *buen vivir*, está ligado a una conciencia nacional que ahora se refuerza en el contexto internacional de reconocimiento a los derechos indígenas, de los que uno de los más importantes es el derecho a la gestión propia⁸.

Con la colonización y el control del territorio y la tierra por parte de los españoles, el *suma jakaña* (aymara) o *allin kawsay* (qhichwa) dejó de ser parte de la filosofía de los pueblos andinos, aymara, qhichwa y uru, “para convertirse en un pensamiento de resistencia” (Choque 2002).

Suma jakaña, entonces, implica relaciones equitativas que deben regir en el nivel doméstico, en el individuo, en las familias y luego en la comunidad. Aquí la autoridad originaria asume el papel de padre, debe particularmente cuidar de las relaciones armónicas entre las personas, los matrimonios y del *jaqi/runa* con la *pacha* (mundo, universo).

En el aspecto social, el *suma jakaña* es igual a los derechos humanos, por ello tiene una alta valoración de respeto a la integridad física y mental de las personas en todo el desarrollo de su ciclo vital de hombres y mujeres, perfectamente adaptable al Artículo 3 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”.

En el marco de la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Proyecto de Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas y el Proyecto de Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA, donde se afirma la importancia fundamental de los derechos humanos y los derechos de los indígenas a *practicar libremente su desarrollo económico, social y cultural*, los pueblos andinos

8 Los ayllus ya en la época colonial, a través de sus mallkus y kurakas, lograron un desarrollo indígena de producción de cereales rechazando la opresión virreynal y republicana, entrando al modelo mercantil andino y logrando condiciones favorables. En todo caso, Bolivia nace a la vida republicana con un abastecimiento de cereales y harina cuya producción provenía de los ayllus; según los datos de la época, incluso el abastecimiento de harina y granos pudo rebasar los límites de la nueva república para integrar en su circuito las regiones colindantes del sur peruano. Juan del Pino Manrique, Intendente de Potosí, señala: “Charcas, es el último partido de los de este gobierno (Intendencia), tiene 20 curatos en la puna y valles, con la bella proporción de que sus naturales no tienen que salir en ningún tiempo del partido para sus siembras y recojo de granos, porque poseyendo tierras en unos y otros temperamentos de su provincia, en ellas cosechan cuanto necesitan. Por esto son los indios más acomodados de todos los partidos, los que se encuentran algunos no raros de más civilización que en otros. Bajan a los valles de Micani, San Pedro y Carasi, en que poseen tierras, y con las harinas y granos que conducen a La Paz, Yungas y Oruro, retornan con coca, algodón y agü, extendiéndose algunos hasta la costa, de donde regresan con aguardiente (Pino Manrique 1836 en Platt 1982).

Por otra parte el testimonio de Matías Archete Subprefecto de Chayanta señala:

“Las harinas de Castilla (Chayanata) no solamente se consumían en los pueblos del Norte de la República; su extracción era aún más activa a todo el Departamento de Puno, territorio del Perú. Hoy con motivo de la internación de las harinas de la República de Chile, por vía de Tacna, hasta el Departamento de La Paz, por medio de arriás, ha desaparecido aquel consumo activo de granos (Archete 1866 en Platt 1982)

Evidentemente como señala Matías Archete, el desarrollo triguero de los ayllus fue aniquilado oficialmente en 1900 por el régimen liberal/“librecambista”. Debilitando la capacidad económica de los ayllus, convirtiéndolos en economía de subsistencia y/o autoconsumo, que “aún hoy, es considerado por las élites mestizas y los “proyectos de desarrollo”, como un rasgo inherente y constitutivo de la organización del ayllu” (Rivera y Equipo THOA 1992).

La producción no sólo fue de cereales sino de carne y sobre todo carne de camélidos, los ayllus de Qaqachaka abastecían con carne a los centros mineros de Oruro y Potosí.

otorgan a sus habitantes, desde que son niños y niñas, el derecho a la seguridad social, económica y cultural. Si se circunscribe a la carta de NNUU, estos derechos están enmarcados en el Artículo 22:

“ Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social... la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad ”.

Estos derechos se precautelan a través de las tradiciones. Un ejemplo es la práctica de la rutucha (aymara) o uma ruthuku (qhichwa), primer corte de cabello (Carter & Mamani 1982, Izko 1986, Isbell 1997). El ritual se realiza con niños de 3 a 5 años de edad, mediante el rito el niño recibe como dote⁹ bienes consistentes en dinero, animales, instrumentos de trabajo y textiles, que le dan paso a los derechos sociales, económicos y culturales.

Probablemente surja la pregunta. ¿Cómo se garantizan los derechos humanos individuales de las personas, en una sociedad que es tipificada por algunos estudiosos como tribal? La respuesta es contundente. Los derechos humanos individuales de las personas se garantizan a través de los *derechos colectivos* que norman y rigen en el *ayllu*, aquí la autoridad originaria asume una gran responsabilidad para su cumplimiento, que va desde la seguridad alimentaria, trabajo, educación, libertad de opinión y expresión, en tanto derechos y deberes.

3.2. Jaqi/runa: persona socialmente reconocida

Género es un concepto occidental, patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis, su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes. Sin embargo, su importancia radica en la capacidad que tiene para analizar las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad humana, mucho

9 La ceremonia del primer corte de cabello se realiza en niños y niñas que aprendieron a hablar, es el pasaje de la infancia a la niñez, se considera que el cabello es la riqueza del niño. Para dar inicio a la ceremonia se juntan varios símbolos de la abundancia en un plato o *tari* (textil, pequeño mantel): se coloca papa, chuño, hojas de coca, un puñado de quinua, (en los valles maíz), sal y otros productos según la zona (Carter y Mamani 1982). Quien primero procede al corte del cabello, generalmente es el *ichu tata* (padrino), según el rito debe dar un regalo (Izko 1986), desde nuestro punto de vista entrega un dote que consiste en muchos casos en una vaca, los presentes suelen ser un animal cabra, oveja, (Isbell 1997), también se da lana, poncho, *awayu* (textil) y dinero, el dinero en este ritual llega a ser el elemento principal. Durante la ceremonia cada uno de los asistentes hará a continuación lo mismo, ir cortando el cabello por mechones, por cada corte el niño o niña recibe dinero que junto con el mechón de cabello cortado va depositando en el plato o *tari*, en algunos casos reciben un presente más, generalmente los abuelos y tíos obsequian ganado o un textil (poncho o *awayu*); para finalizar el corte el padrino hará el recuento final para ver cuánto de dinero se ha recolectado, si la cantidad en número es impar, se invitará al más importante de los participantes para que haga el último corte y de esta manera redondee la cantidad en cifra par. Este ritual tiene mucha importancia en el área rural, pero la práctica también tiene un fuerte arraigo en los centros mineros y las ciudades. De esta manera con el primer corte de cabello y el dote de dinero y bienes se empieza a incorporar al niño en el mundo del *jaqi* (personas), de esta manera llegando a aportar en la familia, en algunos casos el dinero servirá para invertir en los estudios del niño.

más para el caso de la sociedad boliviana, donde la situación multiétnica da lugar a particulares formas de exclusión, subordinación e invisibilidad colectiva, principalmente de los pueblos indígenas.

En la cultura andina, “nadie, ni hombre ni mujer, adquieren el status de persona adulta y plena socialmente, si es que no ha sido reunido por la sociedad con su pareja, completando la unidad de la persona social *jaqi*” (THOA 1986: 28). Para el caso qhichwa, *qhari-warmi* tiene el mismo significado. En las dos culturas, tanto aymara como qhichwa, se proyecta al universo simbólico y organizativo más amplio, reflejado en el dualismo en la organización de los ayllus según mitades complementarias y jerarquizadas (arriba-abajo; *alasya-manqhasaya*; *aransaya-urinsaya*) asociado con lo masculino y femenino.

“La pareja es la base fundamental en la cultura aymara, porque la reciprocidad, dualidad y complementariedad constituyen un principio fundamental en la cosmovisión andina” (Mamani 2000: 64). La relación de hombre y mujer también se encuentra representada en la cosmovisión andina: Achachila-Awicha (dios antepasado y diosa antepasada). Wak’a Achachila (lugar sagrado masculino) y Wak’a Awicha (lugar sagrado femenino). La “complementariedad en el mundo andino tiene su fundación en el mundo mítico de las deidades, como Inti y Phaxsi Mama, deidades masculinas y deidades femeninas. Phaxsi Mama es particularmente importante por la significación y simbolismo que tienen al establecer el rol económico de la mujer” (Mader 1987: 74).

Esta relación intrínseca de pareja se realiza en el proceso social en “*Taqikunas panipuniw akapachanxa*” (en este mundo todo es par). “Sólo son *jaqi-persona-chacha-warmi*, cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello apenas tienen voz, no voto en la comunidad” (Albó y Mamani 1976: 4). De aplicar los derechos humanos en este medio (el ayllu) según la Declaración Universal de Declaración Humanos, se adapta el Artículo 16:

Inciso 1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
Inciso 3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

También *jaqi/runa*, en el marco de los derechos universales, se circunscribe en lo que concierne al derecho a la vida, a los derechos fundamentales, persona jurídica y con libertad de expresión,

mencionados en los Artículos 1, 3, 6 y 7 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

No obstante, la Declaración Universal de Derechos Humanos es de aplicabilidad individual. Desde esta visión el derecho de constituir una familia (matrimonio) es a partir de la voluntad del individuo, lo que hoy modernamente se da desde distintas opciones: matrimonios tradicionales entre varón y mujer, relaciones de pareja entre varones y relaciones de pareja entre mujeres; en cambio en el mundo andino la constitución de la familia está enmarcada en el derecho colectivo. El rasgo familiar andino, *Chachawarmi* (aymara) o *Qhariwarmi* (qhichwa), matrimonio hombre y mujer, identificado como “*uta*” (aymara) y “*wasi*” (qhichwa), adquiere la categoría de persona social *jaqi/runa* que prevalece sobre el individuo y adquiere todos los derechos que le brinda la comunidad.

En el ayllu cada persona tiene sus derechos, empezando por el derecho a la tierra (*sayaña, aynuqa, anaqa*), y al mismo tiempo tiene obligaciones como la de asumir cargos. Estos derechos se dan a partir del matrimonio, cuando el individuo (varón y mujer) se convierte en *jaqi*, persona socialmente reconocida por la comunidad, esta nueva posición hace que tenga el derecho a la tierra¹⁰. Este derecho es parte inherente a su cosmovisión, se constituye en el principio de los derechos individuales y colectivos; aún hoy, cuando muchas comunidades sufren el *minifundo* e incluso el *surcofundo*, el derecho a la tierra es vital.

El matrimonio, *jaqicha*, otorga identidad, de persona socialmente reconocida, que se expresa como pertenencia a la *tama* (comunidad, sociedad). *Jaqicha* o matrimonio tiene la facultad de transformar en gente al individuo, que entrando a formar parte de la *tama* irá asumiendo y cumpliendo las normas establecidas de convivencia en cumplimiento de los derechos individuales subordinados a los derechos colectivos.

El *jaqi/runa* es el sujeto activo de la sociedad en tanto son *chacha/warmi*, es la etapa de la vida de mayor potencialidad, reflejada ante todo en la reproducción. Se cree que la edad entre los 30 a 40 años es el punto culminante del desarrollo individual que debe concretarse en el matrimonio. Se considera que tanto mujeres como hombres están en “su punto”, en “su madurez”, y que son capaces de cualquier reto. Su fuerza y vigor necesariamente deben expresarse a través del matrimonio, entonces esa energía irá en beneficio de la sociedad.

4. Derechos e instituciones de reciprocidad

La Constitución Política del Estado señala en el Artículo 1°: “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural,

¹⁰ La historia de Bolivia está marcada por las luchas andinas en defensa de la tierra, que al mismo tiempo es defensa del ayllu como territorio y albedrío de su modo de vida.

constituida en República”. El reconocimiento de la pluriculturalidad garantiza el derecho a la práctica de las instituciones que se encuentran vivas en las culturas andinas, entre ellas el *ayni*, *minka*, *yanapa*, *sataqa*, *wajt'asiña*, *k'uyapayasiña*. *Achikt'asiña* y otras, que son parte de la vida y de la reproducción social, económica, cultural y política de aymaras, qhichwas y urus. En este sentido, en el mundo andino no sólo hay derechos individuales sino colectivos, de los que gozan todas las personas (varón y mujer) desde que nacen hasta que mueren.

4.1. Derechos Individuales

Un punto importante de acceso a los derechos que cada individuo establece con relación a la comunidad, es el derecho a la propiedad individual de la tierra, es decir, que un principio de acceso a la tierra es la *sayaña* (literalmente se traduce como parado), espacio de tierra donde se encuentra asentada, ubicada o parada la familia. En este espacio se encuentran la vivienda, ganado, animales de corral y domésticos. La *sayaña* es el derecho de propiedad individual que cada familia adquiere de acuerdo a su status, es regla general que el derecho a la *sayaña* lo tengan incluso aquellas personas que no tienen derecho a las tierras colectivas y que regularmente son supernumerarios del *ayllu*, los agregados y forasteros. La *sayaña* es el solar familiar, el terreno donde se instala la familia y edifica su vivienda, en la mayoría de los casos es recibida a través de la herencia de los padres. Algunas personas no poseen tierras para el cultivo, pero se benefician de ella a través de otras instituciones que protegen al individuo.

Una de las instituciones que protege los derechos fundamentales a la seguridad alimentaria y al trabajo se llama *sataqa* (terreno concedido para siembra en una parcela de cultivo). A este derecho acceden los *waxcha* (pobres, huérfanos), agregados, forasteros, minusválidos, las personas que no tienen tierras de cultivo. A través de la *sataqa*, el individuo tiene “la seguridad social” (Carter 1967: 77). Una familia que no tiene tierras de cultivo se beneficia de ella mediante este sistema, asegurando su seguridad alimentaria anual. “Estas personas se presentan en el terreno de alguien que tenga tierras abundantes a ofrecer su ayuda en la siembra; en recompensa, reciben alimento durante el período de trabajo y, al finalizar el día, se les concede permiso para sembrar sus propias semillas a la orilla del terreno, o se les asigna una hilera en el límite del mismo, la cual ha sido sembrada con la semilla del propio dueño. No obstante, ellos deben revalidar su derecho al producto, ayudando en el cultivo durante el período de la siembra y, finalmente, en la cosecha” (Carter 1967: 77). Se debe subrayar que todo descendiente del *ayllu* tiene siempre el derecho al cultivo de la tierra, un ejemplo que casi siempre

se presenta es que las familias que migraron a los centros urbanos, por el carácter de trabajo en la ciudad poco a poco fueron perdiendo el derecho de propiedad tanto de la *sayaña* como *aynuqa*, entonces acceden a los productos a través de la *sataqa*, visitando exclusivamente los días de siembra y cosecha, los familiares les señalan las *sataqas* que les corresponden.

4.2. Derechos Colectivos

Lo colectivo se fundamenta en que todos comparten un territorio (tengan o no títulos individuales de propiedad), con sus linderos conjuntamente definidos, sus terrenos comunes de pastoreo, sus cultivos repartidos familiarmente pero en última instancia controlados por el colectivo (Albó 1985). También comparten un centro ceremonial y de servicios y algunas otras áreas de uso común; allí están los lugares de encuentros religiosos y festivos, las capillas, cementerio, cancha de fútbol, el lugar de asambleas, la escuela (Albó 1985). Siempre que haga falta la colectividad tomará decisiones en común sobre diversos asuntos internos o para enfrentar conjuntamente amenazas y desafíos que le lleguen desde afuera; para ello cuenta con su propio sistema de autoridades y también con una serie de normas y principios éticos, regularmente no escritos, por los que se rige (Albó 1985). Finalmente, la comunidad celebra periódicamente sus alegrías y angustias conjuntas, a lo largo del ciclo agrícola o de los principales acontecimientos del ciclo vital y familiar, culminando todo ello en la fiesta patronal, que es al mismo tiempo la celebración misma de la comunidad, coincidente con frecuencia con la culminación del ciclo agrícola anual (Albó 1985).

Los andinos, convencidos del valor y de la necesidad de una vida colectiva, siempre han advertido del peligro del individualismo que lleva a crear conductas personalistas, que se preocupan demasiado de sus propios intereses y no prestan atención a los intereses comunes. Para evitar este peligro, se obliga a cada *jaqi/runa* (persona casada) a asumir una responsabilidad colectiva a lo largo de su vida que esté en función de la comunidad. Estas responsabilidades o funciones son múltiples: mensajero, secretario de deportes, cabecilla de un grupo de bailarines, alcalde escolar (Van Den Berg 1989), *kamani*, *qawasiri*, *alcalde comunal*, *jilaqata*, *jilanqu*, *mallku*, *kuraka*, *mama t'alla* y otros cargos. Para evitar que alguien se apodere de un determinado cargo y posición y de esta manera llegue a empoderarse e imponerse en contra de la comunidad, la duración del cargo casi siempre es de un año (Van Den Berg 1989), sobre todo en los niveles menores del *ayllu*. El cambio de autoridad se produce normalmente a comienzos de enero o San Juan (junio). Para el nivel *suyu*, organizaciones

regionales de *ayllus* que se reconstituyeron recién desde 1980, se normó que los cargos sean asumidos por dos años, es el caso de las autoridades originarias de Jach'a Carangas, Jach'a Suyu Pakajaqi, Jatun Killakas Asanjaqi, Jatun Ayllu Kirkiawi, Soras, Suyu Muñecas, Suyu Qaraqara, Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-np). En el caso del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), organización nacional de *ayllus*, *markas* y *suyus*, constituida el 22 de marzo de 1997, las funciones de autoridad duran cuatro años.

El Artículo 29, Inciso 1) de la Declaración Universal de Derechos Humanos señala: "Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad". En el marco de esta declaración, básicamente el derecho que brinda el ayllu a cada uno de sus miembros es el de participación, como deber, en los trabajos que se realizan en beneficio colectivo. Entre los que desarrollan con mucha frecuencia están la construcción de edificios públicos como la escuela o casa comunal, también se destaca la limpieza de acequias (Conde 1992), limpieza de caminos, construcción de canales de riego, de defensivos contra inundaciones (Van Den Berg 1989), de esta forma la persona desarrolla libre, plenamente, su personalidad como individuo y como *jaqi*. Lo destacable de las normas colectivas es que regulan la responsabilidad individual, familiar y colectiva.

Existen formas de trabajo colectivo institucionalizadas, por las que a través de la norma consuetudinaria se garantiza el derecho a la seguridad de la persona, así como se menciona en el Artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: "Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona". A través de la relación simple de cooperación denominada *yanapa* -que significa 'ayuda mutua y cooperación'- sin obligación a la reciprocidad, se accede a este derecho. Sin compromiso formal, generalmente es establecida entre familiares, parientes reales o rituales y con cualquier miembro de la comunidad, en reciprocidad a la *yanapa* se puede responder con el mismo trabajo, o con el pago en productos, se da de manera sencilla, no exige una reciprocidad estricta.

Entre las instituciones de reciprocidad de amplia difusión y fuertemente enraizadas en el contexto rural, pero también en el contexto urbano, está el *ayni*. El *ayni* conlleva la reciprocidad estricta, es decir, se tiene que devolver el mismo tipo de trabajo o un bien recibido, porque es considerado como una deuda a cancelar; desde que ingresó la lectoescritura occidental a los *ayllus* se lleva una contabilidad¹¹ de los *aynis* recibidos y prestados. Una de las ocasiones

11 Seguramente este registro de contabilidad de los *aynis* durante el *Qullasuyu* (antes de la colonia) se los hacía en *kipas* y *sawus*.

frecuentes donde el *ayni* se da son los matrimonios; las familias cercanas, lejanas y las amistades, en cumplimiento de la reciprocidad hacen el *ayni* en dinero y especies a los recién casados. “Estos obsequios llamados *ayni*, o son la devolución de *aynis* anteriores hechos por las familias de los novios, o son el primer paso a un nuevo *ayni* a ser devuelto más adelante por los nuevos esposos” (Albó 1985). A este derecho tienen acceso todos los comunarios

Otra reciprocidad muy difundida es la *mink'a*, es otro tipo común de ayuda mutua en el mundo andino. En el *ayllu* Laymi (y en los *ayllus* del norte de Potosí), “es la retribución típica de trabajo, toma la forma del producto que ha obtenido a cambio de su trabajo. Por ejemplo, la agricultura se paga con el producto agrícola; así en las cosechas se retribuye con una proporción de lo cosechado en el día. Quienes pastorean ovejas con el convenio del *mink'a*, reciben un corderillo y pueden además, utilizar abono, la leche y la lana. En otras ocasiones se paga con alimentos no cocidos para diferenciar de la ayuda” (Harris 1987:35). La característica de esta ayuda es que la reciprocidad es casi de inmediato. Por ello la *mink'a* se parece más al salario de tipo moderno, pero la forma de pago no suele ser en metálico sino en especie o con el mismo producto que se está cosechando (Albó 1985).

De la experiencia que tengo, la *mink'a* en el Jatun Ayllu Yura (que se encuentra en la provincia Quijarro del departamento de Potosí) es el “trabajo comunitario” (difiere un poco de la práctica señalada antes). Según la experiencia del autor, se puede señalar que hay varias formas de *mink'a*, acordes a la actividad colectiva que se realiza: la siembra, abonado de la tierra, cosecha, construcción de casas, arreglo de *pulamas* (andenes o terrazas de cultivo). Pero la más importante es la *tarpu y mink'a* (de la siembra), donde es norma que la autoridad encabece la *mink'a*. Según los usos y costumbres se empieza de manera ordenada por familias, cada día se siembra las parcelas de una familia, toda la comunidad¹² participa de este trabajo de reciprocidad: los participantes traen consigo sus yuntas de bueyes¹³, otros vienen con picos, palas, chakitacllas, quien que recibe los beneficios de la *mink'a* tiene listo el abono y la semilla. La autoridad que es el *Tarpu y Alcalde* (*alcalde de la siembra*) -que por cierto son *qhariwarmi* (hombre y mujer)- inicia la *mink'a* con una ceremonia andina y cuida que sea bien trabajada; el dueño de la parcela alistará abundante *k'usa* (chicha), alcohol, coca y comida¹⁴, todas las jornadas de esta *mink'a* son una fiesta que generalmente dura varios días, dependiendo del número de comunarios y parcelas.

12 Incluidos niños, jóvenes y ancianos.

13 En cuanto a las yuntas de bueyes, se hace previo arreglo entre partes interesadas. Los bueyes se los baja de zonas de pastoreo y los beneficiados deben dar forraje para los animales que son parte de la *tarpu y mink'a*.

14 Por costumbre la comida de esta *mink'a* es *uchu de quinua* (ají de quinua).

5. Autoridad Originaria en el cumplimiento de los Derechos Humanos

El ejercicio de la autoridad andina¹⁵ en el cumplimiento de los derechos fundamentales en el ayllu, tiene que ver con la protección de los *jaqi/runa*, en asegurar la buena alimentación, la salud física y mental, la educación y otros aspectos que garanticen el "buen vivir" (*suma jakaña/allin kawsay*). Así como se menciona en el Artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su Inciso 1:

"Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad".

La autoridad andina es considerada como un cargo de servicio, recae en la persona más idónea y conforme va satisfaciendo las necesidades de los pobladores va ganando prestigio dentro de la comunidad.

En el pasado no muy lejano todavía la autoridad andina, además de ser un servicio tenía poder, (al finalizar la década de 1930) las autoridades originarias en la comunidad de Kauri cumplían funciones de autoridad, que "poseen un gran paralelismo con las de los funcionarios de los pueblos españoles¹⁶" (Mishkin 1948: 444). Sin embargo, Mishkin quedó impresionado por la forma de poder que tenían.

Es necesario poner en claro que en Bolivia se hace patente un contraste entre zonas que fueron sometidas por el régimen de la hacienda y las zonas de los "ayllus tradicionales". Sin embargo, ante

15 Sobre la importancia de las autoridades andinas existen varios trabajos bibliográficos, es el caso de Pastor Ordóñez (1920) que trata los aspectos reconciliadores de la autoridad en la comunidad a través de los rituales. A las autoridades las identificó como los *warayuq*, que se traduce literalmente "el que tiene vara"; para Ordóñez, el sistema de autoridad es la institución que en sus orígenes se remontaba al imperio del Tawantinsuyu. Asimismo, vio en los alcaldes, regidores de los pueblos indígenas, a los "descendientes modernos de los *tukuy rikuq* (inspectores) de los incas y a los *llaqta kamayuq* (líderes territoriales) que describen los primeros cronistas" (Rasnake, 1989:17). Ordóñez nos muestra cuáles son los roles y las funciones que tienen estas autoridades, es así que insta al gobierno a reconsiderar el desdén con que eran vistos esos cargos. Los *warayuq* podrían prestar mejores y más eficaces servicios si fueran reconocidos oficialmente como autoridades que sirvan de vínculo con las autoridades estatales y locales y los agrupamientos indígenas "en la marcha perfecta, armónica y progresiva del país" (Ordóñez, 1920:42). Por cierto, los *warayuq* son autoridades andinas quechua e incaica, los encontramos en comunidades de la actual República del Perú; pero, se debe tener presente que Los Andes, a través del Tawantinsuyu, fue lo que hoy son las repúblicas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, parte de Argentina y Chile.

16 Se refiere a los pueblos de vecinos, conformados por mestizos, según R. Rasnake, señala que en Yura "se identifican con la clase urbana nacional" (Rasnake 1989:44) y son los "portadores de la cultura nacional frente al atraso de la mayoría rural" (Rasnake 1989:44).

la arremetida del régimen de hacienda al que fueron sometidas muchas comunidades, se encuentran otras que se resistieron a someterse, emprendiendo una lucha legal¹⁷, que traspasó los umbrales de la Reforma Agraria de 1953, por el esfuerzo de sus autoridades originarias.

En comunidades de ex hacienda, en la década de 1930¹⁸, se gestan nuevas formas de organización que son los sindicatos agrarios y oficialmente son implantados a partir del 2 de agosto de 1953, con la Reforma Agraria (1953), pero no se logra eliminar a la autoridad originaria. Sobre este asunto Albó & Libermann (1990) señalan, al referirse a los ayllus con relación a las comunidades de ex-hacienda:

"Si analizamos los cambios más a fondo, descubriremos que en la realidad en bastantes "comunidades originarias" ha coexistido el sistema tradicional de autoridad (jilaqata, mallku, jilanku, kuraka, cacique o con otros nombres locales) al lado de la nueva organización sindical, pero no como formas competitivas, sino como un sistema integrado, en términos andinos: complementario. En la mayoría de los lugares el cargo máximo de autoridad es llamado ahora "secretario general" aunque a veces es sólo un nuevo nombre para el jilaqata (mallku, etc.) de siempre"(Albó & Libermann, 1990).

Estas afirmaciones son evidentes en las comunidades del departamento de La Paz. La antigua estructura de autoridad siempre estuvo vigente, sólo que con el denominativo de sindicato, donde el *jilaqata* y el *mallku* era denominado "secretario general".

En zonas donde la hacienda no tuvo asidero, denominadas zonas de *ayllu*, la organización y el sistema de autoridades tiene una fuerte vigencia, sus autoridades continúan ejerciendo el gobierno local y son agentes del ordenamiento social.

En la colonia y buena parte de la república las autoridades andinas de los *ayllus* cumplieron la función de bisagra articuladora con las autoridades estatales (locales, departamentales y nacionales) y el *ayllu*. Esta relación bisagra estaba orientada al cobro de la tasa y la asignación de fuerza de trabajo al Estado. Hoy los papeles cambiaron y las relaciones también, se está frente a un proceso de retorno a lo propio, que es el *pachakuti*, que quiere decir retorno y reconstitución del *ayllu* y su sistema de autoridad originaria. Por tanto, el término bisagra como articulador de las relaciones de poder queda sin efecto

17 Después de la arremetida de Melgarejo contra los ayllus, las autoridades originarias se organizaron en una red de caciques-apoderados, entre 1910 a 1945, y efectuaron una lucha legal en defensa de sus tierras de origen, derecho a la educación y el derecho a la ciudadanía.

18 Por efecto de la Guerra del Chaco, los movimientos sociales de la clase obrera (mineros y fabriles) y la aparición e incidencia de los partidos políticos de izquierda: PIR, POR y MNR.

para la presente coyuntura, lo que se viene dando son otras relaciones, asumidas por las nuevas jerarquías del *ayllu* reconstituidas recientemente en el departamento de La Paz y las tradicionales de Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca.

La autoridad del *ayllu* se caracteriza por una doble relación de carácter interno y externo. El carácter interno se concibe como servicio a la colectividad y a su vez implica una alta responsabilidad; la legitimidad de la autoridad es respetada y está rodeada de valores y símbolos propios característicos del mundo andino, como lo es la indumentaria. Por ejemplo, en la reconstitución de ayllus de provincia Ingavi a través de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI), el rescate de la indumentaria es muy importante como señala el Artículo 28 de su estatuto orgánico:

"Todas las autoridades originarias están obligadas por orden tradicional y por la comunidad llevar puestos los uniformes de la autoridad en todos los acontecimientos, caso contrario entran en la falta muy grave". (FACOPI/ Estructura Orgánica 1993: 39)

La estructura de autoridad no es generalizable, depende de la región, así por ejemplo, para el caso del Norte de Potosí las autoridades están conformadas por Kuraka, Segunda Mayor, Jilanqu y Qhawasiri. En muchos casos también se incluye a los alcaldes comunales.

Para el caso aymara, después de haber cumplido con sus varias obligaciones la nueva pareja *jaqi*, comienza a escalar las jerarquías sociales. De acuerdo al estudio de Carter & Mamani (1982), se empieza siendo bailarín de la fiesta de Santiago, una de las más importantes de la comunidad. Posteriormente, pasarán a ser Cabecillas de la fiesta. Pasados los dos años son prestes de la Fiesta de San Pedro, y siguiendo con la costumbre la preparación de toda la fiesta se encuentra bajo la responsabilidad de la pareja y los familiares. Una vez cumplidos con los cargos sociales se asume los cargos políticos, hasta alcanzar el rango de *jilaqata*, considerado como la máxima autoridad del nivel *ayllu*.

5.1. El thaki

"*Thakhi*" significa camino, es entendido como el largo recorrido que la nueva pareja de la comunidad enfrenta desde un principio pasando por todos los cargos hasta llegar a ser "pasarú" (pasados), es el cumplimiento progresivo de los cargos que cada *jaqi/runa* va asumiendo y a su vez va ganando prestigio ante los comunarios. El *thakhi* es el servicio a la comunidad. La atención sobre el *thakhi andino*

(camino andino de cargos) nos introduce así en el ámbito más íntimo y local de la organización comunal del ayllu e incluso de las comunidades campesinas donde el sindicalismo campesino echó raíces.

La parte principal del proceso comienza una vez que la pareja ha contraído matrimonio, por el que se vuelve *jaqi* (persona), y está habilitada socialmente para asumir sus derechos, y a la vez obligada para desempeñar servicios a la comunidad (Ticona & Albó 1997), de manera global el *thakhi* consta de tres grandes bloques: 1) *Jiska thakhi* o camino chico, 2) *taypi thakhi* o camino intermedio y 3) *jacha thakhi* o camino grande.

En Jesús de Machaqa para referirse al cargo de autoridad se usa también el término de *jucha* (culpa, pecado) como equivalente de cargo. Así se dice que quienes están cumpliendo sus cargos menores al principio del camino están con su *jisk'a jucha* (pecado chico) y quienes cumplen lo más honrosos están con su *jach'a jucha* (pecado grande).

Dentro del *thaki* debe considerarse que el cargo se asume mediante turno y está relacionado fuertemente con la posesión de la tierra (*sayaña*, *aynuqa* y *anaqa*), por esta razón se dice "*karkux uraqiriw wakt'i*" (el cargo le toca a la tierra), directamente se refiere a las tierras de las *aynuqas*, que corresponden al sistema comunal de terrenos rotativos para cultivo y pastoreo. Las familias poseen *liwa qallpas* (terrenos de cultivo) dentro de la *aynuqa*, por lo que tienen que asumir los cargos.

El *jaqi/runa* una vez *jaqichata* (matrimoniado), entra a la lista cronológica de quienes ya se encuentran en posibilidades de cumplir con el cargo. Tomando en cuenta el turno cada familia sabe exactamente cuándo le toca, y su preparación tanto social como económica empieza desde años atrás, ambos acumulando productos y la mujer tejiendo para vestir en la fiesta.

En el *thakhi* (camino), debe considerarse que el cargo es también por la tenencia de la tierra, esto hace que garantice que el *thakhi* de la autoridad originaria sea de servicio, pues se dice: "*karwux uraqiriw wakt'i*" (el cargo le toca a la tierra) entonces, el *thakhi* llega a todos los que posean tierras sea en *sayaña*, *aynuqa* y tierras de pastoreo. Por esta razón, tanto *sayaña* como *aynuqa* están sujetas en última instancia a un control comunal por parte de las autoridades, que consiste en velar las normas colectivas de la rotación de parcelas en las *aynuqas* y la implementación de la tecnología andina cuidando poner la semilla correspondiente en cada parcela según usos y costumbres¹⁹.

19 Tiene carácter ritual, pero de manera práctica es cuidar, que si a determinadas parcelas corresponde sembrar papa debe sembrarse papa, si es cebada será cebada, caso contrario se corre el riesgo de que se provoque alguna plaga que afecte a las otras plantas, en este caso el maíz y la quinua son de más cuidado.

5.2. Funciones de la autoridad originaria

Como se señaló, el máximo cargo es la autoridad política que implica una alta responsabilidad, considerado padre y madre (chachawarmi/qhariwarmi) del *ayllu*, las funciones de la autoridad, de manera general, se pueden definir de la siguiente manera:

- Realizar el muyu.
- Controlar y defender la integridad territorial del ayllu, haciendo el rodeo de los linderos.
- Vigilar y velar por la tranquilidad y bienestar de los comunarios.
- Administrar la distribución equitativa de tierras sayaña de propiedad de la familia y aynuqa tierras de cultivo, con base en el sistema de rotación vigente en el ayllu.
- Administrar la justicia dentro el ayllu, a fin de evitar problemas internos entre familias y al interior del ayllu.
- Controlar la estadística de la población general del ayllu, esto significa registrar el número de nacimientos, defunciones, viudos, viudas, durante una gestión.
- Asistir a los acontecimientos sociales, culturales y religiosos existentes en el ayllu.
- Convocar y dirigir reuniones sociales y todo tipo de acontecimientos.
- Dirigir los trabajos comunitarios como la *mink'a*, *ayni*, *jayma* y otros. (Estatuto Orgánico de FACOPI 1993).

Después de haber cumplido con todo los cargos, la persona pasa al bloque de los "pasados" y se constituye en consejero, sus funciones en adelante serán de orientación y asesoría a las nuevas autoridades.

Todos tienen el derecho de pasar los cargos, sin embargo no todos llegan a cumplir con la totalidad de los mismos, porque implican gasto económico según cada nivel del ayllu. Muchos sólo pasan los cargos locales de la *estancia* o *comunidad*, otros alcanzan cargos intermedios de *Jilaqata* y *Kamani*, las familias más respetadas y de posición económica solvente y tradicionalmente reconocidas son las que llegan al cargo más jerárquico de *Mallku* de *Marka* y *Suyu*.

5.3. Sistema de cargos

Un importante aporte de sistematización sobre el sistema de los cargos está en el trabajo de Ticona & Albó (1997) sobre Jesús de Machaca, zona *aymara*, que por cierto es válido para la zona *qhichwa* y *uru*. Los cargos son los mismos entre los *aymaras* y *qhichwas* con algunas variantes en el nombre, pero las funciones son universales para todo el sistema de autoridad andina. Por norma se empieza con

el *jiska thakhi* (camino chico), asumiendo los cargos socio religiosos. El primer peldaño de esta jerarquía suele ser el cargo de *cabecilla*, organizador de un grupo de danza para la fiesta de la comunidad, con frecuencia se da para carnavales (Carter & Mamani, 1982). Sus obligaciones implican reclutar a los danzantes, organizar los ensayos, y proveerles comida y bebida abundante durante los días de la fiesta. En algunos lugares, como en Jesús de Machaca, este primer peldaño puede consistir también en servir durante un año como *piqi* (cabeza) de una de las zonas, para trabajos colectivos que requiere la comunidad.

El *taypi thakhi* (camino intermedio), son los cargos de rango intermedio donde se cumplen las funciones administrativas, en este nivel están los *qamanis*, *qawasiris* y *alcaldes comunales*, y por último está el *jacha thakhi* (camino grande) o los cargos principales de autoridad, en este nivel se hallan los *mallkus*, *Kurakas*, *segundas mayores*, *alcaldes mayores*, *jilaqata*, *jilanqu*, *t'allas* y *mama t'allas*.

5.3.1. Mallku y Mama T'alla

Mallku y *Mama T'alla* son la máxima autoridad de los *ayllus*, *markas* y *suyu*, Tristan Platt, realizó un estudio minucioso en la zona del Norte de Potosí sobre esta autoridad, y hace un rescate etnográfico y terminológico en los siguientes términos:

"Y sus vinculaciones divinas fueron expresadas con la palabra *mayco*: *mamani conturi mayco* "halcón como rey de los paxaros; y también un señor de muchos vasallos, y espacialmente llaman así cuando cantan sus endechas". De hecho, *mamani* ("halcón") es también palabra para "provincia o distrito" y probablemente traduce nuestro término "federación" en su aspecto territorial: aquí el *mallku* aparece como identificado con todas las tierras de sus "vasallos" que a su vez se relacionan con la figura de un "halcón" o cóndor" (Platt 1987: 72-73).

Otro aporte significativo de Platt en cuanto a las jerarquías étnicas está referido a la jerarquía de las mujeres de estos *ayllus*, y dice: "La fertilidad abundante de sus mujeres se expresa con la palabra *t'alla*: *t'alla ccaokhomi* "Reyna Muger del señor principal del pueblo, y las parientes cercanas de los *maycos*" (Platt 1987: 72). La participación de la mujer en el sistema de autoridad estuvo siempre presente, esta participación se dio dentro del *ayllu* y no hacia fuera y en muchos casos fue de presencia ritual y ceremonial. Hoy con la reconstitución del *ayllu*, la participación de mujer autoridad va cobrando protagonismo, no sólo en el nivel local sino en nacional.

5.3.2. Kuraka

El kuraq tata o kuraka es la más alta autoridad del nivel del ayllu mayor. Un estudio detallado ofrece Rasnake (1989) para el caso de Yura, el kuraka es el responsable del cumplimiento de funciones de los demás cargos: alcaldes, jilaqatas, postillones y alféreces. Son denominados como “tata kuraka” (señor kuraka) y “mama kuraka” (señora kuraka), de acuerdo al esquema andino de autoridad. Reafirmando lo señalado arriba, son los que guían a las familias, en cierta forma cumplen los roles de protectores en el sentido más amplio. Tomando en cuenta el Artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que señala que todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la familia, el kuraka hace cumplir estos derechos fundamentales y garantiza la seguridad emocional y psicológica de los comunarios, desde la niñez (wawa) hasta la muerte. La seguridad tiene que ver con la estabilidad familiar, la unidad del hombre y la mujer a través del jaqi, constituye un fundamento no sólo para la familia, sino para el ayllu, marka y suyu, como parte de la organización social, económica y política de los pueblos andinos.

La seguridad de la persona tiene que ver con la pertenencia a una familia, en su contexto ampliado, y de ahí que por ejemplo el término de waxcha (huérfano) no sólo es sinónimo de orfandad sino de pobreza, no tiene familia, se dice con algo de tristeza, porque el prestigio de la pareja en el proceso del ejercicio de cargos tiene que ver con el apoyo brindado por la familia extendida.

5.3.3. Jilaqata/Jilanqu

Es el funcionario conocido como jilaqata, es el máximo cargo y jerarquía del nivel de ayllu menor entre todos los cargos de mayor persistencia, aún cuando fue combatido fuertemente en los últimos 50 años por el sindicalismo campesino. Su origen se remonta a los orígenes del pueblo qulla, la definición que da Bertonio es como el “principal del ayllu”.

De acuerdo al Artículo 10 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, toda persona tiene derecho en condiciones de igualdad a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal. El jilaqata, como la principal autoridad, administra justicia de manera amplia y pública frente a todos los comunarios; entre sus prerrogativas está la de arreglar conflictos internos sobre tierras y supervisar el cumplimiento de funciones de las otras autoridades de menor rango,

como el qamani y el alcalde escolar. Sus actividades consisten en atender conflictos familiares, disputas sobre linderos, riñas y dirigir trabajos comunales. Esta autoridad se preocupa del bienestar social, cultural y económico de la comunidad. Entre sus funciones rituales, cumple la labor de velar por la buena producción, y dirige los ritos de alejar las desgracias y los malos augurios que podrían dañar a la comunidad. Así por ejemplo, junto con el qamani, es responsable de alejar ritualmente los granizos y en caso de haber sido sorprendidos por la tormenta y la granizada, buscar a quienes botaron el feto²⁰ y a la madre, la sanción es la expulsión de los culpables; son responsables de proteger los cultivos de los granizos y alejarlos mediante técnicas propias y un ritual.

5.3.4. Qamani/Qhawasiri/Alcalde comunal

El cargo en la escala de estructura organizativa es el qamani/qhawasiri/alcalde comunal, es un cargo administrativo que se identifica con varias actividades: siembra, riego, limpieza de acequias, limpieza de caminos y sobre todo el cuidado de los cultivos. Generalmente este cargo es más conocido en las actividades del cuidado de los cultivos: yapu qamani, es la autoridad de los cultivos en la aynuqa²¹, él es el responsable de la ritualidad colectiva de la producción. Cumple las funciones de garantizar la alimentación de la comunidad (Artículo 25²² de la Declaración Universal de los Derechos Humanos). Uno de los principios fundamentales en la vida cotidiana de los Andes es el suma manqaña, que significa comer bien, esta seguridad alimentaria tiene que ver con la buena producción.

Desde ese punto de vista, un hecho llama la atención y es que en el ayllu no existen mendigos o gente que pide limosna, existe gente pobre llamada los “waxchas”, que es sinónimo de huérfano, también significa pobre o que tiene pocos familiares, y posee poca cantidad de tierras o ninguna con relación a los qamiris (ricos) que tienen las mayores tierras, pero acceden a su seguridad alimentaria a través de la sataqa señalada líneas arriba. Empero, la buena producción está en manos de esta autoridad, quien tiene que velar para que los animales no entren a los cultivos, que no sean atacados

20 El feto muerto que fue botado o enterrado por una mujer u hombre al margen de la comunidad se denomina limp'u, viene del español limbo, con la muerte del feto (generalmente abortado), según los comunarios, la naturaleza, los *achachilas* y la *pachamama* se enojan y traen granizos que destruyen los cultivos, y en la persona que abortó el *limp'u* se convierte en una enfermedad que da vueltas por todo el cuerpo y debe ser curado por un yatiri (sabio).

21 Tierras colectivas, y su acceso es a través del matrimonio.

22 Declaración Universal de Derechos Humanos-ONU 1948. Artículo 25. 1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad. 2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

por los granizos; su función es sólo velar que los cultivos estén íntegros, en caso de que algún animal dañe los sembradíos, se procederá al arresto del animal, la paga de una multa y el resarcimiento al comunario que fue afectado por el dueño. Esta es una autoridad de policía para el tema de las chacras, lo que en Yura se llama alcalde de campo. Este funcionario actúa bajo órdenes del Jilanqata/jilangu y en algunas regiones está sujeto al control del kuraka.

5.3.5. Alcalde

Es el descendiente “estructural” de un cargo instituido en 1575 por el Virrey Francisco de Toledo, creado para atender disputas civiles y criminales entre los indígenas del común (Rasnake 1989). En Yura en el nivel de Cantón es un cargo reconocido por el Estado. Hasta no hace muchos años, por decir 1980, estuvo a las órdenes del Corregidor; con el tiempo y las distintas coyunturas, este vínculo fue roto por los propios ayllus. El cargo pasó a formar parte del sistema de autoridades tradicionales del ayllu, de ahí que se tenga al alcalde comunal, alcalde mayor y alcaldes escolares.

En la actualidad, el Alcalde Indígena se mantiene como un cargo dentro del sistema de las autoridades originarias del ayllu, no es un cargo edil sino un cargo jurídico; en algunos ayllus se lo denomina “Tata Justicia”, incluso en la estructura sindical se ha adaptado el cargo de secretario de justicia que cumple las funciones del alcalde comunal. Actualmente, el alcalde indígena continúa siendo la autoridad dedicada al arreglo de disputas. En los niveles de comunidad son responsables de los rituales agrícolas y del cuidado de los cultivos, ya señalado en el acápite sobre el cargo de *Qamani/qhawasiri/alcalde comunal*.

5.3.6. Alcalde Escolar

En este caso, por su importancia se toma en cuenta la autoridad²³ del Alcalde Escolar, cargo relacionado con la educación de los niños²⁴. Su función principal es conseguir maestros e ítems del Ministerio de Educación y de sus oficinas regionales y departamentales, encargadas de designar a los educadores. Esta autoridad establece un control sobre la asistencia de los profesores, es el encargado de preparar la

23 De alguna forma se tocó lo más destacable del sistema de autoridades originarias en los acápites anteriores, aunque no se describió todos los cargos del sistema organizativo y de autoridad originaria.

24 Oficialmente este cargo se instituye en la década de 1950 con la Ley de Reforma Agraria y la Reforma del Código de la Educación de 1955, por el cual el indio accede a la educación, derecho que antes le era negado incluso desde el Estado. Los antecedentes del cargo de Alcalde Escolar se remontan al movimiento de Alcaldes Mayores Particulares, “que centró su política de lucha y acción en la educación indígena, fortaleciendo e impulsando la educación particular, es decir, creando Escuelas Particulares en el seno mismo de sus ayllus. Por eso es que también se llaman Alcaldes Mayores Particulares. Desde la década de 1930 ya funcionaban muchas escuelas particulares en los departamentos de Oruro y Potosí, y los alcaldes prosiguieron creando muchas otras. (Conde: 116-117 en Educación Indígena 1992).

casa para el profesor; durante los primeros días se encarga de darle la alimentación hasta que fije residencia, cuando llegan visitas de autoridades superiores se encarga del recibimiento y la atención en cuanto a alojamiento y alimentación. En las horas cívicas es el encargado de organizar los actos festivos de la escuela o el colegio, también de velar por el mejoramiento de la infraestructura escolar. En la actualidad junto con el *jilaqata* y/o *mallku*, son los encargados de elaborar los perfiles de proyectos de mejoramiento de infraestructura y presentarlos al municipio (poder local), en el marco de la co-participación popular.

Es uno de los cargos de mayor socialización, todos aportan para la escuela y están obligados a cumplir este cargo aunque no tengan hijos en edad escolar. El servicio del alcalde escolar es velar porque los niños asistan a sus núcleos escolares.

El derecho a la educación es uno de los principios que exige cumplir esta autoridad a los *jaqi/runa*, con relación a los niños. Por ello, de acuerdo al Artículo 26²⁵ de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que señala que toda persona tiene derecho a la educación, el alcalde escolar da cumplimiento a esta declaración, su autoridad tiene concomitancia con la asistencia y aprendizaje de los niños en la escuela. La autoridad, en cumplimiento con los usos y costumbres del ayllu, realiza el ritual del año escolar²⁶ como una forma de inaugurarlos.

Mujer: autoridad originaria

El mundo andino, pese a haber sufrido muchos cambios por la colonización, se lo ve desde afuera como una sociedad patriarcal, lo que es una equivocación. Aún admitiendo que es patriarcal por razones coloniales, muchos ayllus guardan profundamente lo propio, y mantienen instituciones de las que ni se sospecha. Actualmente, hay muchas mujeres que ocupan el cargo de *mallku*, *jilaqata* o *kuraka*²⁷, es

25 Declaración Universal de Derechos Humanos-ONU 1948. Artículo 26.1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos. 2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz. 3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

26 David Llanos en el artículo en Educación Indígena (1992), señala que en el ayllu Chari se practica el Rito de Uqhartakuy al inicio del ciclo escolar, éste ritual está a cargo del *alcalde escolar*, a través de un testimonio oral nos ilustra: "Nosotros las autoridades de la escuela una vez que somos nombrados, primero durante un día llamamos a la reunión; ahí decimos a la gente que se hará la ceremonia para la escuela, después comienza a llegar la gente que tiene hijos y también los que no tienen y empiezan a llegar con istalla, flores, conejo, así la gente nos juntamos en la escuela" (Llanos: 153-160 en Educación Indígena 1992).

Según Llanos, ese día los padres acuden al ritual con conejos (cuís) que simbolizan a sus hijos, coca y alcohol, durante la preparación del ritual se pide a los protectores (aywiris) que los niños tengan buena enseñanza y aprendizaje, para que tengan un rendimiento máximo. Mediante el conejo, se consulta la salud de los niños y se asegura su bienestar físico. Además, se aleja los malos augurios para que los niños de la escuela y los profesores no se enfermen.

27 La historia nos enseña que en el pasado en 1930 (memoria corta), hubo mujeres cacicas que encabezaron las luchas de los ayllus.

decir, cargos que son en su generalidad asumidos por los varones; no son *mama t'allas* como se quiere interpretar, incluso dentro del propio movimiento de ayllus en su nivel máximo. Este derecho es ampliamente respetado en los ayllus, desde el nivel mínimo hasta el nivel mayor.

No puede ser más elocuente este testimonio de la mujer en su condición de autoridad originaria:

“En mi lugar también he pasado, he pasado de ambos lados, y ese tiene derecho a su tierra, en mi lugar he hecho dos veces autoridades originarias, también en su lugar de mi esposo.

“Recién en mi comunidad estoy volviendo hacer, estoy manteniendo las dos tierras, y cuando hago producir los dos me están ganando, he hecho respetar los terrenos de mi esposo. Por eso es mucho trabajo.

“En el lugar de mi esposo he hecho autoridad originaria, comisario, alcalde mayor, corregidor, alcalde cantonal, juez de mínima cuantía, falta uno, cuando me hará ocupar, falta el cargo presidente de aguas potables eso sólo me falta. Y en mi lugar, he hecho casi directo, aquí es diferente, hay que empezar de comisario, después agente primero, segundo, después corregidor y último jilaqata, es como jubilado y como he hecho tantos cargos, he dicho yo les puedo ayudar como autoridad originaria, entonces nadie hace como mujer, ha sido novedad para ellos y esto es el último cargo y ya no hay más. Yo les he explicado y ellos me han aceptado, he unido Choro y Challacollo por lo menos eso estoy dejando. Bueno las leyes y la pachamama me ha visto mi trabajo” (Edelfrida Paredes en Choque 2002).

5.5. Corregidor

El Corregidor es parte de la burocracia estatal²⁸, en el pasado era “la máxima autoridad *vecino*” (Rasnake 1989: 86). En la actualidad, el nombramiento de esta autoridad ha sido apropiado por los ayllus de Salinas de Garci Mendoza (sur) y Turco (noroeste) del departamento de Oruro, los ayllus, hoy designan de forma directa a sus corregidores, en especial a los corregidores auxiliares (Izko 1992).

5.6. Administración territorial y autoridad estatal en el ayllu

“En los ayllus, se da la existencia de la organización territorial del Estado que en algunos casos es coincidente, yuxtapuesta o

28 Esta autoridad tiene origen en la colonia. “En casi todos los casos de querrelas civiles o criminales, el corregidor decide y emite su resolución. El corregidor tiene el poder de multar, castigar con trabajo obligatorio y puede enviar a prisión” (Rasnake 1989: 86).

superpuesta a la autoridad de los ayllus (Izko 1992: 86). No se desconoce la división política administrativa del Estado los ayllus se acomodaron al cambio sin perder su esencia territorial y política.

Aceptaron la vigencia de nuevas autoridades con respeto y voluntad, muchas veces se sublevaron ante la intransigencia de las mismas, pero también estuvieron en estrecha relación con las autoridades del Estado, como “las autoridades departamentales (prefectos) en el nivel de provincia está el subprefecto, elegido directamente por las autoridades gubernamentales. Las funciones del subprefecto incluyen presidir formalmente la actividad de corregidores territoriales” (Izko 1992: 87), antiguamente tenían un vínculo directo con los *jilaqatas*.

También se logra sobrevivir con el Registro Civil y otros servicios como el hospital, salud y otros, que el Estado brinda a las comunidades, estas funciones eran asumidas por los mestizos de los pueblos, hace una década estos cargos son asumidos por los indígenas de los *ayllus*.

Desde la reforma de las leyes, con la Ley de Participación Popular y la Ley de Municipalidades, la participación indígena es ponderable. Una buena parte de municipios es asumida por los comunarios aunque vía partido político, lo que está causando muchos problemas, sobre todo en cuanto a legitimidad y autoridad, puesto que hay una contraposición entre la autoridad originaria y los munícipes. La autoridad originaria se desarrolla en autogestión en el marco del Artículo 171 de la Constitución Política del Estado, en cambio el municipio goza de recursos económicos del Estado. Sin embargo, los *ayllus* de manera democrática conviven con los municipios y en algunos casos los fortalecen.

6. Muyu

Es la función más importante de las autoridades. Es el recorrido por el territorio²⁹ del ayllu y tiene varios objetivos, pero dos principales determinaciones: una, ver cómo se encuentran los mojones del territorio, y la otra es el *tumpaña* (echarse de menos) a los *jaqi/runa*, para ello visitan casa por casa, mediante estas visitas las autoridades se enteran de los problemas de cada comunidad y familia. También, *muyu* se realiza para el *jak'uña* contabilizar cuántos niños y niñas nacieron y quiénes murieron.

El *muyu* es realizado por los *kurakas*, segundas mayores, y *jilaqatas/jilanqus*, en muchos casos acompañados por sus *mama t'allas*,

29 En el ayllu *Qaqachaka*, en un ritual sobre las “palabras de los ancestros” eran recitadas por los jefes aymaras delante sus vasallos, mientras bebían chicha y relataban sus victorias de la guerra, sus principales genealógicas, y los límites de su jefatura. La misma práctica aún se da en los tiempos modernos, cuando las autoridades elegidas en el ayllu recitan cuáles son los límites de su ayllu, al nombrar todo el circuito (*muyu*) de los mojones que los marcan” (Arnold y Yapita 2000: 55). El *muyu* por los linderos de ayllu es una práctica vigente, en Yura lo realizan en carnavales, en el ayllu Calcha (Potosí) tiene enterrados los títulos coloniales de Composición del territorio al pie de los mojones, en cada *muyu*, realizan el ritual de la *ch'alla* a estos títulos con alcohol y coca.

por los ranchos, estancias y comunidades, cumpliendo la función de visita domiciliaria, de acuerdo a los usos y costumbres suele ser una o dos veces al año. Esta es realizada con el objetivo de interiorizarse de los problemas que cada familia o individuo enfrenta. Aseguran de esta manera el derecho al bienestar económico, social y político que tienen los comunarios.

La visita es un cuidado e interpelación que hace la autoridad al individuo y a la familia. Es ver si:

"El hombre ¿cumple con sus obligaciones de trabajo, hace chacra, hay comida en la casa?"

"La mujer ¿cumple con sus trabajos, en tejidos, cuánto de ganado ha hecho multiplicar?"

"El joven (muchacha o muchacho) ¿no les hace doler la cabeza, cumple con lo que se le manda?"

Revisa los depósitos familiares, tejidos, cultivos, ganado, una vez concluida esta actividad de control dará su *iwja* (recomendaciones), en algunos casos reprenderá e incluso castigará³⁰.

El *muyu* es "echar de menos de todos los comunarios", es la actividad que legitima a la autoridad porque llega a conocer los problemas de cada familia y la solución de ello implicará el cumplimiento de las recomendaciones (*iwja*) de la autoridad.

En su condición de *jiliri*, *irpiri* habrá cumplido la protección a los comunarios, tanto en la alimentación, vivienda, asistir a los niños, viudas, huérfanos y a los pobres que tienen poca o ninguna tierra de cultivo. En la alimentación lo hará a través del *qamami*. Respecto a la vivienda, se encargará la comunidad de construir una pequeña vivienda para el nuevo hogar, en cumplimiento con los derechos de reciprocidad. La educación de los hijos es importante para la comunidad, por cuanto a través del alcalde escolar se canalizará ese derecho.

7. Derecho a la tierra

Para los andinos es vital la tierra, porque de ella se vive, en ella se realizan las actividades agropecuarias, por esta razón los *ayllus* son identificados como sociedades agrícolas y pastoriles, esta identidad tiene su origen antes de que llegaran los españoles al *Qullasuyu*, se remonta al tiempo del *chamakpacha*³¹. A partir de esta identidad tienen el mérito de ser padre y madre de varios alimentos, un ejemplo

30 El castigo que impone la autoridad es una multa pecuniaria, trabajo para la comunidad o chicotazo, que consiste en emplear el látigo que porta como símbolo de autoridad; al respecto (chicotazo) tiene una medida que puede ser una arroba o varias arrobas de chicotazo.

31 Época mitológica, prehistoria, tiempo donde no había sol, se traduce literalmente como *chi'amaka* - oscuridad y *pacha* - tiempo y espacio.

digno es que son progenitores del *ch'uqi* (patata) que se encuentra difundido en todo el planeta³².

7.1. Sayaña

El derecho a la tierra es vital e inalienable que toda persona tiene en el ayllu, cualquiera sea su condición social, económica y política. El principal acceso a la tierra es la *sayaña*, que se describió en el punto referido a los derechos individuales.

La *sayaña* es la base del derecho individual de la familia y de la división de la tierra, generalmente está situada en los lugares más fértiles y de mejor drenaje de cada zona (Carter & Mamani 1982). Este derecho a la *sayaña*, se lo debe tomar como poseedor de la tierra no como propiedad privada. En los Andes generalmente la tierra es de propiedad colectiva, aún en aquellas comunidades donde la Reforma Agraria de 1953 en sus 40 años de vigencia otorgó Títulos Ejecutoriales individuales; esta imposición dañó y sigue dañando las relaciones colectivas e incluso familiares sobre el derecho a la tierra. Hoy con la reconstitución del *ayllu* se está reivindicando el derecho colectivo de la tierra a través de la figura jurídica de Tierras Comunitarias de Origen (TCO), que viabiliza la Ley 1715 del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA).

7.2. Aynuqa

Una vez constituido en *jaqi/runa*, vía matrimonio, se accede a las tierras de *aynuqas* o mantas (tierras comunitarias), es la comunidad la que obliga a que estas tierras sean trabajadas bajo un orden común y tengan un carácter rotativo en la producción. En estas tierras cada familia tiene derecho exclusivo a una o varias parcelas, según cómo se rota se cultiva bajo la vigilancia de la autoridad originaria. Las parcelas en las *aynuqas* se llaman *liwa qallpa* y son de propiedad familiar. El tamaño tiene que ver mucho con la extensión de las *aynuqas*, el número de familias en la comunidad y los antecedentes familiares, pues la tenencia de estas tierras se remonta a tiempos muy antiguos.

En el mundo andino existe una gran variedad de derechos simultáneos. En la dimensión de la agricultura y de la tenencia de tierras, hay que considerar que en la sierra, los campos tienen que descansar largos años, es imprescindible organizar el acceso de tal

32 Este aporte alimentario es ignorado por propios y extraños, Xavier Albó sobre este desconocimiento, nos relata una anécdota "No hace mucho hablando con un irlandés, él creía que le estaba haciendo broma cuando le decía: "hace unos cinco siglos tu país ¿qué comería?. Pero papa no". "¡Imposible!" -me contestó el gringo- "Irlanda no tiene sentido si no hay papa, todo Irlanda es pura papa"" (Albó 1990: 17), también Alemania y Holanda son grandes productores de este tubérculo; recientemente cuando empezaba con este trabajo tuve la oportunidad de viajar unos días a Bilbao (España) y allí me ofrecieron una comida típica Vasca, era simplemente papa.

manera que cada familia pueda ejercer sus derechos a la siembra, las tierras se turnan según el concepto muy andino de *manay* (qhichwa) *laki* (aymara) “repartir”, son las tierras que se piden anualmente y que la autoridad “otorga” con la misma frecuencia. (Guaman Poma de Ayala 1615).

“Según calendario que al mes de julio se denomina *chakra qunakuy* porque “en este mes bicitauan las dichas sementeras y chacaras y repartían.” (Guaman Poma de Ayala 1615). Este derecho de re-repartimiento de tierras de cultivo sigue practicándose en los ayllus hasta hoy, aunque no necesariamente en julio. Consiste en una visita o inspección por las autoridades a las tierras de cultivo, los poseedores esperan la ceremonia del re-reparto de las tierras situadas en los terrenos colectivos que se denominan *aynuqa* (en el altiplano de La Paz) y *mantas* (denominación que dan en Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca). Este derecho no implica que reciban nuevas tierras, o que haya una redistribución, en este mes amojona cada uno lo que es suyo desde sus antepasados y de sus padres (Guaman Poma de Ayala 1615). Lo que hace la autoridad es reconfirmar públicamente un derecho preexistente. En la actualidad, sin alejarnos mucho de la sede de gobierno, a 30 minutos en el ayllu Waraya de Tiwanaku, esta práctica y derecho a la tierra y al trabajo se encuentra plenamente vigente, sólo que se realiza en el mes de agosto antes de la primera lluvia de la estación cesa (*waña pacha*).

7.3. Mujer y derecho a la Tierra

Un tema muy de actualidad en el marco de los derechos fundamentales son los derechos de la mujer. ¿La mujer andina tiene derecho a la tierra? Desde que se busca la equidad, a partir del sentimiento occidental y ciudadano, en el seno de las comunidades andinas las radioemisoras y ONG, se han dado a la tarea de desvirtuar las conductas y pautas del ayllu y proclamar los derechos feministas, organizando sindicatos de mujeres campesinas. Esto ha provocado la intranquilidad colectiva, y se han dado casos de juicios por la tierra entre hermanas y hermanos, incluso peleas físicas que a veces han llegado hasta la muerte, estos hechos se dieron en comunidades andinas campesinizadas.

En el seno del *ayllu*, desde tiempos antiguos, se han ido acomodando a las coyunturas históricas y a las necesidades según sus usos y costumbres, por eso son diferentes las formas de acceso a la tierra en términos de género, en palabras de doña Juana Calle³³:

33 Doña Juana Calle se destaca por ser *Jilir Apu Mama T'alla* del CONAMAQ, máxima autoridad mujer, gestión 2000-2002.

“A veces nosotras discutimos sobre los derechos en los seminarios y hablamos de la tierra, en mi lugar no hay derecho para que las mujeres tengan su derecho a la tierra, cuando nos casamos vamos a la tierra de los maridos, del lugar de tu marido tienes que ir a luchar, ya no de tu lugar donde tu papá, tu hermano nomás ya es dueño, ya no puedes luchar en tu lugar, si luchas haces problema, y hay división. Nuestro thakhi siempre es así, puedes hacerte chacra, si tienes un hermano nomás, y tu terreno es grande, tu hermano puede darte si no es en tierra, puede ser en ganado, te puede reconocer en algo, en cualquier cosa te puede reconocer, o te lo puede comprar un terrenito en el pueblo, así es donde nosotros, con eso dice que ya ha reembolsado y no puede más reclamar, así es de nosotros” (Juana Calle en Choque 2002).

En otros casos, el derecho a tierra se da de manera que el usufructo es de herencia bilateral, es decir que las hijas heredan los bienes de la madre y los hijos los del padre, incluido el derecho a la tierra. Respecto a esta forma de tenencia de la tierra, tal como sucede en los Sura, doña Edelfrida Paredes³⁴, da testimonio:

Pregunta: ¿En su lugar la mujer tiene derecho a la tierra?

Respuesta: Bueno, en mi sector provincial tenemos de mujer a mujer, mujer nomás, yo adquiero de mi mamá su terreno, si tiene alguna cosa, hay acceso a la mujer; el hombre de mi papá, entre los hombres, así es la costumbre; de otros lugares parece que la mujer no tiene acceso, nosotros tenemos derecho a la tierra, yo voy a dejar a mis hijas, y mis hermanos no se meten a las cosas de mi mamá. Mientras en su pueblo de mi esposo, la mujer no tiene acceso a la tierra, jaqin jaqipakiwa (del varón nomás es la tierra), así dicen, janiw uraqit reclamañapakiti, sarxañapaqiw (no se tiene que reclamar tierra), mientras nosotros no, nosotros tenemos derecho. En el caso de mis hijos, tres ya están estudiando, y tres faltan, yo ya estoy viendo en el caso de mis hijas a quién le corresponde cual, quién se va a quedar en mi herencia de mi mamá, y los hijos varones van a ir a la herencia de su padre, entonces van a la Joya, en Oruro” (En Choque 2002).

Esta forma de derecho y acceso a la tierra se remonta a tiempos inmemoriales, a la época del *Qullasuyu*, antes de los inkas.

34 Doña Edelfrida Paredes, mujer destacada de la nación Sura (departamento de Oruro), es la primera mujer que en estos últimos años asumió el cargo de jilaqata, luego Mallku de su marka y suyu, desde ahí trabajó en la reconstitución del ayllu, por este mérito ocupó el cargo de Mallku de Economía en el CONAMAQ, gestión 2000-2002.

El derecho a la tierra y su conservación pasa también por haber cumplido los cargos. Tomando en cuenta el Artículo 17³⁵ de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todo individuo tiene derecho a la propiedad individual y colectiva respecto a la tierra sea hombre o mujer.

7.4. Derecho a la tierra y status social

La tenencia de la tierra lleva también el uso que cada comunario da a la tierra para su usufructo. Tomando en cuenta el Artículo 17 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en su inciso 2 señala que nadie será privado arbitrariamente de su propiedad, encontraremos que en el *ayllu* todos los comunarios tienen derechos territoriales que les otorgan categorías de acuerdo a la posición que ocupan en la comunidad. Así, en el Norte de Potosí el acceso al recurso tierra se clasifica como tierras de originarios, agregados y *kanturunas* o *wit'us* (con pequeñas parcelas o ninguna).

La categoría de originarios implica la tenencia de las mejores tierras, es decir las más productivas. Se puede decir que tienen un carácter colonial, por cuanto mantuvieron el tributo con la corona española y posteriormente con el Estado republicano y son los que hasta hoy, en algunas regiones como en el Norte de Potosí, continúan pagando la tasa a la autoridad, monto de dinero que empleado en el *ayllu* por sus autoridades.

Los agregados son los que vía matrimonio accedieron a las tierras, si la tienen son parcelas pequeñas, en algunos casos no son titulares de la tierra.

Los forasteros o *kanturunas* no son del lugar, llegaron a ocupar las tierras que se encuentran alrededor del *ayllu*, “las tierras de la periferia”, y que accedieron por trabajo o en algunos casos a través del matrimonio, estos no están obligados a cumplir con los cargos de la comunidad.

8. Ecología andina y territorio

La ecología está referida a la gran diversidad territorial y climatológica que ofrece la madre tierra, la que tuvo su desarrollo en la medida en que el hombre andino logró domesticar tanto la producción como los animales. Esta riqueza territorial ofrece la diversidad alimentaria y consigo la seguridad alimentaria para las familias indígenas.

35 Declaración Universal de Derechos Humanos – ONU 1948. Artículo 17. 1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente. 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

8.1. La ecología andina

Desde la época prehispánica, los *Qulla* tuvieron como centro social, económico y político el altiplano, ahí fundaron una vida armónica con relación al medio ambiente (naturaleza), acorde a la geografía y la topografía, logrando un patrón de organización territorial que a muchos estudiosos ha sorprendido. Tal es así que “en distancias cortas el escalonamiento geoecológico multiplica las posibilidades de diferentes producciones agrícolas, lo que es importante cuando el transporte se hace a “lomo de hombre”; pasar en algunas decenas de kilómetros de cálidas zonas tropicales a frías zonas de altura es siempre algo excepcional en el mundo” (Dulfus 1991). Las grandes extensiones planas y descubiertas de las punas, entre 3600 a 4500 msnm, facilitan la circulación durante todo el año: son los recorridos de los pastores de llamas, por otro lado los cultivos de tubérculos son siempre posibles a más de 4000 msnm. En las cuencas y valles ensanchados, situados a lo largo de la sierra que va de Bolivia hasta Colombia, que oscila entre los 2500 a 3000 msnm, se cultiva sobre todo el maíz y alcanza su dominio hasta los yungas³⁶.

Los *Qulla* son los que domesticaron el *ch'uqr*³⁷ (patata), el cultivo de este tubérculo se lo realiza por excelencia en el *suní* (altiplano), ecosistema apropiado para su cultivo, incluso a los 4500 msnm. Por este logro se considera a los *qulla* “la civilización de la papa”. En este espacio ecológico, también son originarios otros tubérculos como el *ulluku* y *apilla*. Y son originarias las gramíneas como la *jupha* y *qañawa* (variedades de quinua). En la región del urqusuyu, se ha desarrollado la crianza de ganado camélido, *qarwa* (llama) y *alpachu* (alpaca), en las partes más altas y secas se crían las llamas y en los espacios cenagosos y anegadizos las alpacas.

El sistema de transversalidad territorial andina, control de pisos ecológicos, en su forma original casi se encuentra en desuso, pervive en algunos ayllus del norte de Potosí (tierras en *suní*, *taypirana* y *likina*). Pero la persistencia del modelo se ha transferido al control de tierras en las zonas de colonización en Caranaví, Alto Beni, Beni y Santa Cruz.

8.2. El territorio andino

En Los Andes el territorio es visto como espacio sagrado: Achachilas son los cerros y montañas, se traduce como antepasados,

36 En tiempo del Qullasuyu los andinos, viendo que no podían vivir en un solo espacio ecológico, establecieron su control sobre diversos pisos ecológicos, con referencia al movimiento del sol, hacia el saliente/Este (Inti jalsu) y el poniente/Oeste (Inti jalanta). De esta manera fundaron una relación transversal de la territorialidad en diferentes espacios ecológicos, extendiéndose desde el suni (puna) hasta los llanos y amazonía y al Oeste, el dominio llegaba hasta el océano Pacífico. Esta lógica de transversalidad territorial, hizo que el pueblo *Qulla* haya tenido un pasado floreciente, cuidando el medio ambiente y proyectando con ello la seguridad alimentaria y el *suma jakaña* (buen vivir).

37 Se cuenta con 209 variedades de papa (La Barre 1947 citado por Mauricio Mamani en Xavier Albó, compilador 1988).

las tierras de cultivo y pastoreo son la madre tierra, la Pachamama y *Kunturmamani* la *sayaña* (solar familiar). Asimismo, está constituido por una diversidad de condiciones ecológicas en espacios muy diversos, que dan lugar a una multiplicidad de cultivos y formas de aprovechamiento agropecuario adaptadas a las variaciones de la naturaleza. Diversidad ecológica que muchas veces limita la productividad por lo accidentado y diferenciado de los terrenos en los valles y en el altiplano por las constantes heladas, por otro lado, la ubicación ecológica y geográfica del espacio andino (boliviano) hace que sean casi imposibles los cultivos a gran escala (Golte 1987).

El espacio es vital para el desarrollo de los ayllus, su estructura organizativa claramente está reflejada en el territorio y su configuración está representada acorde a su forma de vida, de tal manera que se complementan la posesión familiar y la posesión comunal, sobre un determinado espacio territorial con acceso a los distintos pisos ecológicos: *sunipata* (altiplano), *qhirwa* (valles), y *yunkasa* (yungas).

En los Andes, para vencer las limitaciones del espacio geográfico, se logró controlar varios espacios ecológicos, los mismos que están ubicados en niveles que oscilan desde los 800 a los 4.000 msnm; mantuvieron un territorio repartido en distintos pisos ecológicos, como testimonio tenemos en el norte de La Paz el territorio de la marka Qamata que comprende los niveles ecológicos de altiplano, valles mesotérmicos y yungas. El dominio de este territorio data de tiempos inmemoriales y de acuerdo a la memoria que guardan aún los comunarios, su posesión fue reconocida por el Estado Inka y luego por el Estado español a través de Títulos de Composición. En la república estos títulos fueron reconocidos en parte, a pesar que en ese periodo se dio la mayor expropiación de las tierras de los ayllus por los mineros, comerciantes y terratenientes criollos, convirtiéndolos en haciendas, garantizadas por el Estado³⁸ y el Ejército.

El desarrollo de la civilización andina, la formación de las distintas culturas, señoríos y reinos que se sucedieron hasta la invasión española se caracterizaron por su notable éxito en el manejo del espacio. El modelo de archipiélago vertical desarrollado desde los *ayllus* hasta convertirse en política de Estado durante el

38 Con Mariano Melgarejo empezaron las usurpaciones de las tierras de los ayllus; le siguió Tomás Frías con una estrategia sutilmente calculada con la Ley de Exvinculación de 5 de octubre de 1874, que era peor y más solapada. "En los años 1880 empezó ya en forma "legal" y "decente" una expropiación tan descarada como la de Melgarejo. Pero ahora se hablaba de "compra" a los comunarios. A partir de este momento, la agresión a las comunidades va creciendo en forma casi ininterrumpida hasta la guerra del Chaco. Cuando se llega a este momento, se puede decir que la hacienda se ha comido la mitad de lo que eran comunidades originarias a mitades del siglo anterior. Es decir, en cuestión de 50 años la hacienda republicana se comió tanta tierra de comunidades como se había comido la Colonia, desde que llegó Pizarro hasta que los españoles se fueron" (Albó 1990).

Los federales asumieron el poder a partir de 1900, no sólo los poderes locales sino el centro mismo del poder estatal. Los *ayllus* circundantes al lago Titicaca, que habían logrado mantenerse como tal hasta fines del siglo pasado (1899), fueron objeto de la arremetida expropiadora a partir de 1901. "La intervención directa del presidente Ismael Montes principal del Partido Liberal, junto con otros como Goitia, Zalles, Prudencio y otros, resultaron siendo primeros usurpadores de las tierras de *ayllu* en la provincia Ingavi" (Mamani, 1990), constituyéndose de esta forma en los terratenientes más representativos de la época

Tawantinsuyu, dio lugar a una ocupación territorial policroma, multiétnica y plurilingüe. Esta forma muy particular de adaptación humana al medio ambiente fue trastocada de manera violenta por la colonización europea que, con una visión horizontal del espacio, llevó a la apropiación española (y desdoblamiento indígena) de los fértiles valles de la costa, operación que luego prosiguió con la apropiación de tierras de Yungas destinadas al cultivo de coca, y de los fértiles valles interandinos como Cochabamba, en beneficio de emprendimientos empresariales coloniales y en desmedro de los pueblos originarios.

La lógica andina atribuye a la naturaleza una correlación dual de género, caracterizada en seres machos y hembras; en los cerros unos son *urqu* (macho) y otros *qachu* (hembra), algunos también son señor y señora, se reconocen como *mallku* y *t'alla*. La naturaleza andina está diferenciada en dos identidades de género, los *achachilas* (masculino) y *pachamama* (femenino); especialmente las montañas son personas, antepasados míticos de *ayllus* y *markas*, fuente de conocimiento a donde acuden constantemente los sabios *yatiris* en las relaciones individuales, familiares, del *ayllu* y la *marka* (Choque 2002) con la naturaleza y su contexto.

Bajo esta concepción el territorio está dividido en dos grandes parcialidades, en dos grandes zonas de acuerdo a la ubicación geográfica y ecológica, que se identifican como parcialidad de arriba *urqusuyu*³⁹ y parcialidad de abajo *umasuyu*⁴⁰, misma que responde al nivel máximo de la estructura territorial de suyu, nivel que ha desaparecido en la práctica y sólo pervive en la memoria. Sin embargo, en los niveles menores la dualidad se reproduce con términos *alasaya* (aymara), o *aransaya* (qhichwa) parcialidad de arriba y *manqasaya* (aymara) o *urinsaya* (qhichwa) parcialidad de abajo, que se dan en los niveles de *marka*, *ayllu* y comunidad; la dualidad en algunas comunidades se identifica como derecha-izquierda, norte-sur, arriba-abajo.

8.3. Derecho al territorio

La lucha insistente por el reconocimiento de los derechos territoriales tiene larga data. Los diez *ayllus* de Caquingora, el año 1942, ya se referían a ello en términos de "los terrenos y elementos naturales indicados" (Memorial dirigido por el procurador Daniel R. Arduz al Juez de Partido de la ciudad de La Paz, el 5 de junio de 1492. Archivo Comunal Caquingora). El mismo procurador,

39 Urqusuyu: (La palabra urqu se traduce como macho en aymara y como cerro en quechua). El significado de urqusuyu en ambos idiomas quiere decir que corresponde a las ecologías altas, a los cerros, a los lugares áridos, esta parcialidad se caracteriza por ser zona ganadera.

40 Umasuyu: responde a la ecología más rica en agua, con mayores lluvias, se caracteriza por la actividad agrícola.

convertido en apoderado de los ayllus de Caquingora, en otro escrito presentado al Juez de Partido, amplía de la siguiente forma "pidiéndole en definitiva se les ministre posesión judicial en resguardo de sus legítimos derechos de los terrenos, elementos y substancias naturales integrantes de las estancias en que están divididos cada uno de los ayllus". (Memorial dirigido por el procurador Daniel R. Arduz al Juez de Partido de la ciudad de La Paz a 12 de junio de 1943. Archivo Comunal Caquingora).

Diversas comunidades indígenas enfrentaron la lucha en defensa de su territorio, que no sólo estaba dirigida al derecho de propiedad, sino además a la administración de los recursos.

El problema tierra, llevó a una profunda reflexión entre los comunarios de los ayllus. Se analizó con cuidado la Ley 1715 de 18 de octubre de 1996, más conocida como Ley INRA, entendiendo que esta Ley garantiza el cumplimiento de la aplicación de los artículos insertos en el Convenio 169 de la OIT, en especial el referido al territorio, que se encuentra plenamente legislado, reconocido en el Artículo 3 (Garantía Constitucional):

"Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen tomando en cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables de conformidad con lo previsto en el artículo 171 de la CPE. La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la OIT, ratificado mediante Ley 1257 de 11 de julio de 1991. Los títulos de tierras comunitarias de origen otorgan a favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias la propiedad colectiva sobre sus tierras, reconociéndoles el derecho a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables existentes en ellas".

El Artículo 41, inciso 5 de la misma Ley, señala:

"Las tierras comunitarias de origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo, son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por

comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles".

Ratificando todo lo expuesto en esta Ley, la Constitución Política del Estado en el artículo 171, párrafo I, indica:

"Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lengua, costumbres e instituciones" (Constitución Política del Estado 1994).

Los comunarios tuvieron el cuidado de aprender esta ley y tomaron como objetivo principal el titular sus tierras como Tierras Comunitarias de Origen. Con esta finalidad se genera un movimiento de reconstitución de los *ayllus*, con base en los antiguos territorios denominados *ayllus*, *markas* y *suyus*. De esta manera asumen sus derechos fundamentales, como es el derecho al territorio, que no sólo está respaldado por la Ley INRA y la Constitución Política del Estado, sino también por el Convenio 169 de la OIT (Ley 1257 en Bolivia), normado por los Artículos 13 al 19.

De acuerdo a las leyes bolivianas, el derecho al territorio indígena necesariamente debe cumplir con varios requisitos, entre ellos la obtención de Personalidades Jurídicas, previstos en la Ley de Participación Popular (1994). En cumplimiento a esta Ley, las comunidades se apresuraron en obtener sus Personalidades Jurídicas, pero por la prisa y la falta de conocimiento, los trámites que hicieron fueron como Organizaciones Territoriales de Base (OTB) o *comunidades campesinas*, que les quitaban la identidad indígena y la calidad de pueblo originario. Este error fue enmendado mediante un trámite de rectificación de Personería Jurídica como Comunidades Originarias Indígenas, *ayllus* y *markas*. Sobre este asunto un funcionario del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) señaló que "muchas Personalidades Jurídicas existentes en nuestro país están en proceso de rectificación de nombre con la denominación indígena y originario". (Dr. Muñoz, *Tercera Conferencia: El Ayllu y sus Autoridades: Perspectivas de las Demandas y Procesos Organizativos Indígenas en los Andes de Bolivia*, organizado por el THOA del 19 al 21 de junio 2000-La Paz).

Al presente, son varios los pueblos de los Andes que están en trámite de titulación de sus territorios bajo la figura jurídica de Tierras Comunitarias de Origen (TCO). En el marco de los derechos humanos

y colectivos, hay que señalar que los TCO se establecieron principalmente para los pueblos indígenas de tierras bajas. Quienes elaboraron la Ley 1715 siempre pensaron que los *aymaras*, y *qhichwas* son campesinos y dejaron de ser indios, la instrumentalización de esta ley viene de la reflexión de las autoridades de los pueblos indígenas de los Andes. Hoy son varios *los ayllus*, *markas* y *suyus* que presentaron al INRA su demanda de titulación de tierras como TCO, como ejemplo de este proceso se tiene la primera titulación de TCO del ayllu Sikuya del Norte de Potosí y están en proceso en el departamento de La Paz la Marka Qamata, Jacha Suyu Pakajaqi que consta de ocho municipios; en Oruro, Jatun Killkas Asanjaqi que comprende varios departamentos y varios municipios, de igual forma Jacha Karangas; en Potosí, el Jatun Ayllu Yura; en el departamento de Cochabamba, Jatun Ayllu Kirkiawi que comprende todo el municipio y toda la provincia Bolívar.

9. La reconstitución como forma de ejercicio de los derechos colectivos

La reconstitución de los *ayllus* ha llevado a los distintos niveles de organización sindical campesina a vislumbrar en el pasado y en las tradiciones organizativas propias la única vía de autonomía frente a la subordinación.

La reconstitución es producto de la crítica interna hacia una forma de organización impuesta y "apropiada" -como es el sindicato campesino- durante un período caracterizado por políticas de asimilación de lo indio a la idea de Estado nacional. La crítica es el resultado de un proceso de retorno a la identidad y la consecuente valoración positiva de lo propio, expresado en el idioma, la cultura, organización y autoridad. Así es como se encuentra respaldado en el Artículo 29, Inciso 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

“2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática”.

La valoración positiva de lo propio es producto de la combinación de procesos ideológicos que a principios de la década de 1990 rechazan con fuerza la prebenda y el clientelismo, al mismo tiempo de vislumbrar un futuro de autodeterminación para los pueblos indígenas.

La reconstitución es un concepto cuya realización es temporal y cubre espacios definidos. Neo comunidades organizadas en sindicatos, a través de un proceso de reflexión/formación, transitan hacia el camino propio de la organización andina de ayllu. Este tránsito está marcado por aspectos formales que conforman una matriz sindical:

1. Organización de congresos orgánicos.
2. Trabajo en comisiones, talleres y ampliados para orientar la reconstitución.
3. Redacción y aprobación de estatutos orgánicos, como la garantía que proteja al proceso.

9.1. Para qué sirve la organización propia

¿Qué objeto tiene la organización, sino es el control? La reconstitución, que es el ejercicio autodeterminado de organización propia, no tiene otro fin que el de regular la vida en sociedad, a través del establecimiento de un sistema de autoridad ejercida a través de normas de competencia y rotación.

El deterioro de las condiciones sociales y productivas constituye el principal motivo para la reconstitución de la organización propia, que implica la restitución de las autoridades originarias, el esfuerzo de un pensamiento propio en la búsqueda del *suma qamaña*, ligado a una conciencia nacional que ahora se refuerza en el contexto internacional de reconocimiento a los derechos indígenas, entre uno de los más importantes, el derecho a la gestión propia.

9.2. Objetivos y metas de la reconstitución

La subordinación colonial de los pueblos indígenas se traduce en un despojo permanente de su patrimonio nacional con el objetivo, en países de mayoría indígena como Bolivia, de convertirlos en reserva laboral. Esta situación ha llevado a los indígenas a la más extrema pobreza y marginalidad que pudiera imaginarse.

La reconstitución del *ayllu* es una acción colectiva de descolonización para los pueblos indígenas y sus comunidades; esbozada hasta hace poco como una utopía con escasas probabilidades de realización, es ahora una realidad cuya dinámica abarca espacios sociales y geográficos cada vez mayores.

La reconstitución, que supone el *regreso a lo propio*, se traduce en el nivel práctico en la autogestión en todas las esferas de la vida del *ayllu* y en los niveles superiores de su estructura organizativa, y en la equidad en las relaciones entre sus miembros. Bajo este postulado, las organizaciones proponen reconstituir y fortalecer al *ayllu* y sus

organizaciones mayores, respaldados en el Artículo 18, 19 y 20⁴¹ de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

9.3. Reconocimiento y disfrute de derechos

La solución a la pobreza y marginalidad indígenas, por su particularidad étnica y cultural, pasa inobjetablemente por una solución política, que es el ejercicio del derecho a la autodeterminación. Y, como define la doctrina de los derechos humanos, los derechos económicos y sociales, por su carácter de "derechos de segunda generación", preceden a la solución política.

Autodeterminación/reconstitución. El regreso a lo propio, a través de la previa reflexión y sustentación no es más que el ejercicio de este derecho conculcado.

La reconstitución, que es la organización de acuerdo a las propias necesidades e idiosincrasia, no es más que la organización para la vida, el bien vivir.

9.4. Jiwas pachpa: lo propio

Tomando en cuenta el Artículo 29, Inciso 2, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática. (subrayado mío)

Cuando se refiere al disfrute de sus libertades, el retorno a lo propio tiene una larga memoria de lucha, incluso aquella forjada bajo la doctrina colonial que osó levantarse fue extirpada de raíz, como ocurrió con las familias de Tupac Amaru en el actual Perú y Tupac Katari en lo que hoy es Bolivia. Quienes aprendían la escritura

41 Declaración Universal de derechos Humanos - ONU 1948.

Artículo 18:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

castellana, su lectura e incluso el propio idioma cometían *jucha* (delito), que debía ser castigado de forma sumaria por patrones, corregidores que cortaban los dedos de las manos o simplemente sacaban los ojos, para que la ceguera del atrevido indio sea real.

"Los propios campesinos hemos organizado nuestros sindicatos y no ha sido obra de ningún líder, ni de ningún partido" (Choque 2002). ¿Esto fue escrito por los propios campesinos? De ninguna manera, de ser así estaban inventando, falsificando una historia diferente. Incluso los primeros sindicatos del Valle de Cochabamba, reconociendo plenamente la buena voluntad de los primeros maestros indigenistas, estuvieron orientados por militantes del PIR (Choque 2002). Este absurdo no tiene límites, incluso fue elaborado un *sui generis* "pensamiento sindical" que expresa:

"La organización sindical es una forma de organización adoptada de la experiencia de nuestros hermanos obreros, y llegó a enraizarse tanto entre nosotros que canalizó y actualmente la lucha campesina por la defensa de nuestros intereses sociales, económicos, culturales y políticos. Antes del surgimiento y la adopción del sindicalismo, nuestras movilizaciones se realizaban, y aún se realizan en algunas regiones, bajo nuestras organizaciones propias tradicionales, como los ayllus cabildos, etc. Consideramos que dichas organizaciones tradicionales no son antagónicas con el sindicalismo sino que lo complementan." (Tesis Política CSUTCB 1983: 199).

El sindicato impuesto por un partido como el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), por instituciones de asistencia o por otros partidos políticos, no podía tener una existencia asegurada, como en algún momento pensó la elite intelectual criollo/mestiza, sino que la crítica iba a surgir desde el seno mismo. El *ayllu* no tenía otra alternativa que romper la camisa de fuerza sindical, entonces la primera tarea fue pensar "por nosotros mismos". *Jiwas pachpa amuyañani thakisa katxatañataki* (nosotros mismos nos daremos cuenta, para emprender nuestro futuro), camino como es considerado el ejercicio de cargos en servicio al *ayllu* y a la *marka* (Cf. Ticona, Rojas y Albó 1995: 83-85), proceso que es visto como el único camino hacia una organización propia, libre de la prebenda y el clientelismo que sujeta a voluntades ajenas a los intereses colectivos.

9.5. Proceso de expansión y consolidación del ayllu

El sindicato, es una organización prestada *mayt'ata*, ya sea por voluntad o bajo coerción, un elemento de este tipo debe ser devuelto

en un determinado tiempo sino es una trampa, es algo así como un Caballo de Troya, que voluntades ajenas se introducen con intereses contrarios a la organización social.

El proceso de imposición del sindicato a los *ayllus* no podía quedar sin respuesta. Desde 1987, en las tradicionales zonas de *ayllu* fueron gestándose procesos de reconstitución y unificación, a través de la creación de federaciones regionales, que culminaron en la organización de la Federación de *Ayllus* del Sur de Oruro (FASOR) y Federación de *Ayllus* de Norte de Potosí (FANP), que comprenden a varias provincias de Oruro y Potosí. Paralelamente, en el Altiplano de La Paz, en los años '90, el *ayllu* fue identificado como el modelo propio de organización a ser reconstituido en reemplazo del sindicato, lo que se tradujo en la reconstitución étnica de las tres *Machaqas* (San Andrés, Santiago y Jesús de Machaqa). Por la dinámica del proceso, se culminó con la formación de organizaciones mayores en el Altiplano como la Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI), reconstituida en *ayllus* y *markas* desde 1993; Central de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Umala (CACOU) y la Federación de *Ayllus* y *Markas* Quechua-Aymaras de la Provincia Muñecas (FAMQAPM). El ejemplo ha sido seguido por las provincias Omasuyus, Pacajes y Los Andes en el departamento de La Paz, que iniciaron el proceso con jornadas de formación y movilización.

En este contexto, la preocupación de las federaciones del *ayllu* es consolidar la autonomía indígena en el nivel local, que genere capacidad de negociación con el Estado y otras instituciones políticas, de desarrollo económico y social, y al mismo tiempo siente las bases de equidad en las relaciones hombre-mujer. Es central, entonces, fortalecer la autoridad indígena en su capacidad de participación, gestión organizativa y económica.

9.6. Dificultades

El *ayllu*, como forma de organización propia, de por sí conlleva un potencial autogestionario que lo independiza del control del Estado y de otros entes de poder foráneo. Sus autoridades, *jilaqatas*, *kurakas* y *mallkus*, ejercen función de gobierno además de administrar recursos y justicia. El temor, principalmente de los partidos políticos de perder caudal electoral, hace que la organización indígena y su sistema de autoridad en los Andes, sea simplemente desconocido o encubierto sutilmente.

De manera paradójica, las leyes concebidas como garantía de los derechos indígenas, en su aplicación vuelven a ser atentatorias. Específicamente, la aplicación de la Ley de Participación Popular

ha servido para despersonalizar, fragmentar y desarticular las unidades organizativas de *ayllu*, *marka* y *suyu*, situación que genera un ambiente altamente conflictivo en los ayllus-comunidades. Asimismo, el esconder el Convenio 169 de la OIT llevó al Estado y a las empresas agrícolas a aprobar la Ley INRA y a proyectar la Ley de Tierras que establece un mercado libre que, como en el siglo pasado, despojará a los pueblos indígenas de sus tierras, derechos e identidad.

10. Conclusiones

En el contexto de los Derechos Humanos, sobre los pueblos indígenas y originarios se tiene la prejuiciosa visión de considerarlos como pueblos *tribales* o *pre estatales* donde, por ejemplo, la resolución de conflictos no tiene canales institucionales. La normatividad comunal está anclada en prácticas y percepciones morales y normativas compartidas por el grueso de la comunidad, pero esto no quiere decir que no haya formas organizadas y estructuradas de juridicidad colectiva, que son las que se encargan, precisamente, de reafirmar la vigencia de las normas culturales (Mamani s/f), estas normas organizadas y estructuradas de la juridicidad colectiva del *ayllu* están delegadas a la autoridad originaria: *Jilaqata*, *Kuraka*, *Mallku* y *Mama T'allas*.

No obstante, las relaciones laborales, los conflictos familiares o conyugales y la regulación de deberes y derechos que definen la pertenencia a la comunidad, son normadas frecuentemente por los derechos colectivos y asumidas para su cumplimiento por la autoridad originaria, apoyadas en las normas tácitas de la moral comunitaria. Sin embargo, estos ámbitos del derecho se ven frecuentemente bloqueados y cruzados por la normativa estatal, que provoca una desarticulación del tejido jurídico comunitario. El proceso de reconstitución de los ayllus permitirá fortalecer estas instancias de autoridad jurídica en la comunidad, y hacer frente a las presiones del Estado.

Un área de gran importancia en el ejercicio de los derechos colectivos son los derechos sobre la tierra y el territorio. La preocupación de los pueblos originarios es por el uso de nuevas terminologías que acompañan la definición de estos derechos, así como la regulación de conflictos, tanto en el plano individual como colectivo. En la medida en que se plantea libre determinación, autonomía y territorialidad, las organizaciones de los pueblos originarios se están apropiando de los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, uno de ellos es el Convenio 169 de la OIT (Ley 1257). Los ayllus fueron los primeros que se encargaron de su difusión; como siempre ocurre, políticamente se olvidaron que también los pueblos originarios de los Andes son pueblos indígenas, y no campesinos como los tipifican gobernantes y partidos políticos,

atentando de esta forma contra todo principio de derecho a la identidad y nacionalidad (Artículo 15 de la Declaración Universal de DDHH). El gobierno, que ratificó el Convenio 169, en ningún momento se dignó hacer conocer esta medida a los pueblos originarios *aymaras, qhichwas y uru*; paradójicamente, el cómplice de este silencio fue la Central Obrera Boliviana (COB), que tiene asiento con voz y voto en la OIT y fue testigo de la ratificación del Convenio 169 junto con el gobierno de turno en Naciones Unidas.

Asimismo, las distintas lógicas jurídicas en juego, en un contexto como el actual de reforma legislativa (Ley INRA, Ley 1257, Ley de Participación Popular) podrían generar escenarios de caos y crisis de legitimidad, si es que no se reconoce la capacidad de los sistemas comunales de autoridad originaria (*Jilaqata, Kuraka, Mallku*) para regular conflictos y normar derechos en cuanto a tierra y territorio, así como en los ámbitos mencionados.

En suma, en el *ayllu* los derechos humanos no son individuales como se proclama en la Declaración Universal de Derechos Humanos, se sustentan en derechos colectivos. Probablemente surja la pregunta ¿entonces, cómo se garantizan los derechos humanos individuales de las personas, en una sociedad que es tipificada por algunos estudiosos como tribal? La respuesta es contundente. Los derechos humanos individuales de las personas se garantizan a través de los *derechos colectivos* que norman y rigen en el *ayllu*, aquí la autoridad originaria asume una gran responsabilidad para su cumplimiento, que abarca desde la seguridad alimentaria, trabajo, educación, libertad de opinión y expresión, en tanto derechos y deberes.

Finalmente, el *jaqi* (persona) socialmente reconocido en el ámbito del derecho colectivo no puede tener propiedad privada de la tierra por cuanto ella no le pertenece sino al *ayllu*, a la colectividad. Esto hace que el territorio del *ayllu* sea inalienable, irreversible, intransferible, tampoco se puede gravar ni embargar. Por tanto, el individuo tiene derecho a poseer tierra privada por la vía de pertenencia al *ayllu* (Untoja, 2001).

11. Recomendaciones

- 11.1. Establecer un balance crítico a través de una *consulta* con los pueblos indígenas respecto de la aplicación de los derechos humanos individuales y colectivos, contemplados en la legislación nacional, y su relación con las normas internacionales, tratados, declaraciones y convenciones.
- 11.2. Establecer lineamientos y estrategias de acción que comprometan al conjunto de las instituciones del Estado, organizaciones indígenas y sociedad civil, en la realización

de los derechos ciudadanos a favor de la población indígena, a través de una agenda nacional de derechos indígenas gestada desde el Estado y compatibilizada con el sistema de organización social, económica y política que tienen los pueblos indígenas.

- 11.3. Reconocimiento desde el Estado a que los pueblos indígenas son pueblos en el contexto del derecho internacional y que posibiliten el ejercicio de sus derechos a partir de las autoridades tradicionales
- 11.4. Establecer mesas de discusión entre los pueblos indígenas acerca de los derechos colectivos, derecho a la libre determinación y autonomía en el ámbito de las reivindicaciones de los otros pueblos del mundo.
- 11.5. Reconociendo la relación física y espiritual que los pueblos andinos tienen con la tierra y el territorio, debía discutirse y considerar el derecho a los recursos naturales renovables y no renovables.
- 11.6. Todas las medidas que sean tomadas por el Estado y que afecten a los pueblos indígenas, deben ser adoptadas en consulta de buena fe con los pueblos indígenas afectados, y que tales medidas no sean implementadas sin el consentimiento libre e informado.
- 11.7. Reconocer y proponer soluciones a políticas de destrucción ambiental y de las tierras de cultivo, aguas y medio ambiente por la implementación de esquemas de desarrollo y prácticas no sostenibles, tales como la minería, desechos contaminantes y otras, que no respetan las creencias espirituales, formas de vida, economía y medios de subsistencia.
- 11.8. Recomendar una evaluación profunda de la Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo en el marco de los Derechos Humanos, desde las organizaciones y pueblos indígenas con apoyo directo del Estado.
- 11.9. Recomendar al Estado que promueva programas de derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, con la participación directa de los indígenas.
- 11.10. Recomendar al Estado que provea recursos financieros para la implementación y educación de los derechos humanos en los ayllus y promueva campañas publicitarias en *aymara* y *qhichwa* que generen conciencia de tolerancia, aceptación a la diversidad y respeto por las culturas de todos los pueblos indígenas. En suma, el Estado debe promover un entendimiento real de la dignidad y valor de las historias y culturas de los Pueblos Originarios.

12. Glosario

<i>Achachila</i>	Abuelo.
<i>Alasaya</i>	Parcialidad de arriba.
Allin (qhichwa)	Bien.
Anaqa	Tierra de pastoreo.
<i>Aransaya (qhichwa)</i>	Parcialidad de arriba.
<i>Awicha</i>	Abuela.
<i>Ayllu</i>	Comunidad andina.
<i>Aymara</i>	Pueblo aymara e idioma aymara.
<i>Ayni</i>	Reciprocidad.
Aynuqa	Tierra colectiva de cultivo.
Camba	Denominación a los pobladores del Dpto. de Sta. Cruz.
<i>Chacha</i>	Hombre o varón.
Chawpirana (qhichwa)	Valles intermedios, templados.
<i>Inti</i>	Sol.
<i>Irpiri</i>	Guía.
<i>Jach'a jucha</i>	Pecado grande.
<i>Jacha thakhi</i>	Camino grande
<i>Jakaña</i>	Vivir.
Jakuña	Contar
Jaqicha	Matrimonio.
<i>Jatha</i>	Semilla.
Jilanqu	Autoridad del ayllu en el Norte de Potosí.
Jilaqata	Máxima <i>autoridad del ayllu</i> .
<i>Jilata</i>	Hermano.
<i>Jiliri</i>	Mayor.
<i>Jisk'a jucha</i>	Pecado chico.
Jiska thakhi	Camino chico.
Jiwas pachpa	Nosotros mismos.
<i>Jucha</i>	Delito.
<i>Kacha runas (qhichwa)</i>	Buena persona.
<i>Kamani</i>	Autoridad responsable del cuidado de los cultivos.
<i>Kanturunas (qhichwa)</i>	Personas pobres de la periferia.
<i>Kawsay (qhichwa)</i>	Vivir.
<i>Kullaka</i>	Hermana.
<i>Kunturmamani</i>	Deidad de la casa.
<i>Kuraka</i>	Autoridad de <i>marka</i> .
Laki	Repartir.
<i>Likina (qhichwa)</i>	Valles cálidos.
<i>Liwa qallpa</i>	Tierra de aynuqa.

<i>Llaqta kamayuq (qhichwa)</i>	Líderes territoriales.
<i>Mallku</i>	Autoridad de <i>marka y suyu</i> .
<i>Mama t'alla</i>	Esposa de la autoridad originaria en función de cargo.
<i>Manay (qhichwa)</i>	Repartir.
<i>Manq'aña</i>	Comer.
<i>Manqhasaya</i>	Parcialidad de abajo.
<i>Manta (qhichwa)</i>	Tierra colectiva de cultivo.
<i>Markas</i>	Territorio nivel mayor de ayllu, pueblo, cantón.
<i>Mayt'ata</i>	Prestado.
<i>Minka</i>	Ayuda mutua, reciprocidad.
<i>Muyu</i>	Recorrido del territorio.
<i>Pacha</i>	Tiempo y espacio.
<i>Pachamama</i>	Madre tierra, tierra de cultivo.
<i>Pasaru</i>	Pasado. Persona que cumplió con todo los cargos.
<i>Phaxsi Mama</i>	Luna.
<i>Qachu</i>	Hembra.
<i>Qhamiri</i>	Rico.
<i>Qhawasiri (qhichwa)</i>	Autoridad responsable del cuidado de los cultivos.
<i>Qhichwa</i>	Pueblo qhichwa e idioma qhichwa.
<i>Qhirwa</i>	Valle.
<i>Qulla</i>	Pueblo aymara, qhichwa y uru.
<i>Rutucha</i>	Primer corte de cabello.
<i>Sataqa</i>	Sembrado de personas que no poseen tierras.
<i>Sayaña</i>	Parcela familiar donde se encuentra el solar familiar.
<i>Segunda Mayor</i>	Máxima autoridad del Ayllu en el Norte de Potosí.
<i>Suma</i>	Bien.
<i>Sunipata</i>	Altiplano.
<i>Suyu</i>	Nación, reino, señorío.
<i>T'alla</i>	Esposa de la autoridad originaria en ejercicio de cargo.
<i>Tama</i>	Comunidad, sociedad, grupo.
<i>Tawantinsuyu</i>	Cuatro reinos.
<i>Taypi thakhi</i>	Camino intermedio.
<i>Taypirana</i>	Valles intermedios, templados.
<i>Thakhi</i>	Camino.
<i>Tukuy rikuq</i>	Inspectores.
<i>Tumpaña</i>	Echar de menos.

<i>Uma ruthuku (qhichwa)</i>	Primer corte de cabello.
Umasuyu	Parcialidad de abajo.
<i>Uraqiriw waxt'i</i>	Le ha tocado a la tierra.
<i>Urinsaya (qhichwa)</i>	Parcialidad de abajo.
<i>Urqu</i>	Macho.
Urqusuyu	Parcialidad de arriba.
Uru	Nación Uru.
Uta	Casa.
<i>Wak'a</i>	Lugar sagrado.
<i>Waña</i>	Seco.
Warayuq (qhichwa)	Autoridad originaria que porta vara.
Warmi	Mujer.
Wasi (qhichwa)	Casa.
<i>Wawa</i>	Niño, niña.
Waxcha	Huérfano.
<i>Yanapa</i>	Ayuda.
Yapu kamani	Autoridad responsable del cuidado de los cultivos.
<i>Yatiri</i>	Shamán, sabio, sacerdote.

13. Fuentes

Archivo Comunal

“Memorial de 1943 de Caquingora, provincia Pacajes”. La Paz.

14. Documentos

Centro Holandés para los Pueblos Indígenas (NCI) & Asociación Napguana

Informe Final Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas. Panamá.

Constitución Política del Estado *1995 Constitución Política del Estado*. Ley No. 1615 de 6 de febrero de 1995. La Paz –Bolivia.

Naciones Unidas *Declaración Universal de Derechos Humanos. 1948 Adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Resolución 217 A (III) de 10 de diciembre de 1948, en THOA Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos Indígenas*. Compendio. Ed. Arusa. 2001. La Paz-Bolivia.

OIT *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989. OIT-ONU. Editado por Racimos de Ungurahui. Lima. en Legislación Indígena*. (Compilación 1991-1997) de la Vicepresidencia de la República. *Vacaflor*, Jorge Luis (compilador). 1997La Paz- Bolivia.

Presidencia de la República *1994 Ley 1551 de la Participación Popular*. Ley de 20 abril de 1994.

En *Legislación Indígena*. (Compilación 1991-1997) de la Vicepresidencia de la República. *Vacaflor*, Jorge Luis (compilador). 1997. La Paz- Bolivia.

Presidencia de la República

1995 Ley 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria. Ley de 18 de octubre de 1996. En *Legislación Indígena*. (Compilación 1991-1997) de la Vicepresidencia de la República. *Vacaflor*, Jorge Luis (compilador). 1997. La Paz- Bolivia.

Vicepresidencia de la República *1997 Legislación Indígena*. (Compilación 1991-1997). *Vacaflor*, Jorge Luis (compilador). La Paz- Bolivia.

THOA *Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos Indígenas*. 2001 Compendio. Ed. Arusa. La Paz, Bolivia. Comprende de los siguientes documentos:

Declaración Universal de Derechos Humanos

Adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI).

Resolución 1803 (XVII) de la Asamblea General, de 14 de diciembre de 1962, titulada "Soberanía permanente sobre los recursos naturales"

Aprobada por la Asamblea General en su resolución 1803. Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes

Adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en su septuagésima sexta reunión.

Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas.

15. Bibliografía

Albó, Xavier
1985 Desafíos de la Solidaridad Aymara. Ed. CIPCA. La Paz.

1988 (compilador)
Raíces de América. El mundo Aymara. Ed. Alianza-UNESCO. Madrid.

1990 *La cara india y campesina de nuestra historia.*
Ed. UNITAS/CIPCA. La Paz.

Albó, Xavier, y Libermann, K.
1992 *Para comprender las culturas rurales de Bolivia.* MEC-CIPCA-UNICEF. La Paz.

Albó, Xavier, y Mamani, Mauricio.
1976 *Esposos, suegros y padrinos.* Ed. CIPCA. La Paz.

Arnold, Denise, Jiménez, Domingo, y Yapita, Juan de Dios
Hacia un Orden Andino de las Cosas. Ed. Hisbol/Ilca. La Paz.

Ayllu, Sartañani
1992 *Pachamamax tipusiwa: (la pachamama se enoja) I: Qhurqhi.*
Ed. Aruwiyiri/Ayllu Sartañani. La Paz.

Bertonio, Lvdovico
1984 *Vocabulario de la Lengua Aymara. (1612).*
Ed. CERES/IFEA/MUSEF. Cochabamba.

Billie, Jean Isbell
1997 Maduro a maduro: lo simbólico femenino y los esquemas Andinos de género. En *Más allá del silencio: Las fronteras de Género en los Andes.* Ed. Ciase/Ilca. La Paz.

Bouysse-Cassegne, Terese
1987 *Identidad Aymara aproximaciones históricas del siglo XV-siglo XVI.* Ed. Hisbol. La Paz.

- Bouysse-Casagne, Terese; Harris, Olivia; Platt, Tristan; y Cerecera, Verónica.
1987 *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Ed. Hisbol. La Paz.
- Buechler, Hans y Buechler, Judith
1971 *The Bolivian Aymara*. Holt, Rinehart & Winston. N.Y.
- Capoche, Luis
1985 *Relación general de la villa imperial de Potosí*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles.
- Carter, William
1967 *Comunidades Aymaras y Reforma Agraria en Bolivia*. Instituto Indigenista Interamericano. Mexico.
- Carter, William y Albó, Xavier
1988 "La Comunidad Aymara: Un Mini-Estado en Conflicto". En: Xavier Albó (comp.). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Ed. Alianza América/ UNESCO. Madrid.
- Carter, William y Mamani, Mauricio
1982 *Irupa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. Editorial "Juventud". La Paz.
- CEPAL Mujer indígena y participación política. Ed. CIEMWE.
1994 *Mar del plata*.
- Choque, María Eugenia
1998 "Subordinación de la mujer indígena". En *Postmodernidad y Pueblos indígenas*. Ed. Universidad de Purdue. EEUU.
2002 "Género en la cultura aymara y qhichwa". (Mimeógrafo).
- Conde, Ramón
1988 "El Movimiento Indio Kasikal y la Iglesia (1910-1930)". En *Cristianismo y Sociedad*. Ed. Nueva Tierra. México.
- Lucas Miranda Mamani
1992 "Maestro indio Uru-Murato". En *Educación Indígena*. Ed. Aruwiwiri. La Paz.
1997 "Estructura Organizativa del Riego: Yura". (Mimeógrafo).
- CSUTCB
1983 *Tesis Política*. V Ampliado Nacional. La Paz.
- Dollfus, Olivier
1991 *Territorios Andinos. Reto y Memoria*. Ed. IFEA/IEP. Lima.

- FACOPI
1993 Estatuto Orgánica de la Federación de Ayllus y Comunidades *Originarias de la Provincia Ingavi*. Ed. Aruwiyiri. La Paz.
- Fernández, Marcelo
2000 *La Ley del Ayllu*. Ed. PIEB. La Paz.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1989 *La Primera Nueva Corónica y Buen Gobierno. (1615)*. Ed. Siglo XXI América Nuestra. México.
- Golte, Jürgen
1987 *La racionalidad de la organización andina*. Ed. IEP. Lima.
- Harris, Olivia
1987 *Economía Étnica*. Ed. Hisbol. La Paz.
- Izko, Xavier
1986 *Condores y Mast'akus. Vida y Muerte en los Valles Norte Potosinos. En Tiempo de Vida y Muerte*. Ed. CONAPO (Consejo Nacional de Población, Ministerio de Planeamiento). La Paz.
- La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*. Ed. HISBOL/CERES. La Paz.
- Llanos, David
1992 "El rito del Uqhart'akuy escolar en el ayllu Chari (Charazani)". En *Educación Indígena*. Ed. Aruwiyiri. La Paz.
- Mader, Elke
1987 "Waimiaku. Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar". En Michel Perrin y Marie Perruchon. *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Ed. Ayba Yala. Ecuador.
- Mamani, Carlos
S/F "Restitución, reconstitución de la identidad y derechos de los pueblos indígenas de los Andes: Historiografía y Política Aymara" (Mimeógrafo).
- S/F "Justicia de los indios" (Mimeógrafo).
- S/F "Colonialismo y derechos de los pueblos indígenas" (Mimeógrafo).
- S/F "Memoria, identidad y reconstitución" (Mimeógrafo).
- Mamani, Vicenta
2002 *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. Ed. Creart. La Paz.

- Mishkin, Bernard
 "The Contemporary Quechua". En: Rasnake 1989.
Autoridad y 1946 poder en los Andes: Los Kuraqkunas de Yura. Ed. Hisbol. La Paz.
- Ordoñez, Pastor
 1919 "Los varayocc". Revista Universitaria de la Universidad de Cusco. No. 27. año 8. Cusco.
- Platt, Tristan
 1982 *Estado boliviano y ayllu andino*. Ed. IEP. Lima.
- 1987 "Entre *Ch'axwa* y *Muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara": En Bouysse-Casagne Teresa y otros. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Ed. Hisbol. La Paz.
- 1988 "Pensamiento político aymara". En: Xavier Albó (comp.). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Ed. Alianza América/ UNESCO. Madrid.
- Rasnake, Roger *Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*.
 1989 Ed. Hisbol. La Paz.
- Rivera, Silvia y Equipo THOA
 1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. Ed. Aruwiyiri. La Paz.
- Ticona, Esteban, y Albó, Xavier
 1996 *Jesús de Machaca: la marka rebelde 3 La lucha por el poder comunal*. Ed. Cedoin/Cipca. La Paz.
- Ticona, Esteban; Rojas, Gonzalo; y Albó, Xavier
 1995 *Votos y wiphalas: Campesinos y pueblos originarios en democracia*. Ed. Fundación Milenio/CIPCA. La Paz.
- THOA
 1985 *Mujer y Resistencia Comunitaria: Historia y memoria*. Ed. Hisbol. La Paz.
- Untoja, Fernando
 2001 *Retorno al Ayllu. Una mirada aymara a la globalización*. Fondo Editorial de Diputados. La Paz.
- Van Den Berg, Hans
 1989 *La Tierra no da así nomás*. Ed. Hisbol-UCB/ISSET. La Paz.