

INFORME FINAL**ECOLOGIA, MUNICIPIO Y TERRITORIO
EN EL ALTIPLANO Y LOS YUNGAS DE BOLIVIA****Para el Proyecto RIMISP
(Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural)****por****Alison Spedding P. y Nelson Aguilar
en el equipo Yungas**

Mama Huaco y Universidad Mayor de San Andrés, la Paz, Bolivia

Telf: (00 591 2) 2257254

Correo-electrónico: mamahuaco@unete.com

y**Denise Y. Arnold
con Cecilia Lazarte, Angélica Siles y Elvira Espejo
en el equipo Challapata**

Instituto de Lengua y Cultura Aymara y Universidad Católica Boliviana, La Paz, Bolivia

Dirección: Calle Pedro Salazar #614, Sopocachi, La Paz, Bolivia.

Correo: Casilla 2681, La Paz

Telf: (00 591 2) 2419650

Fax: (00 591 2) 2419661

Correo-electrónico: ilca@accelerate.com

Fecha de entrega: 30 de octubre de 2005

© ILCA y Mama Huaco, 30 de octubre de 2005
No citar sin el permisa de las autoras

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Hallazgos y problemas
 Metodologías del trabajo
 Enfoques actuales hacia las formas de gobernanza o gestión
 Las nociones de gobernanza y gestión
 Los movimientos sociales en Bolivia 2000-2005
 Las relaciones entre gobernanza y medio ambiente en Yungas
 Las relaciones entre gobernanza y medio ambiente en el altiplano de Challapata

PARTE I

INFORME YUNGAS FINAL

**Alison Spedding P.
 con Nelson Aguilar**

CAPITULO 1:

EL DISCURSO DEL MOVIMIENTO CAMPESINO EN YUNGAS

Sindicalismo agrario y política campesina andina
El discurso sindical en los Yungas: tierra y territorio
La lucha central: la clase campesina en la economía cocalera
Las negociaciones con el gobierno en septiembre 2005

CAPÍTULO 2:

PERFIL DE LOS YUNGAS: ECOLOGÍA, ECONOMÍA Y ÉLITES

Geografía y ecología yungueña
La base económica
Las élites en el curso de la historia regional

CAPITULO 3:

AGRICULTURA, AGUA Y Y MEDIO AMBIENTE EN YUNGAS

Técnicas e impacto ambiental en la producción de coca
Quemazones y humaredas
Modernización agrícola: agroquímicos
El riego: una innovación reciente
Gestión local del agua
Los derechos comunitarios y privados sobre el agua

CAPÍTULO 4

POLÍTICA LOCAL YUNGUEÑO:

¿PRESENCIA FEMENINA SIN UN ‘ENFOQUE DE GÉNERO’?

El caso del municipio de Chulumani
Estructuras y participación por género en el sindicalismo campesino

PARTE II

INFORME ALTIPLANO FINAL Denise Y. Arnold con Cecilia Lazarte, Angélica Siles y Elvira Espejo

CAPÍTULO 1:

COLONIALISMO, LOS RECURSOS NATURALES Y LAS PUGNAS DEL PASADO POR LA GOBERNANZA TERRITORIAL

Las historias territoriales de la región
La historia de los ayllus de Challapata
La historia colonial de la región
La nación aymara-uru de Killakas-Asanaqi
Los nuevos valores republicano-criollos
Los ayllus de Challapata durante la República
La degradación ecológica de las tierras contextualizada

CAPITULO 2:

LA INFLUENCIA DE LA LEY DE PARTICIPACION POPULAR EN LOS AYLLUS DE CHALLAPATA

Las desarticulaciones político-administrativas de la nueva ley
La conformación del Distrito Indígena Municipal de Qaqachaka y sus limitaciones
Las propuestas oficiales para generar algunas formas gestionales alternativas
Los planes actuales para construir municipios productivos
Las propuestas productivas desde las bases

CAPITULO 3:

REFLEXIONES DEL PASADO DE LOS AYLLUS HACIA UNA NUEVA GESTIÓN PROPIA

Las formas de gestión propia
Diferentes facetas de la gestión propia del pasado
Las formas de gestión propia pre 1994
Propuestas gestionales para el futuro

CAPITULO 4:

LAS MUJERES DE CHALLAPATA Y SUS FORMAS DE GESTIÓN

El papel de las mujeres de los ayllus en las memorias de la gestión propia pre-1994
La gestión municipal y las mujeres
La problemática de las definiciones de lo público y lo privado
Entrevista con doña Wilma Romero de Sacomé de la organización PAN
Entrevista con la concejala municipal doña Gregoria López Barcaya
Recomendaciones para la política municipal en temas de género

CAPITULO 5:

EL TRAYECTO DEL MUNICIPIO DE CHALLAPATA EN LA GESTION 2002-2007, Y ESPECIALMENTE DESDE 2004

El municipio de Challapata
La cuestión de rendimientos
La organización de cargos municipales
Las actividades económicas y la pobreza
El destino de los recursos municipales y de HIPC II
Problemas en la gestión municipal

Enfoques municipales hacia el medio ambiente:

Los residuos sólidos

El cambio climático en la región

El caso del derrame de combustible de avión en la represa de Tacagua

Comentarios sobre el derrame

Las posibilidades de la gestión municipal de vigilar la Ley del Medio Ambiente

CAPITULO 6:

EL MOVIMIENTO SOCIAL DE MAYO-JUNIO DE 2005, DESDE CHALLAPATA

Las movilizaciones en torno a los recursos naturales, 2000-2005

Los talleres de Challapata y la conciencia comunitaria sobre los recursos naturales

Los eventos de mayo y junio de 2005

El testimonio del Sub-prefecto de la provincia de Avaroa, don Juan Maraza

CAPITULO 7:

LA ECONOMIA SOCIAL Y SOLIDARIA

COMO UN DISCURSO PRODUCTIVO ALTERNATIVO EN CHALLAPATA

La economía social y solidaria

Las reflexiones de don Primo Nina, presidente de CIOEC (Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas), del depto. de Oruro

La economía solidaria en el CIOEC de Challapata

El papel del CIOEC en la movilización a Sucre en junio de 2005

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Las hipótesis de trabajo en los dos estudios

Los nexos entre los movimientos sociales e identitarios y las economías regionales

Las negociaciones regionales para el poder

Hacia la gestión propia

Recomendaciones para RIMISP en un marco académico

Recomendaciones para la política municipal en temas de género

SIGLAS

BIBLIOGRAFÍA

APÉNDICES:

Informe altiplano: Viajes y actividades, del agosto al octubre de 2005

Informe Los Yungas: Viajes y actividades, del agosto al octubre de 2005

INFORME FINANCIERO (mandado aparte)

AGRADECIMIENTOS

Varias personas nos han ayudado en el presente proyecto. Damos gracias a RIMISP por su apoyo institucional y sobre todo a don Manuel Chiriboga y la Lic. Claudia Ranaboldo por sus acertados comentarios sobre el trabajo en elaboración.

Gracias al equipo de ILCA (Instituto de Lengua y Cultura Aymara) por su ayuda con las tareas diarias: a Juan de Dios Yapita por su apoyo con las transcripciones de los talleres y las traducciones del aymara al castellano, a Elvira Espejo por su ayuda con la organización de los talleres y las entrevistas, y a Dany Mena por su ayuda secretarial. Gracias también a Ian Marr por sus correcciones al estilo.

La estudiante de ingeniería de medio ambiente de la Escuela Militar de Ingeniería (EMI), Cecilia Lazarte, ayudó al equipo en Challapata con trabajos sobre las cuestiones ambientales en general y el derrame de combustible de avión en particular. También nos ayudó a entender los nexos conceptuales entre los enfoques hacia los recursos naturales a nivel nacional y la gestión cotidiana de los recursos locales en los ayllus. Además, Cecilia desarrolló un perfil para el funcionamiento del Instituto Técnico Municipal en Challapata, que ha sido una sugerencia de los participantes en los varios talleres allí para resolver algunos de los problemas de la producción y del medio ambiente.

La Lic. Angélica Siles nos apoyó en las cuestiones legales en general y en las definiciones de las varias leyes pertinentes en el marco de los talleres; también nos ayudó a entender aspectos de la economía local y regional. El Ing. Félix Gutierrez, agrónomo, nos apoyó en el entendimiento de los problemas productivos en la región, y en los talleres presentó a los participantes varias propuestas de cómo solucionarlos. Elvira Espejo coordinaba los talleres y las entrevistas, y organizó las presentaciones ilustradas con fotos sobre recursos naturales, medio ambiente y materias primas, todo en Power Point.

Gracias a todos los participantes en los talleres que se llevaron a cabo en Challapata, en septiembre y octubre de 2005, sobre todo a don Bernabé Maraza por haber organizado los eventos, y a don Juan Maraza, sub-prefecto de la provincia Avaroa, por habernos otorgado el uso de su local. Gracias también a don Primo Nina, presidente regional del CIOEC, por su colaboración en los talleres y en las entrevistas.

Asimismo en el equipo de Yungas, gracias a Nelson Aguilar por haber coordinado los trabajos en general, y por sus investigaciones sobre la gestión del agua, en particular. Gracias también a la Lic. Angélica Siles por sus consejos sobre la Ley de Aguas.

INTRODUCCIÓN

El presente informe, del proyecto “Ecología, Municipio y Territorio en el Altiplano y los Yungas de Bolivia” es el resultado de una invitación de parte de RIMISP (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural) a participar en su proyecto mayor “Movimientos Sociales, Movimiento indígenas y medio ambiente” con una sistematización de dos estudios de caso. La invitación ha sido en respuesta a un estudio previo nuestro: “Las mujeres en los movimientos sociales en Bolivia, 2000-2003” auspiciado por CIDEM, que publicamos en 2005 bajo el mismo título.

El director de RIMISP, don Manuel Chiriboga, como también la coordinadora Claudia Ranaboldo, tuvieron interés un estudio sobre el papel de las mujeres en los movimientos sociales en las nuevas propuestas en torno a gobernanza y gestión territorial, tomando en cuenta también las cuestiones del medio ambiente. Por varias razones, el presente estudio, si bien toca este tema, amplía el alcance del mismo a otras cuestiones más amplias de las formas de gestión territorial que están en debate actualmente en Bolivia, en los movimientos sociales en general y en el movimiento indígena en particular. Damos un menor énfasis al tema de género, puesto que esto caracteriza mejor el enfoque de las dos regiones del estudio en la coyuntura política actual, en que los movimientos sociales están trabajando más las posibles salidas de las elecciones nacionales venideras programadas para el 4 de diciembre de 2005.

Asimismo, después del Taller de RIMISP en Trujillo, Perú, del 16 al 18 de Agosto, decidimos limitar el proyecto nuestro de sistematización de los datos a sólo dos sitios: i) Chulumani en Los Yungas y ii) Challapata en el altiplano. Esto fue por dos razones. 1) En el Taller de Trujillo nos hemos enterado que la Fundación Tierra de Bolivia, que también está participando en el proyecto de sistematización de datos sobre “movimientos sociales, gobernanza y medio ambiente”, ya estaba trabajando el tema de medio ambiente en el Municipio Indígena de Jesús de Machaca, uno de los sitios donde hemos querido trabajar por la invitación de los comunarios. 2) Por otra parte, sólo tuvimos poco más de un mes para preparar el Informe de Avance y un mes adicional para preparar el informe final. Esto nos exigía un trabajo con más profundidad en la sistematización en vez de una ampliación del proyecto a varias preguntas transversales en diferentes sitios.

Hallazgos y problemas

Para el equipo que trabajó en el municipio de Challapata, hubo problemas prácticos constantes, por ejemplo en torno a la gestión en la alcaldía de Challapata, donde hubo una alternación constante de alcaldes conjuntamente con intrigas de ambas partes, lo que hizo difícil la realización de un programa de entrevistas con las concejales y otros funcionarios del lugar.

En este contexto, sólo pudimos prestar más atención al trabajo con las asociación de productores de Challapata y nuestro programa de talleres y visitas, tanto en Challapata como en las comunidades de la zona. Con suerte, logramos tener también entrevistas con otras personas pertinentes (el sub-prefecto, el presidente departamental de CIOEC, etc.) en que se debatió ampliamente el tema de movimientos sociales, gobernanza y medio ambiente.

El equipo que trabajó en los Yungas buscó como enlace principal relacionarse con el movimiento campesino representado por la Federación Única de Trabajadores Campesinos de Sud Yungas –Tupaj Katari, y su homólogo la Federación de Mujeres Campesinas. Uno de los problemas fue que, en julio de 2005, la Federación se encontraba en proceso de elegir un nuevo directivo, lo que resultó en una elección dividida y problemas consecuentes de organización, mientras la Federación de Mujeres estaba en pugna entre dos candidatas rivales a la dirección. Sólo por octubre de 2005 lograron solucionar relativamente estos conflictos, demasiado tarde por organizar talleres y otras actividades en grupo. Es más. Todas las directivas regionales, en septiembre de 2005, estaban involucradas con el gobierno negociando sobre amenazas de militarizar la región y el reglamento legal de comercialización de coca. Pudimos presenciar la última fase de estas negociaciones y aparte de eso, trabajamos con individuos en vez de grupos, tanto dirigentes como hombres y mujeres de base.

Metodologías de trabajo

En este trabajo breve de consultoría para RIMISP de apenas dos meses, organizamos la investigación en dos equipos multidisciplinarios, que contaban en su totalidad con dos antropólogos, un sociólogo, un lingüista, un agrónomo, una ingeniera de medio ambiente y una abogada y economista.

En un enfoque predominantemente cualitativa, recurrimos a las técnicas de la teoría fundamentada para generar hipótesis desde el inicio de trabajo, las que hemos ido puliendo y mejorando al confrontar los datos del estudio. Complementamos este enfoque cualitativo con las cifras que encontramos en los planes de desarrollo municipal (PDM), los planes de desarrollo de los distritos indígenas (PDDI) y aquéllas del Instituto Nacional de Estadística (INE).

En la revisión inicial de la literatura, examinamos los temas de gobernanza en general, enfoques hacia el territorio y el agua, hacia el uso de agroquímicos, y la economía social y solidaria en diferentes partes del mundo. Uno de las referencia claves fue *Mujeres y gestión ambiental en Bolivia* (1993) por Claudia Ranaboldo, que consiste en una sistematización de varios estudios de caso en diferentes regiones de Bolivia en los años 90, dirigida a conformar nuevas políticas nacionales para integrar los temas de género con el desarrollo sostenible.

En el equipo que trabajó en Challapata, pudimos llevar adelante dos días de talleres dedicados al tema de medio ambiente, los recursos naturales y las materias primas y sus transformaciones. Aparte de ello, pudimos participar en otros talleres en la zona sobre temas relacionados.

Enfoques actuales hacia las formas de gobernanza o gestión

Primero esbozaremos algunos esquemas conceptuales, a modo de ir más allá que las definiciones sincrónicas actualmente en boga sobre los “movimientos sociales” hacia un enfoque más dinámico e incluso más diacrónico, pero todavía sin entrar en los detalles de la sistematización. Nuestro propósito sería captar en las definiciones la dinámica de más largo alcance de los movimientos sociales. Debemos estar conscientes también de sus puntos de lanzamiento o eje de base, sea en alguna ley o leyes, las luchas por derechos en un contexto nacional o internacional, la influencia de algún proyecto regional, el Consenso de Washington,

etc., y además sus metas o objetivos, y si éstos cambian a través del tiempo. Todo ello tiene también aspectos metodológicos que habría que tomar en cuenta.

Las nociones de gobernanza y gestión

Para nosotros, el debate actual sobre gobernanza, si bien se deriva coyunturalmente del marco de las políticas neoliberales de la descentralización y reducción del aparato estatal, en efecto tiene sus raíces en algunos debates anteriores sobre los cambios que finalmente llegaban a constituir el modernismo. Veremos algunos puntos.

Por ejemplo Foucault en *Dits et écrits* (1994) explora los orígenes y la naturaleza de “gubernamentalidad” o “gobernanza” (en realidad las dos palabras vienen del francés *governance*). Según Hardt y Negri (2000), lo encuentra en la transición entre el paradigma de “soberanía”, en los siglos XVII y XVIII, como la trascendencia de un punto de vista o medio de comando (del soberano), que se despliega sobre el campo social según la fuerza y el derecho semidivino, y “gubernamentalidad”, que se interpreta como una economía generalizada de disciplina que interpenetra toda la sociedad, y que logra el dominio y manejo de los bienes y las poblaciones (Hardt y Negri, 2000: 327-8).

Es decir, se trata de una transición entre el “comando directo” y el “ordenamiento de funciones”. Para Foucault, y más recientemente para Hardt y Negri (en *Imperio*), estos cambios derivan a la vez de transformaciones en el capital mismo, que en su plano de inmanencia, busca paulatinamente la desterritorialización de las poblaciones, y un momento futuro en que todo sea interrelacionado por su medio principal: el dinero. Hardt y Negri difiere de Foucault en percibir la transición hacia la gubernamentalidad o gobernanza como un aspecto más de las transformaciones de capital, en lo que ellos perciben como la “soberanía moderna” y no un cambio paradigmático en sí.

¿Dónde nos deja la sociedad civil? Según el inventor del término, Hegel, la sociedad civil sirve para mediar entre el capital y la soberanía del Estado–nación, o según Hardt y Negri, la “soberanía moderna”. Se lo ve entonces como una pluralidad de individuos que interactúan con los intereses más unidos del Estado. En este sentido, la sociedad civil es como un canal que permite flujos y ajustes entre arriba y abajo.

Otro aspecto de la gradual expansión del capital, es la desaparición de los límites territoriales (o por lo menos la desestructuración del Estado–nación), y también de las subjetividades definidas dentro de ellos (ya es más difícil hablar de ser trabajador, ama de casa, estudiante). En este contexto, quizás lo que está pasando en los Estado–naciones como Bolivia constituye una parte de este proceso, en que la gradual reestructuración del Estado busca identificar otras identidades dentro de ello, por ejemplo de los pueblos indígenas y originarios, como mecanismos que podrían contribuir a desestructurar aún más el Estado–nación que conocemos.

Desde esta perspectiva, se puede reconsiderar la gobernanza (o gobernación o gubernamentalidad), especialmente su conceptualización como “gobierno en red”. Según autores como Navarro Gómez (2002), la noción de “gobernanza” se refiere a un nuevo proceso interactivo de decisiones y dependencias mutuas entre las instituciones políticas y la sociedad, que es distinto al gobierno tradicional con su relación jerárquica entre quien

gobierna y quienes son gobernados. Puesto de otro modo, gobernanza es un “nuevo esquema de cómo articular las decisiones” en una “nueva gestión pública”, lo que busca lograr el interés colectivo, en el marco de la globalización (Ibid.: 1). Por lo menos, esto es una especie de modelo ideal de gobernanza.

Ella identifica además, *dos* formas de gobernanza:

1. “Lo tradicional”, básicamente es cuando el Estado debe intervenir todavía para guiar la acción pública.
2. A diferencia, “el enfoque moderno” de gobernanza se aleja de la perspectiva anterior, y éste a su vez tiene dos opciones (según Peters 2000):
 - a) La versión negativa que resalta la capacidad de las fuerzas sociales para resistir las imposiciones y regulaciones de la administración estatal. Es decir, los ciudadanos saben mejor que el Estado, y se justifica su resistencia a las incursiones de la autoridad y la burocracia en su esfera.
 - b) La versión positiva, que asume que las redes, comunidades y otros recursos de la sociedad civil deben ser aprovechados por el Estado, y que se debe tener una coordinación eficaz dentro de cada sector de política. Esto define la llamada gobernanza en red de las ONG y otras organizaciones de la sociedad civil, con el capital social creado por ellos (Putnam y otros, 1993) que funciona como base para la participación política en áreas potencialmente complejas.

El último, la “gobernanza en red”, se relaciona en particular con un *Estado post-burocrático*, en que la descentralización de sus funciones ya se ha traspasado a micro-agencias dentro de las organizaciones tanto públicas como privadas, y la multiplicación de redes organizativas (foros, de ONG, representantes políticos locales, grupos de comunidad, etc.) con todas sus consecuencias para los esquemas de gobernanza. En Bolivia, es posible que los procesos de descentralización manejados por las elites también busquen dispersar cualquier posibilidad de confrontación, desde el nivel nacional (donde la COB o Central Obrera Boliviana podría predominar) hacia las instancias más regionales o municipales.

Aquí, quisiéramos mencionar algunos estudios adicionales sobre las nociones del gobierno o gobernanza “en red” de la sociedad civil, que nos exigen definir con más precisión lo que estamos observando con los movimientos sociales en los estudios en elaboración. Por ejemplo, por Annelise Riles (2001), en su libro *The network inside out* (La red al revés) define un tipo de gobierno en red. El libro en sí trata de redes de “mujeres en desarrollo” en la región pacífica, sobre todo las mujeres de la clase media. Pero plantea a nivel teórico que esta nueva forma de gobierno, por su nexos cercano con el mundo de la informática, en efecto reemplaza la “crítica izquierdista” anterior y sirve en la actualidad simplemente para crear flujos de información virtual dentro de una clase social, y su manejo y sistematización, o como una especie de lobby (un “grupo de presión” con sus propios intereses) pero *sin cambiar nada* en las maneras en que se logren las decisiones de poder en el mundo. Más bien se trata de una especie de “institucionalismo centrado en los actores nombrados” como socios en las políticas públicas.

Se nota que los planteamientos de Riles sobre “gobierno en red”, tiene mucho en común con algunos comentarios parecidos en torno a la “participación popular” de los años 80 y 90, que parece ser parte del mismo fenómeno. Si bien, en algunos casos, la participación popular ha ayudado a definir programas de gobierno, planes de desarrollo y la orientación del presupuesto municipal, en la mayoría de casos ésta ha sido simplemente instrumental, esto es un instrumento de validación de opciones políticas y burocráticas, la organización barata del trabajo social en las políticas públicas y de perfeccionamiento de los sistemas de escoger entre opciones previamente establecidas en el gasto público (cf. Restrepo 2004).

En este contexto, sentimos que los movimientos sociales de base que estamos estudiando, si bien son a veces formas de “gobernanza en red”, sin embargo son muy distintos a lo que señala Riles, aunque las redes de las elites también buscan penetrar y manejar sus niveles operacionales de una forma y otra. En este sentido, es como si estuviéramos hablando de *dos* niveles de “gobernanza en red”.

Otro aspecto de este fenómeno de gobierno en red, es el “nuevo localismo”. Esto incluye una amplia gama de posibilidades, desde el impulso a los gobiernos locales y liderazgos locales, al conocido Agenda 21 (en especial los planes estratégicos de ciudades), como consecuencia de los procesos de descentralización político-administrativo de los Estados-naciones. E incluye el planteamiento de Arturo Escobar (2002), que la “localidad” sea el nuevo sitio de desarrollo en vez de los centros capitalistas anteriores. A este nuevo nivel, llegamos a lo que podemos definir como las “redes de ciudadanos”, y a la llamada democracia comunitaria, que incluso constituyen redes más *anónimas* que las redes de gobernanza convencionales.

Con estas nuevas redes de ciudadanos, dejamos la participación representativa o delegativa de la democracia convencional anterior, y pasamos a lo que Bouventura de Sousa Santos (2004) llama “la democracia de alta intensidad” con sus inclusiones y participaciones múltiples. Además podría ser posible intentar medir a largo plazo una escala de la intensidad y eficacia de dicha participación (información, consulta, co-decisión, co-gestión, etc.) según los diferentes niveles de gobernanza y sus impactos en los procesos de gobierno y gestión.

En este contexto, el término “gestión” se acompleja. Se debe abandonar sus orígenes en los “management studies” de las universidades del norte, o en los estudios de esferas limitadas como la gestión pública o la gestión privada. Y en lugar de ello, se debe ampliar su alcance para incluir las dinámicas gestionales de una variedad de contextos construidos socio- y culturalmente (la gestión japonesa, indígena, etc.) y además, las interrelaciones entre sistemas de gestión en pugna (lo privado y lo público, lo indígena y lo criolla, etc.).

Los movimientos sociales en Bolivia 2000-2005

Ahora pasamos a considerar el proyecto anterior de mujeres en los movimientos sociales 2000-2003, a la luz del nuevo período de sistematización de los datos. En un periodo de cinco meses, examinamos varios movimientos sociales en Bolivia:

1. La guerra del agua 2000, en Cochabamba, en que el “boom” del movimiento ocurrió con la alza de precios de la compañía privatizada del agua (Bechtel). En el estudio, llamamos a

esta guerra un “conflicto social” en vez de un movimiento en sí, por el hecho de que el movimiento no era realmente enfocado en la cuestión de aguas y además los diferentes aliados no tuvieron una meta en común aparte de botar la compañía Bechtel fuera del país. Hasta ahora, no se ha resuelto la cuestión del acceso al agua en la ciudad de Cochabamba.

Pero, según los debates en estos días, también se puede apreciar este fenómeno en términos de un “capital simbólico” de ideas en torno al agua como recurso natural, y en contra de su privatización como un lema del movimiento anti-globalización a nivel mundial. Evidentemente, esta “causa” tendrá el poder de movilizar poblaciones coyunturalmente, luego desmovilizarlas y nuevamente removilizarlas en el marco anti- globalizador, hasta que se resuelve el problema del fondo: es decir la privatización de estos recursos naturales. Esto es lo que ha pasado en el caso del levantamiento en la ciudad de El Alto de La Paz nuevamente en 2004, esta vez para expulsar a la compañía privada francesa Aguas de Illimani, por el mismo problema de los altos costos de agua para los usuarios y el incumplimiento del servicio de agua en general.

2. El Bloqueo del año 2000 en el altiplano paceño, liderado por el Mallku Felipe Quispe. Esto culminó en una negociación chocante con el gobierno de General Banzer en torno a 70 demandas (que incluyen los famosos 1000 tractores), y la conformación poco tiempo después del partido MIP (Movimiento Indígena Pachacuti) liderado por Quispe. Según los comentarios, la negociación de las 70 demandas ha recibido el apoyo operativo de la ayuda internacional y de la ONG norteamericana Care Internacional.
3. La Guerra de la Coca (desde 1988, con altibajos), lo que examinamos principalmente en los Yungas de La Paz, aunque examinamos también la región más conflictiva de Chapare.
3. La Guerra contra el Impuestazo (en febrero de 2003), que fue una reacción en contra de un impuesto sobre salarios para cubrir el déficit fiscal, designado por el gobierno bajo las instrucciones del Fondo Monetario Internacional, FMI, lo que resultó en una desconfianza masiva de todos los sectores de la población y una movilización generalizada.
4. La Guerra de gas (octubre de 2003), lo que se ha removilizado en mayo y junio de 2005, y que podría ser el nudo de debate de las elecciones nacionales venideras en diciembre del presente año.
5. El Movimiento Sin Tierra, en general.
6. El Movimiento sindical, en general.
7. El Movimiento indígena, en general.

Concluimos en la primera etapa de la investigación que estos movimientos surgen en parte como una respuesta de la sociedad civil a las fallas administrativas y de gestión oficial, es decir en el contexto de la ausencia de gobierno del Estado. Aun así, estas respuestas toman la forma de demandas, a menudo subalternas, que no llegan a convertirse en propuestas viables. Los movimientos que logran conformar un instrumento o movimiento político, en lo general

tienen más capital político para tomar el poder en algún momento determinado, pero esto ocurrió sólo en el caso de los cocaleros, vía la conformación del partido MAS (Movimiento al Socialismo) bajo el liderazgo de Evo Morales, y en el caso de los aymaras del altiplano, con la conformación del partido MIP, liderado por Felipe Quispe.

Para tomar algunos ejemplos: La guerra del agua y la guerra de gas son respuestas a las políticas neoliberales de privatización de la gestión de los recursos naturales. La guerra de coca es una respuesta a las políticas nacionales e internacionales contra las drogas. El Movimiento sin Tierra es una respuesta a los procesos de colonización desde 52, e influencia más reciente de la ley INRA (No. 1715, 1996) y la demora en la distribución justa de tierras en el país. El Movimiento indígena en parte es una respuesta al respaldo internacional de Convenio 169 de la OIT (ratificado en Bolivia en 1991) pero en la ausencia de políticas públicas que respaldan esto a mayores niveles. Es decir, cada uno de estos movimientos tiene una línea base de origen, de donde surge.

En el proyecto, nos centramos en las formas de construcción de demandas y programas de estos movimientos, lo que contribuye a la construcción de un capital político. En la sistematización actual, tuvimos que expandir este marco anterior para considerar sus formas organizativas y también el acceso a otras formas de capital (simbólico, financiero, de recursos y bienes, social, etc.).

Las relaciones entre gobernanza y medio ambiente en Yungas

En el presente proyecto, consideramos las prácticas de estos movimientos en torno al medio ambiente y los recursos naturales dentro del marco del manejo de un capital de recursos y bienes.

En el contexto de los Yungas, predomina una organización sindical cuyo discurso es netamente de movimiento campesino; consideraremos por qué, no obstante estar en boga dentro y fuera del país, y el hecho de que en términos objetivos los yungueños no serían menos “indígenas” que los habitantes de Challapata u otras regiones andinas, la retórica del movimiento indígena no ha sido adoptado aquí.

Hay un aspecto de género también, puesto que las mujeres detentan un mayor poder económico y autonomía de acción que lo que se observa en otras partes del país. Analizamos esto desde el punto de vista de la tenencia de la tierra (donde hay herencia partible y las mujeres heredan tierras con derecho propio), la división de trabajo y la remuneración, enfatizando la demanda elevada de mano de obra femenina en la cosecha de coca y su salario (jornal). Relacionamos esto con nuevas técnicas, en particular el riego, que han elevado la productividad de los cocaleros. Luego tratamos las expresiones políticas de la presencia femenina en el consejo municipal y en las federaciones campesinas.

También consideramos el uso creciente de agroquímicos en el cultivo de coca. A veces los movimientos sociales tienen poco sentido ecológico. Existen los discursos y acciones actuales de las OECA (Organizaciones Económicas Campesinas) a favor de la introducción de productos ecológicos, pero sólo con los productos agrícolas destinados a la exportación. En el Chapare la situación es igual: se critica el uso de agroquímicos en la producción de la coca, o

las acciones de UMOPAR, pero no en la producción “alternativa” de cultivos como el palmito, aunque de hecho exigen niveles elevados de fertilizantes y pesticidas para tener un rendimiento adecuado.

Finalmente, consideramos la quema (o chaqueo) anual del bosque. Aquí se debe considerar los incendios en el campo penal, y la relación con la educación ambiental en la región.

Las relaciones entre gobernanza y medio ambiente en el altiplano de Challapata

En el contexto del altiplano, en la jurisdicción territorial del actual municipio de Challapata, predomina una organización originaria sobreimpuesta con una organización sindical (y además con una intromisión partidaria). Aquí consideramos las relaciones entre los patrones de gobernanza, los recursos naturales, el territorio vivido y el medio ambiente, en torno a la organización actual de una empresa comunal. Examinamos los debates entre los productores en torno al medio ambiente (rural-urbano), y la introducción gradual de productos ecológicos (con planes de uso de suelos y un nuevo ordenamiento territorial). Examinamos también la relación entre el movimiento indígena y la producción, vía la conformación de una organización comunal en que existe cierta intromisión del partido político MAS.

El municipio de Challapata cuenta con una población de 24,370 personas, según el censo de 2001 (INE 2003) de las cuales la mayoría son mujeres (50.9%); se categoriza como una ciudad intermedia. Está compuesto por la ciudad del mismo nombre y una serie de distritos municipales, que generalmente son transformaciones administrativas de los cantones del pasado. Como la mayor parte de las poblaciones de estos distritos son aymara y quechua hablantes, la gran mayoría se han transformado en los últimos años en distritos municipales indígenas o DMI. Éstos incluyen los distritos municipales indígenas de K’ulta, Qaqachaka, Norte de Condo y Cruce Aguas Calientes. Incluimos en el estudio también el distrito o cantón de Andamarca que todavía no ha procesado su transformación en un distrito municipal indígena y, en las circunstancias actuales, es menos probable que ellos van a poder tramitarlo con éxito.

La mayor parte del municipio abarca dos ecosistemas: la puna alta (4200 a 4800msnm) y baja (3800 a 4800msnm) y, de menos extensión territorial, las cabeceras de valles o *taypirana* (entre 3600 a 3800msnm). En el pasado reciente, la punta alta ha sido la zona de orientación productiva hacia la crianza de camélido y ovino, complementada con la producción de tubérculos amargos y granos forrajeros a los niveles más bajos. Las cabeceras de valles, y también algunos microclimas de la región, se caracterizan por la producción agrícola de tubérculos, cereales forrajeros, grano, trigo de valle, maíz y hortalizas, conjuntamente con la crianza de ganado ovino, camélido, bovino y capirino.

Nuestro enfoque principal fue la conformación actual de una organización matriz de los productores de todos estos distritos, con el objetivo de superar los problemas en la región de la producción en general, y sobre todo de la comercialización y eventualmente la exportación de sus productos. Estos productores producen textiles y artesanía en general, papa y haba en mayor cantidad, y quinua y maíz en menor grado, y algunos de ellos son lecheros.

DMI	Ayllu	Hab.	Comunidad	Fiestas	Ferías	Organización
K'ulta	Qawalli, Araya, Marka K'ulta.	11,800	Cruce de K'ulta, Karimayu.	1 y 2 enero: El Niño. 8 y 9 septiembre, Guadalupe. 13 y 14 septiembre: Exaltación. 3,4,5 diciembre: Santa Bárbara (su santa patrona).	Anualmente tiene una feria de camélidos donde sirven platos típicos, acompañado por un concurso autóctono y artesanías. Cada sábado tiene una feria en Cruce de K'ulta.	Tani Tani. Aptec. Acatacso. Sawuña. Aptac. Estas organizaciones abarcan 40 familias.
Aguas calientes	Qawalli, Ilavi, Sullka	1,200	Chiri tambo, Ucuri, Aguas Calientes.	Carnaval, Corpus, 27 noviembre.	No tiene feria.	OTB
Norte Condo	Sullkayana	2,800	Churacani y 5 estancias, Atanipampa, Machoghora.	2 febrero (Candelaria), 3 mayo, 5 diciembre.	No tiene	No tiene.
Qaqachaka	Araya, Marka Qaqachaka.	4,500	Livichuco, Qaqachaka, Qallampata	1 y 2 enero: El Niño. 3 de mayo, Tata Quri: santo patrón. 10 diciembre: Concepción.		APSU. Villa Esperanza, AQPC: Asociación Qaqachaka de Productores Camélidos, etc.
Andamarca	Andamarca		Querezana arriba.			Programa de alfabetización de UNICEF.
Salinas	Yaretani		Chalhua-Salinas			Red deptal. Wiñay.
Challapata	Yanaque, Chungara		Qala Qala.			Villa Esperanza.

Estas demandas de los productores de Challapata, se debe ubicar en el contexto nacional de patrones territoriales y productivos, el empleo y los mercados, donde prevalecen estos esquemas de organización laboral. Según García Linera (2002), existen 450,000 unidades productivas agrarias de este tipo familiar, manejadas por un total de aproximadamente 3 millones de personas en la mitad del territorio boliviano. A diferencia, sólo 64,000 personas en Bolivia (o el 20% de la población laboral) son integradas plenamente al mercado. En términos territoriales, 22 millones hectáreas del territorio están bajo la gestión campesina, comunal y nómada, y sólo 23 millones hectáreas están potencialmente bajo el mercado. Éste es el reto económico que Bolivia debe resolver actualmente.

El municipio de Chulumani igualmente fue sujetado al proceso administrativo de distritación, pero esto se quedó en el papel y jamás tuvo influencia práctica en la gestión municipal; hasta 2005, no existe Sub Alcaldía alguna. Aunque casi la totalidad de las unidades productivas locales son del tipo familiar, sin embargo están exitosamente integradas al mercado a través de un producto – la coca – que goza de ventajas comparativas particulares, si bien durante los últimos veinte años también ha sufrido desventajas políticas específicas. Dado que la región no presenta el perfil de pobreza absoluta que se observa en otros lugares rurales, hay poca

presencia de ONGs, y hasta la política municipal representa una presa menos interesante en comparación con los ingresos que se puede obtener en la producción y comercio de la coca, y en menor grado otros productos como el café. Este estudio de caso demuestra que el ser productores campesinos que manejan un producto andino, no significa por sí la exclusión del mercado ni la incapacidad de realizar un desarrollo local autónomo, sin depender de subsidios o la cooperación externa; la cuestión es que hasta qué punto se puede repetir este proceso en otras regiones y con otros productos que no poseen las peculiaridades de la coca.

A pesar de estas diferencias, como transversal en cada estudio de caso examinamos la relación entre la biodiversidad y tres campos de derechos: los derechos indígenas, los derechos ecológicos y el derecho agrario. Es así que, en ambas regiones del proyecto, identificamos la cuestión de mercados, el género, las políticas dirigidas a los pueblos indígenas (¿son constructivas o no?) y las políticas públicas. Agregado a ellos, buscamos articular el nivel teórico vía el estudio de los diferentes capitales en juego.

PARTE I
ESTUDIO YUNGAS-CHULUMANI

por

Alison Spedding P. y Nelson Aguilar

CAPÍTULO 1 EL DISCURSO DEL MOVIMIENTO CAMPESINO

Con referencia a los movimientos sociales locales, uno de los contrastes fundamentales entre Challapata y Yungas es que, mientras en el primer lugar el movimiento local se define como indígena, en los Yungas se trata de un movimiento campesino. En primer lugar, esto es una diferencia discursiva, ya que objetivamente la población mayoritaria de ambos municipios es compuesto por campesinos/as, en términos económicos. Se podría decir que la población rural de Challapata es más ‘tradicional’ según indicios culturales como el estilo de vestimenta, prácticas rituales y el grado de monolingüismo en idiomas nativos, pero el cultivo de la coca, eje identitario para los chulumaneños, es indudablemente tradicional (y hasta reconocido como tal en la ley nacional), y los orígenes históricos de los pobladores yungueños no son menos ‘indígenas’ que los de los challapateños. Las referencias a entidades históricas prehispánicas son un elemento importante en el discurso del movimiento indígena de hoy, pero como fenómeno social este discurso es muy reciente. Sus inicios, como se indicó en el Capítulo 1 de la primera parte de este Informe, se ubican en la década de los 1980s, y ha sido fuertemente influenciado por corrientes internacionales contemporáneas referente a ‘pueblos indígenas’. Entonces, no obstante sus tintes arcaizantes, es un fenómeno moderno, e incluso, como parte de la ‘política de identidad’, se podría decir que es posmoderno.

Es así que el marco discursivo del movimiento campesino proviene del sindicalismo agrario, siendo el sindicalismo en general un fenómeno más bien típico de la modernidad clásica, y parte de la ‘política clasista’, considerado más bien como obsoleto o en decadencia desde el punto de vista del pensamiento posmoderno. Aparece cierta contradicción entre el nivel más elevado de modernización en la vida cotidiana en las comunidades de Yungas,¹ comparada por ejemplo con Qaqachaka o K’ulta, y la adherencia de los yungueños a un marco discursivo y política supuestamente más atrasado.

La clasificación de los hechos sociales como más o menos modernos o posmodernos es una preocupación de intelectuales y analistas, no de los propios actores sociales. La divergencia discursiva entre movimientos regionales en Bolivia ha conducido a varios autores nacionales (como por ejemplo Patzi 1999) a asumir ‘indígena’ y ‘campesino’ como términos mutuamente exclusivos, como si no fuera posible ser ambos a la vez. Hasta la ley nacional adopta esta exclusión mutua, en la Ley de Participación Popular (LPP), al exigir a las OTBs rurales escoger entre identificarse como ‘comunidad campesina’ o como ‘pueblo indígena’. Todas las OTBs rurales en Chulumani, con una excepción, escogieron llamarse ‘comunidades campesinas’.² Consideramos que las razones para asumir uno u otro molde discursivo corresponde a factores de contexto y de coyuntura, y en el fondo son pragmáticas. A veces

¹ Limitándonos al nivel tecnológico, casi todas las comunidades del municipio de Chulumani cuentan con suministro de luz eléctrica, y el ‘artefacto’ doméstico de moda entre los y las cocaleros es un reproductor de DVDs, para poder mirar películas en su televisor después de la jornada de trabajo en los cocales.

² La excepción fue la Junta de Vecinos del pueblo colonial de Ocobaya. Por su población reducida, no cuenta oficialmente como ‘urbano’ (para eso se requiere un mínimo de 2.000 habitantes), pero los vecinos quisieron insistir en su estatus diferenciado frente a los campesinos, y por tanto optaron para la denominación de ‘pueblo indígena’ porque incluía la palabra indispensable de *pueblo* en vez de *comunidad*. Ver Spedding y Colque (s.f.) para detalles sobre el proceso de implantación de estas disposiciones de la LPP en Chulumani.

pueden basarse en equivocaciones, como los rumores que corrían en algunas regiones alrededor de 1994, que al declararse ‘pueblo indígena’ bajo la LPP, ya no se iba a pagar impuestos. Otras veces responden a beneficios concretos, por ejemplo la presencia de ONGs u otras entidades interesadas en promocionar, es decir financiar, las actividades de ‘pueblos indígenas’, y cuya generosidad es estimulada cuando sus clientes potenciales hacen énfasis en su identidad como tal y se presentan con vestimenta y costumbres apropiadamente ‘tradicionales’ y folklóricas. Cuando los interlocutores no se muestran impresionados por discursos que hacen hincapié en la cultura originaria y la tradición, se busca otros marcos más efectivos, como argumentos económicos o la apelación a la democracia universalista.

Las funciones de las organizaciones comunales dependen de, entre otras cosas, el contexto ecológico y la naturaleza del sistema productivo, y su ejercicio práctico no es mejorado o empeorado en sí por los nombres que llevan o la posición ideológica de sus dirigentes cupulares. Es importante recordar que lo que dicen los y las informantes sobre su situación, y sus explicaciones de la misma, no son la explicación estructural de fondo, sino uno de los elementos que tiene que ser explicados e integrados en esa explicación estructural, que incluye causas que no figuran en los discursos, sea – entre otras cosas - porque se les da por sentadas, se les quiere ocultar por motivos de estrategia política, o no se les comprende de manera coherente. Factores externos, como la LPP en la actualidad o la promoción gubernamental de los sindicatos agrarios a partir de 1953, pueden influir mucho, pero no tienen un rol determinante. Estos dos factores, dado que proceden de leyes nacionales, han estado presente tanto en Challapata como en Chulumani, pero su implementación e impacto ha sido totalmente distintos en las dos regiones, debido a interacciones muy complejas entre estos marcos nacionales y la trayectoria histórica, la producción local, la ecología y la integración con el mercado extra regional para los bienes y servicios (mano de obra) local. En lo que sigue, intentaremos describir algunos de estas interacciones en Chulumani. Este capítulo, después de repasar la trayectoria y contexto general del sindicalismo agrario en Bolivia, comenta los temas sobresalientes del discurso del movimiento campesino en Yungas.

Sindicalismo agrario y política campesina andina

El sindicalismo agrario en Bolivia se inició como un movimiento independiente centrado en las haciendas de los valles de Cochabamba (Gordillo 2000:42), para ser adoptado desde 1952 por parte del gobierno revolucionario del MNR como modelo general de organización rural, el llamado ‘sindicalismo paraestatal’ (Rivera 1986:83-98). Es cierto que, durante la década de los 1960 y hasta entrada la de los 1970, se buscaba ‘un completo control gubernamental del movimiento sindical’ (op.cit.: 97), a partir de la ruptura del Pacto Militar Campesino simbolizada por la Masacre del Valle (Tolata, Cochabamba, 29 de enero 1974) surgió el sindicalismo campesino independiente que dio lugar a la fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB, ‘la Confe’) en 1979. No obstante diversas conflictos faccionales que han conducido, a veces, a la existencia de dos directivas paralelas, esta organización ha persistido hasta la fecha, y su influencia nacional no ha sido socavada de manera significativa por la emergencia de entidades ‘indígenas’ u ‘originarias’ como Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Una de las principales corrientes fundadores del movimiento de ‘reconstitución de los ayllus’ expresado en CONAMAQ y organizaciones similares, se originó en una investigación llevado

a cabo por miembros del Taller de Historia Oral Aymara (THOA) en el Norte de Potosí, que concluyó que el sindicalismo campesino era sujeto a ‘la corrupción y la manipulación’ y mostraba una ‘falta de representatividad y control social’ (Rivera y equipo THOA 1992:150. 166), habiendo sido impuesto desde arriba y por parte de instituciones externas a la región y llegando incluso a representar una política intencional de ‘la destrucción del sistema de autoridades tradicionales’ (op.cit.:166). Esta conclusión, que puede ser válida para la región en cuestión, donde la misma Rivera había escrito que, entre 1952 y 1964, predominaba ‘una modalidad particularmente dependiente y manipulable del sindicalismo agrario’ (Rivera 1986:98), luego fue adoptado como una consigna ideológica generalizable a todo el territorio boliviano. Esto ignora que hay regiones, como el Valle Alto de Cochabamba, donde el sindicalismo fue espontáneo y antecedió a su adopción por parte del oficialismo, y otras regiones donde los campesinos decidieron voluntariamente cambiar sus autoridades tradicionales por sindicales. En muchos casos, esto representaba un cambio de nombre más no de funciones, con fines pragmáticos, como hacer representaciones más efectivas ante entidades gubernamentales para conseguir una escuela o un camino. Es de notar que hay lugares donde, ahora, se ha efectuado otro cambio de nombre a ‘lo originario’ – el Secretario de Actas se convierte en Qillqa Mallku, y así sucesivamente – sin operar cambios estructurales ni funcionales, y otra vez en búsqueda de ventajas pragmáticas como el apoyo de ONGs que están a favor de organizaciones ‘indígenas’.

La situación norpotosina – las autoridades tradicionales persistieron como una estructura paralela al sindicalismo, que fue una estructura cupular copado por personas vinculadas a la política nacional antes que a la dinámica interna de las comunidades campesinas – no es, por tanto, representativo. Tampoco debe ser atribuido simplemente a la poca penetración de la hacienda en la región y la consiguiente persistencia de los ayllus. Por supuesto, en regiones mayormente o enteramente dominadas por la hacienda, el sindicalismo era la única opción de organización campesina, además que en estos casos los títulos de autoridades originarias como *jilaqata* había sido co optadas por la organización hacendal y por tanto, desacreditados. Pero hay casos de comunidades originarias que decidieron transformarse en sindicatos sin que haya un proceso de imposición de líderes postizos o una marginación de las autoridades tradicionales sin su reemplazo directo. Consideramos que el grado de marginación y/o ‘dependencia y manipulación’ de las organizaciones campesinas (sean éstas sindicatos o autoridades tradicionales) depende más bien del grado de aislamiento o integración económica y social de las comunidades locales y regionales con la sociedad nacional. Este tema será retomado en las Conclusiones generales.

Sin embargo, la ecuación ‘comunidad originaria – autoridades tradicionales’ versus ‘comunidad de ex hacienda – sindicato agrario’ se vincula fácilmente con una serie de dicotomías, como ‘resistencia al colonialismo’ versus ‘sumisión al orden colonial’, y ‘economía de la reciprocidad’ versus ‘economía de mercado’, donde el primer término de cada uno se asocia con ‘indio’ – hoy en día, ‘indígena’ – y el segundo, con ‘misti/’q’ara/occidental’. Desde el punto de lo políticamente correcto de hoy, además, el primer término de cada oposición es Bueno y el segundo es Malo.

Uno de los aspectos pregonados como fundamental del orden político ‘andino’ (y opuesto al orden político ‘liberal’) es la rotación de los puestos de dirigencia. Al nivel de la comunidad

local o sindicato de base, esto significa que se espera que cada hombre adulto va pasar por los cargos sindicales y llegar a ser Secretario General (o su equivalente) una vez en el curso de su vida. En este aspecto, organizaciones indígenas y sindicales no se diferencian. Pero es de notar que esta rotación es más evidente y generalizada al nivel de las organizaciones de base, donde el dirigente sólo tiene que ocuparse de actividades rutinarias (como organizar los trabajos comunales que se realiza cada año en la manutención de la infraestructura comunal – caminos, la escuela, aguas potables, etc.) dentro de un radio espacial y social que ya conoce de antemano. Aún así, la efectividad real de gestión fluctúa de año en año según la capacidad y dedicación que la persona a quien le ‘toca’ asumir el cargo. En tanto que se va ascendiendo los niveles de organización supracomunal, hasta el nivel provincial, luego departamental y nacional, y la amplitud y complejidad de los temas a tratar crecen, se requiere mayores conocimientos y habilidades, no poseídas por cualquier persona; y se nota que la ‘rotación’ se reduce: los cargos circulan entre un grupo reducido de dirigentes, quienes pueden mantenerse en el cargo para más que una gestión. Las exigencias prácticas se imponen por encima de algún principio ideal de que se debe entregar el cargo a una persona distinta en cada gestión.

De hecho, lo que se sabe sobre la organización política andina originaria sugiere que los cargos eran por lo general hereditarios y vitalicios. Los efectos combinados del desgaste biológico de los linajes de caciques ‘de sangre y el desgaste político debido a su difícil rol de bisagra entre la administración colonial y los sujetos colonizados, condujeron este sistema a una situación de crisis generalizada en el siglo XVIII. Las autoridades ‘legítimas’ eran sustituidas por caciques ‘interinas’ – cualquier persona dispuesta a aceptar el nombramiento y tratar de hacer cumplir los deberes fiscales y otros – o se eliminó el cargo y sus funciones eran asumidas por autoridades estatales como los corregidores. Donde persistieron los cargos de autoridades originarias, su jurisdicción ya era limitada y atomizada; desapareció todo rasgo de autoridades de nivel regional que coordinaron grupos de autoridades locales de rango inferior.

Es en este contexto, en la segunda mitad del siglo XIX, que parece haberse instituido el sistema ahora considerado como esencialmente ‘andino’, de gestiones de corto tiempo (uno a dos años) que rotan dentro del grupo. No es casual que este estado de fragmentación, combinado con un mayor grado de ‘democracia’, coincida con la época de mayor debilidad de las comunidades frente al embiste de las haciendas. También coincide con la marginación mercantil de la producción comunaria, debido a las políticas de libre importación de mercancías y el acaparamiento del mercado interno para productos locales por parte de las haciendas. Esto obligó a un repliegue sobre si mismos, hacia la producción para el autoconsumo y las formas de intercambio no mercantiles de bienes y mano de obra que se suele reunir bajo el título de ‘reciprocidad’. Aquí encontramos los rasgos básicos del ‘ayllu’, aparentemente atemporal pero en realidad ubicado en la época 1880-1930, que es presentado como fundamento de la sociedad andina en autores indigenistas actuales como Fernando Untoja o Félix Patzi.

Cuando esta situación empezó a revertirse, a partir de los años 1930, su soporte organizativo más efectiva fue el sindicalismo agrario. Durante casi tres décadas, fue co optado, manejado y fomentado por el Estado.³ Este apoyo facilitó la construcción de niveles de co ordinación

³ Es interesante comparar esto con lo que pasó en el Perú con la Reforma Agraria del gobierno de Velasco a fines de los años 1960. También fue precedido por diversos intentos espontáneos de organización sindical

supralocales, devolviendo una capacidad política a las poblaciones rurales que se había perdido, en realidad, probablemente ya en el curso del siglo XVII con el eclipse de los linajes cacicales de mayor jerarquía. Después de 1979, el Estado perdió el control del aparato que había ayudado a construir, y se inició el proceso político del sindicalismo independiente de filiación katarista, un proceso que por principios del siglo XXI ha dado lugar a que un partido (el MAS) nacido del sindicalismo agrario, sea la segunda o primera fuerza política y electoral a nivel nacional.

Aunque su nombre viene del movimiento obrero, el sindicalismo agrario tiene su fundamento en la estructura de la comunidad campesina (llámese así, o 'ayllu', la organización es básicamente la misma). Los 'afiliados', aunque aparecen en lista con nombres individuales, generalmente los de los varones padres y maridos, 'jefes de familia', no son individuos sino unidades domésticas, poseedores de tierras en la comunidad. Es por este motivo que se dice que se ejerce cargos y cumple con deberes 'por el terreno'. Por tanto, la afiliación es, de hecho, una cuestión de la posición de clase. También es un hecho que, por conocidas razones históricas, el campesinado en las regiones andinas de Bolivia es compuesta por gente clasificada culturalmente como 'indios' o 'indígenas', y vista como herederos y portadores de las tradiciones prehispánicas.

Durante siglos, ser 'indio' (o 'de casta tributaria', como se decía en los Padrones de los Yungas en el siglo XIX) era ser miembro de un estamento. Cualquier persona que asumió el estatus social de miembro de una comunidad rural (poseedor de tierras y residente en la misma) o colono en una hacienda, era por definición miembro de este estamento; por tanto, en los mencionados Padrones, sólo se menciona su pertenencia estamental si no era de 'casta tributaria'. Al permanecer en esta posición, terminaron por adoptar los rasgos culturales correspondientes (idioma nativo, cierto estilo de vestimenta, etc.) aunque no eran de descendencia indígena; los rasgos somáticos del campesinado de algunas regiones, como los valles de Inquisivi (ojos verdes, cabello trigueño, etc.) señalan que en algunas partes este proceso era bastante frecuente. Sólo después de 1971 se dejó de registrar el estamento – 'indígena', 'mestizo' o 'blanco' – en los partidos de nacimiento de cada persona.

El derrumbamiento práctico de las barreras estamentales ha tardado mucho más y todavía no está completo, aunque en la última década (1995-2005) ha avanzado bastante. Pero las imágenes estamentales de tan larga data siguen arraigados con mucha fuerza en los imaginarios y en los discursos, hasta tal punto que son un eje que organiza gran parte de los debates políticos e intelectuales (sobre todo en ciencias sociales) en Bolivia hoy. El MNR, durante su época revolucionaria (1952-1964) trató de atacar estos imaginarios proclamando que todos ya eran iguales porque pertenecían a un estamento único, el de los 'mestizos'. El efecto de esto es notable aún en las encuestas realizados hacia fines de los años 1970 para el estudio publicado por Albó, Greaves y Sandoval (1983), donde la gran mayoría se identificó

entre los campesinos de las haciendas. Pero mientras en Bolivia bajo el MNR, la formación de un sindicato era requisito oficial para la reforma de la hacienda (es decir, para librarse del patron y acceder legalmente a la tierra), en el Perú era requisito para acceder a la intervención legal de la hacienda, la *disolución* de cualquier tipo de sindicato campesino que hubiese. Si se busca obstaculizar la formación de un movimiento campesino con autonomía política y posibilidades de cuestionar la hegemonía política en el país, la decisión peruana era evidentemente más acertada.

como ‘mestizo’ (aunque los autores consideran que más bien eran ‘aymaras’). Pero la categoría de ‘mestizo’ siempre fue inestable, sospechoso de deslizar hacia uno u otro extremo, es decir que al fin deberían integrarse o con los ‘indígenas’ o con los ‘blancos’. Hoy en día ha entrado en desacredito y se considera, y hasta se exige a través de una pregunta en el censo, que uno debe declarar sí o no se considera parte de un grupo ‘indígena’. El resultado, como es sabido, es que en 2001 más que la mitad de la población boliviana se declaró ‘indígena’. Pero el hecho de decir esto al ser confrontado con una pregunta explícita (y en cierta medida, forzada) no quiere decir que ésta es la autoidentificación que se maneja habitualmente o de preferencia en otros ámbitos de la vida social. Esto es el caso en Sud Yungas. Ante el Censo, consentían en identificarse como ‘aymaras’, y es cierto que hablan ese idioma. Pero su identificación corriente, y la que domina su discurso político, es ‘cocalero’ y ‘campesino’ – etiquetas de clase y de especialización económica.

El discurso sindical en Yungas: tierra y territorio

El sindicalismo agrario, como movimiento, se concentró en temas relacionados con la ciudadanía política, vista como conquista fundamental para luego acceder a otras, como por ejemplo una mejor participación económica. Los sindicatos de base pueden intervenir en mayor o menor grado en la producción – por ejemplo, determinando la rotación de espacios de cultivo – pero esto depende del contexto ecológico local, y donde ocurre no suele ir más allá que el nivel de base.

Más importante, y presente en todos los niveles, son las cuestiones jurídicas de posesión de la tierra. Los sindicatos de base dirimen querellas sobre traspaso de linderos, usurpación de tierras, herencias y transferencias de tierra, y los niveles supralocales intervienen cuando la querella sobrepasa las capacidades de negociación de los dirigentes de base o involucra personas de más de una comunidad. La dirigencia nacional interpela al gobierno referente a las leyes nacionales sobre la tenencia de la tierra, como ocurrió (aunque con poco éxito) en las negociaciones de la Ley INRA en 1996. Las dirigencias a nivel provincial negocian con otros sectores importantes para la economía campesina regional, como los transportistas, por ejemplo referente a los montos de fletes y pasajes, o cuáles empresas o sindicatos de transporte puedan hacer servicio en determinadas rutas.

En los ampliados campesinos, el tema de la tierra suele denominarse ‘tierra y territorio’. La expresión ‘territorio’ tiene una incidencia discursiva que no es sustentada con una base conceptual sólida, sino envuelta en sentimentalismo y misticismo romántico que no contribuye a aclarar los problemas reales de la tenencia y uso de la tierra. Un pensador activo del movimiento nacionalista aymara lo expresa así:

“...el territorio para los hombres y mujeres del mundo indígena es la vida ritualizada, sagrada, concreta. Es el espacio de reproducción de la memoria colectiva y política además de lo biológico y cultural. El territorio es el recorrido genealógico de un pueblo. Es el espacio del habitat cosmológico. Desde y con el territorio se explica el orden del mundo y el orden o conflicto de la vida social. Por eso queda en la memoria y por eso se pelea porque es parte de la vida vivida y porque además será el lugar en donde van a vivir los hijos e hijas y sus hijos e hijas” (Mamani Ramírez 2005: 54).

Otros temas discursivos caros a los ideólogos del indigenismo actual encuentran poco eco en los espacios del sindicalismo yungueño. La rotación de los cargos es una práctica que se sigue (o se descarta) en los hechos, sin elaboración explícita, y la palabra ‘reciprocidad’ como principio económico jamás se escucha, sino se habla de temas económicos concretos (ver el resto de este capítulo). Se podría esperar que, como agricultores que (a diferencia de un intelectual urbano) tienen contacto diario con la tierra, sus propuestas al respecto también serían más concretas. Pero la comisión de Tierra, Territorio y Desarrollo Rural, en el Congreso de la Federación de Sud Yungas del 9-10 de julio de 2005, introdujo sus conclusiones con un preámbulo sobre el paraíso prehispánico donde la gente vivió 120 años, las plantas 500 años y ‘animales y lagartos’ 150 años, hasta que gente llegó de otro continente y ‘se hicieron llamar patrones’ (nótese la denominación de clase, no se les llamó ‘españoles’ ni ‘blancos’). De la Conquista, pasó directamente al ‘9 de abril 1952’, cuando la tierra ‘se convirtió en un botín político’ y mencionó la Ley INRA de 1996 y el Convenio 169 de la OIT, sin mayores indicaciones (aunque se suele ver la primera como negativo y la segunda como positiva desde el punto de vista campesino/indígena), para desembocar en la conclusión específica de rechazar cualquier tipo de saneamiento de tierras (dispuesto por la Ley INRA) realizado por empresas aprobadas por el Estado y no aprobado por la Federación.

Se pidió al representante departamental de la CSUTCB una aclaración sobre los diferentes tipos de saneamiento. Dijo que el anterior Ejecutivo de la misma había aceptado un saneamiento interno que era ‘solo tierra, no territorio’ pero ahora lo habían rechazado y demandaban la derogación de la Ley INRA. ‘Hay que hacer una revolución agraria, la tierra debe ser propiedad de todos, mancomunada’. Esto va totalmente en contra de la tenencia de la tierra en Yungas, que es y siempre ha sido parcelaria (ver Capítulo 3), pero no obstante, fue aprobado por el representante de la Comisión, que preguntó a la sala si era justo que una persona tenga 50 Ha y los demás, solo 1 o 2 Ha. Todos y todas gritaron “¡No!” pero nadie sugirió qué se debería hacer frente a esta situación. Puede ser entendido como una referencia implícita a los ex hacendados y sus descendientes, las únicas personas en la región que puedan detener 50 Ha o más, pero estas tierras generalmente no son cultivables, incluso su detención resulta favorable para la ecología porque son montes, y en los casos – cierto, provocados por la expectativa de un pronto saneamiento estatal de los títulos de tierra – cuando han vuelto recientemente con intenciones de hacer valer sus derechos, los sindicatos campesinos se han demostrado enteramente capaces de rebatir sus pretensiones. Los gritos serían la expresión, otra vez, de la posición de clase (fuera terratenientes). Por tanto, no correspondía mencionar los problemas reales de tenencia de tierra, que ocurren entre campesinos – como, por ejemplo, qué se debe hacer referente a la propiedad/posesión de los espacios de ‘uso común’ que existen en algunas ex haciendas y han sido ocupados, con aval sindical, para el cultivo de coca.

En la práctica, cuando se toca este tema la propuesta es de realizar mediciones topográficas de los lugares ocupados con fines de parcelarlos, y no se cumple porque no hay un acuerdo para financiar el contrato de un topógrafo. El acuerdo expresado con la idea de una propiedad ‘mancomunada’ habría sido entendido en el sentido de que la comunidad (el sindicato) debería ser consultado sobre ventas de tierras, sobre todo a personas no campesinas, y exigir el cumplimiento con los deberes sindicales (en persona o en dinero) a cambio de la posesión de la tierra – un control que es más estricto en algunas comunidades que en otras, y

particularmente débil en comunidades originarias (ver el caso de Cuchumpaya en el Capítulo 3).

En todo caso, no hay una elaboración del significado del ‘territorio’ y en qué se diferencia de ‘tierra’. Es difícil culpar las organizaciones campesinas de la provincia de esta deficiencia, ya que ni su organización matriz ni los guías ideológicos del movimiento aclaran este punto. En tanto que hay algo concreto al respecto, ‘tierra’ correspondería sólo al derecho del suelo (definido hasta 30 cms de profundidad, o sea la capa agrícola) y ‘territorio’ incluiría todos los demás derechos, en particular a los recursos naturales renovables y no renovables que se encuentran en el lugar, que según las leyes vigentes son sujetos a diferentes tipos de concesiones. Incluirlos todos en un título único daría lugar a una especie de autonomía política sobre el espacio local, que sería el ‘territorio’. Pero no existen recursos no renovables significativos en los Yungas, y el tema de recursos naturales no ha surgido en el discurso del movimiento campesino de la región, excepto como parte de consignas nacionales de tipo general, como durante la ‘Guerra del Gas’ en octubre 2003.

La lucha central: la clase campesina en la economía cocalera

Rivera (1986:128) cita ‘la utopía de los “precios justos”, de un intercambio equivalente entre productos agrícolas e industriales’ como un componente de la ideología del movimiento campesino pos 1952 y que surge también en el Manifiesto de Tiawanaku (1973), documento fundador del katarismo. Las políticas nacionales, globalmente, no suelen ser favorables a la producción campesina. Prefieren concentrarse en la agricultura empresarial, vista como el modelo apropiado para conseguir el desarrollo económico. La agricultura campesina es vista como un sector retrógrado que, en tanto merezca atención, es en el marco de ‘alivio a la pobreza’ o ‘seguridad alimentaria’ (suponiendo que los y las campesinos/as están al borde de la inanición, o no saben conseguir una dieta adecuada sin recibir instrucción desde afuera). Incluso los proyectos de estos tipos suelen ser dejados a ONGs y financiados por la co operación internacional más que el gobierno nacional.

Las regiones cocaleras han recibido una atención particular bajo el nombre de ‘desarrollo alternativo’ (a partir de los años 1980; desde los 1960, fue llamado ‘sustitución de cultivos’). El objetivo es desalentar, y desde los 1980 erradicar, los cultivos de coca y reemplazarlos con otros productos. Estos proyectos responden a la presión política internacional de la ‘lucha contra el narcotráfico’, no a los intereses de los y las productores de coca, y han tenido poco éxito (nulo, en el caso de los Yungas). Aparte de que los productos ‘alternativos’ no necesariamente son aptos para la ecología local, y sobre todo, no suelen ser aptos en términos de insumos y organización del trabajo para la producción campesina,⁴ una crítica generalizada es que se limitan a la producción y no fomentan mercados accesibles y rentables para los nuevos productos.

La cuestión del mercado es un problema general para la producción campesina. Tiene raíces estructurales que no se originan en las maldades atribuidas al ‘modelo neoliberal’ pos-1985 (como veremos, este modelo no ha sido totalmente negativo para el campesinado, al menos en el caso de los cocaleros). La definición misma de ‘campesino’ se basa en ser miembro de un

⁴ Ver Spedding (2004) para estudios de caso detallados sobre productos ‘alternativos’, en particular en el Chapare donde han sido promovidos intensamente, que demuestran las razones para su fracaso en comparación con la coca.

grupo de productores agropecuarios organizados en base a la economía doméstica (predominio de la mano de obra doméstica e impaga) que, sobre todo, ocupan una posición subordinada con referencia a otros grupos sociales que no participan directamente en la producción agraria. Estos grupos controlan los mercados donde los y las campesinos/as venden sus productos, y apropian el valor agregado generado en los eslabones de la cadena de comercialización. Esta apropiación es mayor en tanto que el contexto político y social permita que los comerciantes organicen oligopolios locales e imponen precios bajos al productor, aún más bajos cuando se trata de productos entregados a cambio de un adelanto pre cosecha, excluyen a productores de la participación en la intermediación o las plazas de mercado más rentables, etc.

En este sentido, políticas de libre mercado que permiten que un mayor número de compradores acudan, en vez de limitar el acceso a través de la exigencia de patentes, afiliación política u otros requisitos, son definitivamente favorables a los productores campesinos. A fines de los años 1980, la Federación campesina de Chulumani expresó esta posición referente al rescate de la coca.

Pero incluso cuando se ha eliminado las trabas a la participación en la cadena comercial, y establecido sitios donde los y las productores puedan vender directamente a los y las consumidores (lo que jamás ocurre en el caso de la coca, y es algo que el movimiento cocalero propone), los costos de oportunidad significan que siempre habrá una parte de los/as productores para quienes no es factible abandonar sus tareas productivas en la comunidad durante el tiempo requerido para vender personalmente en el mercado. Requieren de intermediarios que compren su producto en la finca, o máximo en la feria local más cercana. Otro factor estructural inevitable es que la producción campesina, por su propia naturaleza, es ofrecida en cantidades más o menos reducidas, geográficamente dispersas y de calidad desigual. Los mercados más rentables, sobre todo los industriales y de exportación, requieren cantidades elevadas del producto, dispuestos en un lugar central y de una calidad uniforme y garantizada. Es necesario reunir el producto y (en tanto que no resulta factible que los/as mismos/as productores cumplan con estándares de calidad establecidos) escogerlo según la calidad. Para esto también se requiere algún tipo de intermediación.

Hay dos soluciones a estos problemas. Una es la empresarial: se deja que comerciantes (desde individuos, pasando por pequeñas empresas familiares, hasta grandes empresas formales) se ocupen de realizar estas funciones, en base a capitales propios, y recoger las ganancias correspondientes (o entrar en quiebra, según su habilidad en el mercado). La otra se puede llamar cooperativista: los y las productores se asocian y crean una institución que se ocupa de las actividades de intermediación. La institución se limita a cobrar sus costos de operación y reparte las ganancias restantes entre los/as productores afiliados/as, según las cantidades del producto que hayan aportado. De esta manera, ellos/as participan en el valor agregado, y se desplaza a los y las intermediarios/as empresariales. Esta segunda solución tiene atractivos ideológicos y fue promovida por el movimiento campesino nacional a partir de los años 1980, cuando se propuso establecer las Corporaciones Regionales Campesinas (CORACAs) como “brazo económico de la Federación campesina” en cada provincia, para fomentar la producción y organizar el comercio de los productos campesinos. Sin embargo, casi todas estas organizaciones fracasaron. Un ejemplo excepcional de una CORACA exitosa es CORACA Irupana en Sud Yungas. Su éxito, que además es interesante para el tema del medio

ambiente por basarse precisamente en la producción biológica (principalmente del café), es resultado de haber aceptado la tutela de una ONG (Qhana) y aprovechado de vínculos con la co operación internacional, sobre todo de unos co operantes belgas. Aquí lo que interesa son las posturas discursivas y sus contradicciones que han contribuido al fracaso de la mayoría de los intentos cooperativistas, incluyendo lo de ADEPCOCA a principios de los años 1990.

Bajo el modelo empresarial (que también es el del libre mercado) los/as intermediarios/as son, por definición, de clase social no campesina (aunque en muchos casos son de origen campesino, hasta pueden ser campesinos “a tiempo parcial” junto con su actividad comercial). Esto provoca una crítica política en su contra – notable en el discurso del movimiento campesino en Yungas – como personas que ‘ganan sin trabajar’ del trabajo campesino. ‘Sin trabajar’, se entiende, significa “sin realizar trabajos manuales” – “sin sufrir”, se suele decir. Se entiende que los y las comerciantes pasan mucho tiempo empaquetando el producto, en largos viajes, sentados esperando terminar de vender, etc., pero esto no es ‘trabajo’ en el concepto campesino, que refiere exclusivamente a trabajos manuales esforzados como desyerbar con chonta (hasta la cosecha de coca, aunque bastante penosa, puede ser excluida de la categoría de ‘trabajo’ verdadero).⁵

Pero el modelo co operativista exige personas que se dedican igualmente a decepcionar y registrar el producto, escoger y empaquetarlo, transportarlo, manejar el dinero de la venta, etc. El discurso de que ‘solo campesinos’ deben beneficiarse del proceso de comercialización, conduce a rehusar emplear a personas notablemente no campesinas (como por ejemplo, una contadora) para estas tareas. Sino, son encargados a los dirigentes campesinos, o se elige o nombra entre los/as socios/as personas que ejercen estos cargos por turnos. No necesariamente poseen las competencias necesarias. Aparte de los que se dedican intencionalmente a malversar fondos, otros simplemente registran mal, no controlan los gastos de operación (son demasiado generosos en invitar comida y bebida a todos los que circunstancialmente ayudan en algo o casualmente visitan la oficina) y carecen de sabiduría referente a los misterios de comercio (predecir las fluctuaciones del precio, saber cuándo es mejor retener el producto en esperanza de una subida y cuándo se debe deshacerse inmediatamente de las existencias porque hay tendencias a la bajada).

En el caso de ADEPCOCA, parece que algunos toman como modelo las prácticas de los y las intermediarios/as empresariales locales, que nunca llevan una contabilidad formal y – aparentemente – invitan comida a toda su familia y gastan sin cuidado en fiestas. Despedían a la contadora que fue contratada en cierto momento, pensando que su labor no era necesaria (aunque otros dicen que fue despedida porque se dio cuenta de los excesivos gastos de operación y las tendencias a malversación directa). Aquí, en vez de recibir el producto al fiado y repartir las ganancias en forma de dividendo después de vender, se compró la coca al contado en la oficina para luego venderlo en La Paz, pero mientras los y las empresariales son

⁵ Por tanto, hay un sesgo de género en este concepto de “trabajo”, porque el “trabajo” emblemático refiere a actividades que, dentro de la división formal del trabajo, son “de hombres”, a diferencia de la cosecha de coca, trabajo emblemático “de mujeres”. Por supuesto, muchas mujeres campesinas trabajan en el desyerbe, y algunas hasta realizan los trabajos más pesados con picota o ayudan en la construcción de casas. Las mujeres pueden reconocer como “trabajo” el trabajo doméstico, incluyendo el cocinar para los trabajadores, y hay hombres que expresan que las mujeres “trabajan más, porque nosotros cuando llegamos a la casa, podemos descansar, pero ella tiene que cocinar”. Pero éstas son intervenciones que se escucha en contextos sociales en la comunidad; no figuran en el discurso político público sobre las y los intermediarios/as.

exigentes referente a la calidad y sólo pagan el precio máximo para coca auténticamente de primera, ADEPCOCA, motivado por el espíritu de solidaridad que se espera de una ‘empresa campesina’ frente a sus pares, y además buscando quitar la venta a los y las empresariales que le hacían competencia, dio un buen precio para hoja que no merecía tanto. Todos estos factores conducían a su eventual bancarrota. Se pasó a facilitar el comercio individual por parte de los/as socios/as sin intervenir directamente en ello, aceptando la afiliación de ‘negociantes’ (intermediarios/as) siempre que podrían obtener el aval de un sindicato comunal, y cobrándoles un impuesto doble que lo que pagan los y las productores para cada taki de 50 libras de coca que introducen al Mercado de la Coca en La Paz.

Una de las lecciones de este caso es que, por lo muy solidario que se quisiera ser, no es posible obviar las leyes del mercado (como por ejemplo, pagar por el producto según su calidad) si se quiere mantenerse en ello. También demuestra que, para manejar una empresa (co operativa o sociedad anónima) de cierta envergadura, es imprescindible aplicar una contabilidad formal y otras medidas administrativas de control. Esto es aún más evidente cuando se trata del mercado de exportación, donde hay que confrontar reglamentos internacionales de calidad y control fitosanitario, trámites de aduana, etc. que no pueden ser superados sin personal especializado. ADEPCOCA, ahora, se ha dado cuenta de las exigencias de cierta planta administrativa para controlar el Mercado de la Coca, y trata de satisfacer a las exigencias ideológicas y prácticas a la vez proponiendo que se debe contratar para este efecto a “profesionales yungueños” – es decir, personas oriundas de los Yungas que tengan las calificaciones requeridas.

El discurso tajante de clase ha adquirido matices regionalistas, pero no ha desaparecido. El requisito de aval comunal para ‘negociantes’ implica que éstos tienen que ser al menos semi campesinos que cumplan con los trabajos comunales y otros deberes en una comunidad y posean terrenos allí. El blanco de oposición ha subido un eslabón más en la cadena comercial: ya no son los rescatadores que sacan coca de los Yungas hasta La Paz, sino los “detallistas” – conocidos en otros círculos como “cocanis” – mejor llamados los y las mayoristas, que sacan coca en cantidad al interior del país y/o al mercado de exportación (principalmente Argentina). Se les propone desplazar, entre otras cosas a través de sucursales del Mercado de Coca en otros departamentos, donde socios/as de ADEPCOCA podrían llevar coca para venderlo a los detallistas locales. Es evidente que un discurso étnico no serviría en esta campaña: de un lado, el enemigo (los detallistas) incluye a todas las ‘eticidades’ de Bolivia, entre ellas la ‘aymara’ a la cual se adscriben los y las yungueños/as, y de otro lado, se supone que todos los y las involucrados/as en el comercio y el consumo de la hoja de coca, son por ese mismo hecho (debido a que la coca funciona como señal diacrítico de la identidad indígena) globalmente “indios” al igual que ellos.

Las negociaciones con el gobierno en septiembre 2005

A fines de septiembre 2005, el movimiento campesino yungueño entró en una más de la interminable serie de sus negociaciones con el gobierno. El primer punto de conflicto era enteramente político: el nuevo puesto de control que se ha establecido en la ruta a los Yungas. No se discute que haya control, y fiscalización de la coca, que ha ocurrido en esta ruta desde

tiempos coloniales; además, los y las cocaleros/as están de acuerdo con este control, porque la existencia de este mecanismo legal valida la coca como mercancía legítima, no de contrabando ni ilegal. Lo que se cuestiona es que se haya desplazado de Unduavi, donde existía una tranca desde la Colonia, hasta La Rinconada, más arriba, más frío y a la vez un sitio más amplio, donde se ha podido construir instalaciones amplias de evidente carácter militar, que, se supone, ofrecen mayores posibilidades de represión. El gobierno lo justificó alegando que había que poner fin al desvío de la coca hacia el narcotráfico. Los cocaleros⁶ pudieron demostrar que estos desvíos no ocurren en la ruta entre los Yungas y La Paz, sino después de que la coca haya salido del Mercado en La Paz, cuando su control pasa de manos de ADEPCOCA a las de la Dirección General de la Coca (DIGECO), instancia gubernamental. Esto fue suficiente para conseguir la promesa de devolver el punto de control a Unduavi durante cierto periodo, durante el cual el gobierno debería presentarse antes las bases yungueñas para convencerles de las razones para realizar el control en La Rinconada. De allí se pasó a los otros dos puntos, la coca de Caranavi y el Reglamento de Comercialización de la coca.

La provincia de Caranavi era cafetalera y después de 1995 se ha iniciado en la producción de coca, debido al colapso internacional del precio del café y también, es de suponer, del desgaste de los suelos en esta zona de colonización, antes productora de arroz y plátano (la coca es apta para suelos gastados). Los cocaleros de Sud y Nor Yungas (de la cual Caranavi era parte hasta 1992) consideran que esta coca les hace una competencia desleal⁷ en el mercado. Por tanto, no se les admitía a ADEPCOCA, aunque esa coca entraba al Mercado en La Paz como coca de Nor Yungas (productores oriundos de esa provincia se hacían registrar como tales). Según la Ley 1008, que regula la producción de coca a la vez que reprime severamente el narcotráfico, Caranavi debería ser una zona de producción ‘ilegal’ de coca. Pero, a través de un bloqueo de caminos en 2003, los productores de Caranavi lograron arrancar del gobierno el compromiso de abrir un nuevo Mercado de Coca en La Paz para ellos – acto ilegal según la misma Ley 1008. ADEPCOCA se opuso a esto, que rompería su monopolio del mercado mayorista de coca en La Paz, de donde se suministra coca al resto de Bolivia y más allá., pero a la vez se negó a admitir abiertamente a productores de Caranavi en su propio mercado.

⁶ Varias mujeres estaban presentes por parte de los campesinos (ninguna por parte del gobierno). Intervinieron en el debate inicial, pero hasta sus propios compañeros desestimaron sus discursos, por ser demasiado particulares y emotivos, como suele ocurrir en las reuniones sindicales: las mujeres suelen expresarse en ‘código restringido’ y no en el lenguaje general y abstracto considerado apto para la política formal. Luego se pidió que cada Federación nombre cinco personas para acudir a la mesa de diálogo oficial, y en estos grupos no figuró mujer alguna, aunque por lo reducido del espacio donde se realizó la negociación seguían las conversaciones de cerca. En un cuarto intermedio, un asesor varón pidió que ellas asumen un discurso específicamente ‘femenino’, interpellando a los del gobierno en base a su ‘sufrimiento’ (en la huelga de hambre que se realizaba paralelamente a la negociación) e interpellando a los del gobierno ‘¿Acaso no tienen madres?’ Al parecer, estas intervenciones tenían cierto efecto – hasta el gobierno no puede cuestionar públicamente a la Sagrada Maternidad – pero mantienen la exclusión de las mujeres (y por tanto, la impresión de su incapacidad al respecto) de los códigos formales prestigiosos que son los que realmente valen en estos contextos.

⁷ Según ellos, en sus zonas los suelos son realmente tan desgastados que no podrían producir otra cosa que coca, lo que no es el caso en Caranavi, que debería dedicarse a otros productos. Se quejan que esta zona de colonización les ha quitado buena parte del mercado de cítricos y ahora propone hacer lo mismo con la coca. Dicen esto aunque buena parte de los flamantes cocaleros de Caranavi son de Nor Yungas y se provenían de semilla de coca de allí.

En el invierno de 2005, los precios de la coca mostraban un comportamiento anormal. Generalmente, deben subir en esta época, porque la producción baja debido a la falta de lluvia. Además, ese año había una sequía severa que redujo mucho más la producción; pero el precio se mantuvo en el mismo nivel que los primeros meses del año. Esto se atribuyó a la saturación del Mercado debido a la nueva producción de Caranavi (y no a la introducción masiva del riego en las zonas de producción establecida, aunque se puede sospechar que esto ha tenido un impacto, ver Capítulo 3). El gobierno quiso que se admita 700 productores de Caranavi al Mercado de ADEPCOCA, al cual las Federaciones de Nor Yungas, Sud Yungas e Inquisivi se opusieron. Echaron en cara del gobierno su incumplimiento de su propia ley: siendo “zona ilícita”, Caranavi ya debería haber sido sujeta a la erradicación de coca sin remilgos, mientras en la práctica sólo se ha propuesto realizar un catastro de cocaleros (aún no cumplido) seguido por proyectos de erradicación voluntaria con compensación monetaria (todavía más lejos de hacerse una realidad).

Algunos dirigentes se dan cuenta que la saturación del mercado es un hecho sólo en cuanto que la demanda es estática o en bajada, y en tanto que esto es el caso, no se debe a que la demanda de hoja de coca entre los consumidores se haya estancado, sino a que las políticas del gobierno en años recientes – al tener poca suerte en imponerse al movimiento cocalero para reducir la producción – se han concentrado en atacar a los cocaneros: limitando el número de licencias disponibles, imponiendo trámites onerosos para conseguirles, decomisando licencias existentes bajo cualquier pretexto, etc. Esto ha sido favorecido por la postura de clase de los productores de coca, que como ya se explicó, no van a defender a los “detallistas”. Antes de simpatizar con los percances de éstos, su represión es vista como abriendo un espacio que podría ser copado por socios/as de ADEPCOCA, pero en realidad, no existe una capacidad de los/as socios/as de lanzarse a cubrir todo el espacio nacional como distribuidores de coca.⁸ El 30 de septiembre 2005, frente al impasse concerniendo la cuestión de Caranavi y, en el fondo, del mercado de coca en general, el gobierno ofreció a las Federaciones cocaleras la oportunidad de elaborar ellos mismos un nuevo Reglamento de Comercialización de coca con alcance nacional.

Según Nelson Aguilar, miembro de nuestro equipo que estaba presente en estas negociaciones en capacidad de asesor del Ejecutivo de la Federación de Chulumani, ‘se asustaron’ ante esta propuesta y rompieron el diálogo con el gobierno, dejando sin efecto lo logrado hasta el momento, incluyendo el retorno del puesto de control a Unduavi. Se retiraron, diciendo que iban a ‘consultar a sus bases’ y dar una respuesta cuatro días después, respuesta que por supuesto confirmó el rechazo general de los acuerdos propuestos. Se quedó en la nada, o más bien, en la suspensión de los puntos en conflicto hasta una fecha futura.

¿Porqué “se asustaron”? Hasta ese momento, se habían mostrado bastante capaces en enfrentar las posiciones del gobierno referente al desvío de coca hacia el narcotráfico y la aplicación

⁸ Ya existe la figura de ‘productor detallista’, donde un(a) socio/a de ADEPCOCA tiene facilitado su inscripción en DIGECO para poder comercializar coca en el interior del país. Aún así, los trámites adicionales cuestan alrededor de Bs1.000. Sólo un (a) productor(a) que, en realidad, se dedica más al comercio que a la producción (ver final del acápite sobre riego, Capítulo 3) se interesará en realizar este gasto, así que hasta la fecha no hay muchos ‘productores detallistas’.

formal de las leyes. Es que la cuestión del Reglamento de Comercialización atine a una cuestión estructural, fundamental en la existencia del campesinado (cualquier que sea, no solo cocalero). Por lo general, movimientos campesinos no cuestionan el orden establecido, sólo quieren librarse de los aspectos más opresivos de su posición dentro de ello (en esto, los marxistas tienen toda la razón en acusarles de carecer de una conciencia revolucionaria). Por supuesto, no se trataba de proponer la derogación de la economía del mercado en el acto, y tampoco se podía proponer la toma inmediata, por parte de productores reales o sus allegados más o menos descampesinizados (hijos/as, parientes residentes en las ciudades, etc.) de toda la red de distribución nacional. Entonces, habría que tratar de un acomodo con los detallistas/cocanis. Aunque algunos dirigentes serían capaces de entender la necesidad – y el beneficio – de esto, no sería posible comunicarlo a las bases, quienes siguen encerradas en su posición de clase donde los/as intermediarios/as son enemigos y parásitas.

El argumento de que “hay que bajar a las bases”, al nivel cotidiano de la política sindical, es el pretexto de un dirigente débil y sin poder de decisión. Un dirigente capaz sabe que va a poder convencer a la asamblea a aceptar la decisión que él ha tomado. Pero en este caso, las decisiones irían en contra de todo el marco ideológico establecido del movimiento. Y es más: para elaborar tal Reglamento, los dirigentes tendrían que salir, elevarse encima, de su propia posición de clase. No estaban capacitados para hacerlo. Proporcionar los insumos para hacerlo, podría ser el rol de los “asesores” cuya contribución al movimiento campesino queda oscura (Ticona 2000:101-103). En este caso, al menos conocemos sus caras, y podemos constatar que corresponden a los mencionados ‘profesionales yungueños’, con trayectorias en periodismo y ciencias sociales. No son expertos comerciales, y aunque hubieran podido preparar un borrador de Reglamento en el momento, faltaría un trabajo político prolongado para presentar éste a las bases en términos que lo haría comprensible y aceptable. Concientemente o no, los representantes del gobierno había arrojado al movimiento campesino yungueño un guante que éste, en la coyuntura actual, era incapaz de recoger.

Desde otro punto de vista, se puede señalar la falta de “cuadros”, es decir gente preparada de antemano con propuestas en base a una línea definida, dentro de este movimiento. Pero tales cuadros suelen proceder de una organización política cuyo origen social no es campesino, y se entromete en las organizaciones campesinas para promover fines más globales, que pueden traer algunos beneficios para el campesinado pero como resultado colateral de un plan con objetivos externos. Desde el punto de vista de las bases yungueñas, se puede argumentar que una negociación fracasada, que deja las cosas tal como estaban, es beneficiosa en tanto que deja que la realidad social siga desarrollándose bajo sus propias dinámicas, de la “mano invisible” (en el sentido más amplio): procesos anónimos y sin dirección, que como veremos, han contribuido tanto a mejorar (o en todo caso, afectar) la situación de la población yungueña, que todas las acciones tomadas deliberadamente por decisión política o institucional.

CAPÍTULO 2

PERFIL DE LOS YUNGAS: ECOLOGÍA, ECONOMÍA Y ÉLITES

Geografía y ecología yungueña

La zona conocida como “los Yungas” en el departamento de La Paz refiere a las provincias de Nor y Sud Yungas, la parte subtropical de la provincia de Inquisivi, y la provincia Caranavi, desprendida en 1992 de Nor Yungas. Se encuentra al norte de la ciudad de La Paz y separada de ella por la Cordillera Real. Hay una sola carretera que cruza la cordillera por el abra de La Cumbre (4800 msnm) y llega a Unduavi (3100 msnm) donde se divide en dos. Una ruta va por la parte occidental de Nor Yungas y llega hasta Caranavi. La otra desciende hasta Puente Villa (1200 msnm) y vuelve a ascender hasta Chulumani (1600 msnm) de donde pasa a Irupana y eventualmente por los Yungas de Inquisivi, con un ramo que parte hasta la zona de colonización a lo largo del Río Boopi con su capital en La Asunta (600 msnm). Cuando las condiciones de tránsito son normales, se llega desde La Paz a Chulumani en unas 4 horas.

Todo el territorio yungueño es muy accidentado, con declives abruptos desde la cima de los cerros (cerca de 2800 msnm) hasta el fondo de los ríos principales (unos 1000 msnm en el caso del Río Tamampaya). Los caminos tienen que serpentear a lo largo de peñas y bordear barrancos, lo que conduce a un número elevado de accidentes debido a vuelques de moviidades y también a derrumbes que constantemente interrumpen las comunicaciones durante la temporada de lluvias. Este relieve también afecta la agricultura. La enorme mayoría de los terrenos cultivables muestran pendientes que impiden el uso de cualquier herramienta que no sea manual; ni siquiera se puede ocupar el arado egipcio tirado por bueyes, sino es obligatorio trabajar con la chonta (tipo de azadón) y la picota. Los suelos son en muchos casos bastante pedregosos, provenientes de la degradación de la piedra lutita (pizarra), y pueden mostrar concentraciones de aluminio bastante altas, tóxicas para muchas especies cultivadas.

Ecológicamente, la franja habitada (desde aproximadamente 1800 msnm por abajo) corresponde a bosque húmedo subtropical. Por encima de estas alturas se encuentra el estrato de bosque muy húmedo montano bajo subtropical, y se mantiene la cobertura forestal en muchos cerros, aunque en otras partes la acción humana lo ha eliminado y ha sido reemplazado por extensiones de pajonales y arbustos.⁹ Este estrato es importante porque en ello se encuentra la mayoría de los “ojos de agua”, es decir las fuentes de donde se provee agua para los sistemas de aguas potables. En la franja habitada ya casi no existe bosque natural, sino una alternación entre campos de cultivo y otros espacios en barbecho (descanso) que demuestran diversos grados de recuperación de la vegetación natural. Hay algunas fuentes de agua en este nivel, pero de poco caudal y en casos con aguas mineralizadas, no aptas para armar redes de suministro potable.

La temperatura media es entre 15 y 20 grados Centigrado durante todo el año, aunque las temperaturas de invierno (mayo a agosto) son algo más bajas. En todo caso, nunca caen heladas. Las lluvias llegan en verano, desde noviembre hasta abril, con mayor intensidad entre enero y marzo. Sin embargo, esta pauta es altamente variable de un año a otro. A veces llegan lluvias intermitentes hasta en medio del invierno, pero en otros casos los meses fríos corresponden a una sequía total; otras veces puede haber intervalos de varias semanas en medio del verano cuando deja de llover. En adición, el terreno accidentado hace que la exposición tiene una fuerte influencia en la cantidad de lluvia recibida, ya que no es raro observar que en un sitio está lloviendo a torrentes mientras en otro, apenas separado por un

⁹ Para más detalles sobre las condiciones climáticas y ecológicas ver LIDEMA 1990.

kilómetro en línea recta, no cae ni una gota. Dado que la agricultura regional es tradicionalmente a secano, sin uso de riego, estas variaciones tienen un gran impacto en la productividad y el calendario de actividades agrarias de cada año.

La base económica

La economía regional es básicamente agrícola, con una incidencia mínima de actividades pecuarias (granjas de pollos) y algo de turismo (que solo cobra importancia en Coroico en Nor Yungas). Las actividades extractivas son ínfimas: los pocos recursos maderables fueron extraídos hace unas décadas, y el lavado de oro en algunos ríos es más una diversión en los ratos cuando no hay mucho trabajo agrícola, que una fuente real de ingresos. La gran mayoría de la población consiste en campesinos cocaleros, pequeños productores independientes (unidades domésticas familiares) que cultivan coca y otros productos en terrenos propios.

No existen estadísticas sobre las extensiones de las propiedades, pero se puede señalar que una unidad típica suele controlar entre una y tres hectáreas, generalmente distribuida entre varias parcelas dispersas intercaladas con las de otras unidades, mientras en la zona de colonización reciben ‘lotes’ unitarios de 10 Ha cada uno. Excepto en los casos de las extensiones más reducidas, nunca se encuentra que la totalidad de la superficie poseída esté bajo cultivo, sino una parte queda en barbecho, o en la colonización, sigue bajo monte virgen. Hay unos cuantos propietarios, descendientes de ex hacendados o que han comprado de ellos, que controlan extensiones que llegan a unos cientos de hectáreas, pero corresponden a áreas clasificadas como incultivables por la Reforma Agraria (montes, cerros) y sus dueños los mantienen como tales.

Los yungueños se denominan ‘cocaleros’ porque la coca es el cultivo al que dedican más tiempo, y sobre todo es su fuente principal de ingresos monetarios, pero no se da un monocultivo de la coca. En el ciclo agrícola tradicional, un cocal agotado (de unos 40 años o más) eventualmente se convierte en ‘huerta’, una parcela que combina cafetos, árboles de cítricos, y varias especies de plátano, entre otras, todo sombreado por árboles de sikili, una leguminosa de la familia Inga. En los intervalos cuando se realiza la poda (*pillu* en aymara, ‘trozar’ en el castellano local) de los cafetos y sikilis, el mismo espacio es utilizado para cultivos de autoconsumo como maíz y walusa. Los plátanos también son para el autoconsumo, mientras coca, cítricos y café son para el mercado. Los dos últimos dan una cosecha por año. Los cítricos van al mercado de la ciudad de La Paz, donde tienen que competir con la producción de otras regiones (Caranavi, y recientemente también el Chapare); por tanto, su precio es bajo. El precio del café es determinado por el mercado internacional de exportación, cuyas fluctuaciones son un misterio para los productores, y que ha estado en crisis desde los años 1990, dando lugar a precios también bajos. Los precios de la coca también fluctúan, pero se trata de un mercado regional y, en todo caso, nacional, donde es más fácil comprender su comportamiento. Y sobre todo, la coca da tres cosechas al año, y puede llegar hasta cinco cosechas en las zonas bajas de colonización. Cada productor tiene varios cicales con cosechas intercaladas. En consecuencia, hay cosechas en casi todos los meses del año; solo en las meses más secas (julio a septiembre) se reduce la intensidad, aunque nunca desaparecen de todo.

El proceso de cosecha (bajar las hojas una por una del arbusto) es muy intensivo en mano de obra y ocupa mayormente a mujeres. En consecuencia, hay una demanda elevada de mano de

obra femenina. Una parte es trabajo impago (miembros de la unidad doméstica dueña del cocal, o trabajando en ayni, intercambio recíproco de jornadas de trabajo) pero otra parte significativa es asalariada (reciben un jornal en dinero por día trabajado). El trabajo masculino consiste en la plantación y el desyerbe de los cicales. También puede ser impago o pagado, pero es más intermitente que el trabajo de la cosecha. La demanda para su trabajo y el acceso a ingresos independientes a través del jornal tiene consecuencias importantes para el desenvolvimiento social y político de las mujeres yungueñas, que serán tratadas en el capítulo 4. Aquí lo que importa es que la producción de coca aporta un flujo constante de dinero a la región, en consecuencia de la venta del producto y la redistribución de este ingreso en los pagos a la mano de obra asalariada. El resto de la población local vive de los ingresos de la coca, vendiendo bienes (abarrotes y otros víveres, ropa, útiles escolares, electrodomésticos, etc) y servicios (abogacía, atención médica, educación, transporte).

Es evidente que la intermediación comercial de los productos agrícolas, en particular la coca, es la bisagra entre el campesinado y los sectores sociales con ocupaciones no agrícolas, y que abre posibilidades de acumulación económica que puede ser transferida a otras actividades (como el transporte) con el consecuente ascenso social. Los cambios en la composición del grupo de los *riskatiri* (los que rescatan productos), por tanto, proporcionan una radiografía de los auges y caídas de las élites locales en el curso del tiempo.

Las élites en el curso de la historia regional

La parte de la región que más nos interesa en este estudio es la llamada “zona tradicional”, y dentro de ella, el municipio de Chulumani (primera sección de la provincia de Sud Yungas). “Tradicional” refiere a la clasificación legal de zona de cultivo ‘tradicional’ de coca, pero también al hecho de que se trata de una zona de habitación antigua. Aunque no existen estudios arqueológicos precisos sobre el área, restos encontrados por campesinos en el curso de cavar cicales han sido identificados como de origen inka. Poco se sabe de la filiación étnica-política de los pobladores prehispánicos, más que sugerencias que algunas ‘islas’ pertenecientes al señorío de Pacajes o Pakasa se ubicaron en la región. Como es sabido, las ‘islas’ cocalleras eran entre las primeras de deshacerse del control de los centros políticos de altura, aprovechando la rápida inserción de este producto estratégico en la economía mercantil colonial (Glave 1989).

Hoy en día los principales vínculos migratorios (migración laboral estacional, y permanente) no son con el antiguo Pacajes, ni con el corregimiento colonial de Sica Sica del cual Chulumani como ‘Chapi Yungas’ formaba parte, sino con las cabeceras de valle de la orilla noroeste del Lago Titicaca. Por tanto, no se dará una integración coherente de Sud Yungas con las “naciones aymaras” prehispánicas que figuran en el discurso del movimiento indígena, y de hecho ni siquiera se ha hecho intentos de elaborar propuestas de ese tipo.

El pueblo de Chulumani es una reducción toledana, un “pueblo de indios” fundado entre 1570 y 1572, junto con el pueblo de Yanacachi (capital de la tercera sección) y el ahora casi abandonado Lasa en la segunda sección. Irupana, capital de la segunda sección, fue fundado por chacareros y mineros españoles alrededor de 1630. Antes de 1570 ya había algunas haciendas en la zona, y por el siglo XVIII Chulumani (nombre utilizado para la región que incluye las actuales provincias de Nor y Sud Yungas) incluía varias de las haciendas más

valoradas de La Paz (ver Klein 1993, capítulos 1 y 2). La expansión de las haciendas continuaba durante el periodo republicano en el siglo XIX. En Nor Yungas, todas las comunidades originarias desaparecieron, menos la de Milliguaya. En Sud Yungas, persistieron dieciocho comunidades originarias, en adición al bloque de seis comunidades (Sanani, Tulduchi, Cuchumpaya, Lecasi, Mitma y Parruscato) alrededor del pueblo de Chulumani (Soux 1993:76).

Hasta la primera mitad del siglo XX, entonces, se puede esbozar la estratificación social de la población yungueña de la siguiente manera. Los grandes hacendados eran por lo general, ausentistas. Solían residir en la ciudad de La Paz, dedicándose a la política y el comercio, y raras veces visitaban sus propiedades rurales. Por tanto, no influían directamente en la vida social de la provincia. La élite local consistía en algunos pequeños hacendados que pasaban más tiempo en la provincia, en casos dirigiendo personalmente el trabajo de sus colonos, y sobre todo de los ‘vecinos’ de los pueblos: familias asentadas en los centros urbanos, que vivían del comercio y los servicios, y monopolizaban los cargos públicos como juez, notario, corregidor, subprefecto y alcalde. Podían poseer pequeñas propiedades (*sayañas*) en las comunidades, pero no las trabajaban personalmente.

Los propietarios ausentistas contrataban a miembros de este grupo para administrar sus haciendas, un empleo conocido como “mayordomo”. El mayordomo era responsable de dirigir el trabajo e imponer disciplina en la hacienda. Gozaba de los servicios personales de los colonos, que tenían que atender a él y su familia en capacidad de sirvientes domésticos. Por tanto, eran sumamente odiados, mientras el patrón distante podía aparecer como “buena gente”, que daba regalos en las pocas ocasiones cuando venía (ver el testimonio de la ex colona Felipa Calle en Spedding y Colque 2003). Estos mismos vecinos también rescataban la coca que los colonos producían en sus terrenos de usufructo, y la de los comunarios de las comunidades originarias. Las haciendas tenían canales propios para comercializar su producción de coca, pero ya por 1902 la producción de la gleba sólo sumaba 20% del total, quedando el restante 80% en manos de productores campesinos (Soux 1993:145).

Los comunarios de las comunidades originarias se consideraban socialmente superiores a los colonos de las haciendas. Cada comunidad consistía, y consiste, en cierto número de *sayañas*, o pequeñas propiedades, que pueden tener la forma de una o más parcelas y generalmente poseen una extensión total de entre una hectárea y una hectárea y media. En adición, hay algunas parcelas menores, sueltas, conocidos como *chiquiñas*. Esta forma de tenencia parcelaria, en vez de verse amenazada como ocurrió en comunidades de altura con formas de tenencia colectiva, más bien fue reforzada en las “Revisitas” que tenían lugar a partir de 1886 y exigían que los campesinos procuraran o mostraran títulos individuales. A la vez, un comunario puede poseer una o más *sayañas*, y ya por inicios de la República (1826) los padrones de las comunidades originarias incluyen los nombres de varias personas ‘españolas’ que figuraban en estas listas de tributarios “por la posesión”. De esto se deduce que ya había un libre mercado de *sayañas* y que no había restricciones étnicas o estamentales estrictas sobre quiénes podían poseer tierras en estas comunidades. Tanto mujeres como hombres podían poseer y heredar tierras con derecho propio: la herencia era bilateral y partible, es decir, se reparte la tierra por igual entre todos/as los/as hijos/as, sin diferencia de género.

Dentro de la comunidad, los/as sayañeros/as, y entre ellos los/as que poseían varias sayañas, formaban un grupo de élite, frente a los chiquiñeros que poseían poca tierra. Un(a) sayañero/a rico/a podía llegar a comprar una casa en el pueblo de Chulumani y no se consideraba socialmente inferior a los vecinos (aunque los mismos vecinos no concordaban con esa posición). Varios procuraban que se colocara “mestizo” en vez de “indígena” en sus partidos de bautizo, y esto permitía acceder a la escuela del pueblo, prohibido para ‘indígenas’. Por supuesto, mayormente mandaban a sus hijos varones a la escuela, pero algunas mujeres también asistían y aprendían a leer y escribir en castellano. Todo esto daba mayor facilidad para manejar el comercio de sus productos, comprender las leyes y defenderse de posibles abusos por parte de la élite política de los vecinos.

Los colonos de las haciendas eran el estrato social más bajo. A la vez, eran estratificados internamente. Los arrenderos ocupaban terrenos de usufructo más extensos que los ocupados por los peones. Ambos grupos pagaban su renta en trabajo, generalmente tres días de hombre y tres días de mujer por semana, más una gama de servicios personales, como los ya mencionados de servicio doméstico (pongo, el varón, y mit’ani, la mujer), más el cuidar las mulas de la hacienda, secar la coca durante todo una mita de tres meses, y otros. Los arrenderos tenían contratos escritos donde se les reconocía el derecho de vender su arriendo a otro, bajo la ficción legal de que sólo se estaba vendiendo ‘las mejoras’ (los cultivos permanentes y otras obras implantadas en el terreno durante su ocupación) y no la tierra misma.

En este caso sí había una restricción étnica: el comprador tenía que ser “indígena” y no “mestizo” ni “blanco”, aunque es de sospechar que ‘indígena’ significaba ‘dispuesto a residir en la hacienda y asumir las labores agrícolas exigidas’, es decir asumir la posición social considerada apropiada para un ‘indígena’, más que referir a características culturales o físicas (“raciales”) específicas. En todo caso, el resultado era que la población de las haciendas tenía una cariz más “india” que la de las comunidades originarias, con menor incidencia del castellano y más del aymara, reforzado por la constante llegada de inmigrantes varones y mujeres de regiones de altura (principalmente las cabeceras de valle y las orillas del Lago Titicaca, provincias de Omasuyos y Camacho, más el distrito de Huancane en Puno, Perú).

Sin embargo, estas diferencias son tendencias y estereotipos, no diferencias absolutas, porque había mucha circulación entre haciendas y comunidades. En adición a la fuerza de trabajo permanente de las parejas de colonos, las haciendas contrataban a hombres y mujeres para trabajos adicionales, y los mismos colonos solían tener a personas que vivían en sus casas y, a cambio de un pago en coca, los sustituían en los trabajos de la gleba para dejarles libres para trabajar en sus terrenos de usufructo. Estas personas, conocidas como *uru arkiri*, muchas veces eran solteros y solteras de las comunidades. Luego, para parejas que no podían acceder a una herencia ni tenían recursos como para comprar una sayaña, la compra de un arriendo era una alternativa, que si bien traía consigo las obligaciones de la gleba, también ofrecía posibilidades de acceder a producción propia. Asumir como peon (sin pagar nada para acceder a un terreno) era más bien una opción para nuevos migrantes de las alturas. Varios colonos lograban ahorrar dinero y después pasaron a ser sayañeros en las comunidades. El matrimonio era también la base de una serie de intercambios sociales entre los dos grupos de campesinos. Por tanto, ascender de colono a sayañero (y también descender en sentido opuesto) no era

difícil. Más difícil era pasar de sayañero, aunque con partido de bautizo que diga “mestizo”, a la categoría de vecino, nominalmente mestizo y hasta “blanco”. Esto empezaba a cambiar después de la Reforma Agraria.

La Reforma llegó algo tarde a los Yungas, y los títulos ejecutoriales eran distribuidos en las ex haciendas recién en 1962. En efecto, se distribuyó títulos individuales que incorporaron a los ahora ex colonos en el mismo régimen de propiedad parcelaria que las comunidades originarias. Las relaciones de trabajo servil ya se habían disuelto más antes. También a principios de los años 1960, las comunidades originarias decidieron disolver sus autoridades tradicionales (jilaqatas y tasa alcaldes) y reemplazarles con sindicatos agrarios. La economía regional estaba deprimida en esa época.

La producción de coca de las haciendas había desaparecido porque en ausencia del trabajo servil, los propietarios no podían conseguir suficiente mano de obra; los tumultos y abruptos cambios sociales habían interrumpido las cadenas mercantiles en todo el país, tardando varios años en establecer nuevos circuitos comerciales regentados por nuevos actores, y en adición, la ola de entusiasmo modernizante predicó la necesidad de abandonar todo hábito asociado con el ‘atraso’, entre ellos el consumo tradicional de coca. En consecuencia, los precios de la coca eran muy bajos. Esto hacía que el rescate de la coca ya no fuera un negocio tan apetecible como antes, y además la élite provincial de los vecinos había perdido gran parte de su influencia política. Entonces ya no estaban en una posición como para mantener su oligopolio, ni tenían tanto interés en hacerlo.

El primer grupo que incursionó en el comercio de la coca era compuesto de comerciantes altiplánicos, conocidos como *wayllanchus* (un ave de rapiña con cola en forma de V, se dice que cuando aparece dando vueltas en el aire el precio de la coca va a subir) y también como ‘umaleños’ porque al parecer buen número eran del pueblo de Umala. Desde tiempo atrás siempre existieron pequeños *riskatiri* que llevaban la llamada “coca de rescate” al Altiplano, pero su incidencia era restringida frente a los grandes rescatadores vecinos, como por ejemplo el “eterno subprefecto” Alvisuri que tenía un contrato de mandar mil cestos semanales a la empresa Hochschild (Spedding y Colque 2003:116). Ahora podían acaparar una mayor parte del negocio, y algunos de los productores más acomodados también empezaban a comprar coca y llevarlo a La Paz. Lo vendían a los “agencieros”, denominativo usado para los mayoristas que poseían depósitos en el barrio comercial del Gran Poder, donde acumulaban coca y luego lo vendían a los llamados ‘cocanis’, mayoristas del interior del país. Cocanis y agencieros representaban otro oligopolio cerrado a los yungueños, y sujeto a las exigencias de patentes gubernamentales. Para sacar coca hasta La Paz había que pagar un impuesto en la tranca de Unduavi (lugar de control aduanero desde la Colonia) pero al parecer, no había otras exigencias.

Esta situación se mantuvo hasta 1980, cuando la dictadura de García Meza impuso un monopolio estatal de la coca, llamado ‘el Acopio’ y modelado en la empresa estatal peruana ENACO, que ha monopolizado el comercio de la coca en el Perú a partir de 1940. El Acopio intentó comprar la totalidad de la coca en Yungas, en precios establecidos por la misma entidad, y después lo distribuía a vendedores autorizados en el resto del país, también a precios impuestos por el gobierno. Esto causó mucho resentimiento; se intentaba sacar coca de

contrabando de toda manera, incluyendo caravanas que cruzaban la cordillera a pie cargando la coca en sus espaldas, y los yungueños aseveran que la coca empezaba a desviarse hacia el narcotráfico (procesamiento de pasta básica de cocaína en la misma zona) en esos años precisamente porque ‘no se podía exportar coca’ (de los Yungas a cualquier sitio más allá de la cordillera). La represión del sindicalismo campesino independiente, bastante fuerte durante los años 1970, también llegó a un máximo entre 1980 y 1982.

Luego, con el retorno a la democracia en octubre 1982, se pasó al otro extremo. Se levantó todo tipo de control sobre el comercio de la coca; para fines de los años 1980, la Federación campesina de Chulumani estimaba que entre 1982 y 1985 había unos 6.000 rescatadores de coca activos en la zona. Este periodo coincide con el auge del narcotráfico y los precios subieron sin parar hasta fines de 1985, para luego colapsar súbitamente. Por 1986 estaban en niveles que la gente mayor comparaba con los de la depresión de mediados de los años 1960. A nivel nacional, los años posteriores a 1985 son conocidos por la imposición del modelo neoliberal y el libre mercado (demolición de oligopolios de tipo sindical, apertura de fronteras comerciales, etc.), pero con referencia a la coca representan más bien el establecimiento de mecanismos de control del mercado más amplios y fuertes. Todo *riskatiri* ya requería una licencia oficial y la misma Federación estimó que se hubieran reducido a unos 600 alrededor de 1989. En 1988 se promulgó la Ley de la Coca y Sustancias Controladas, más conocida como Ley 1008, con penas draconianas para cualquier trasgresión relacionada con sustancias controladas, y por primera vez, disposiciones legales que también referían al mismo cultivo de coca. Estas dividen el territorio nacional en tres zonas: la zona ‘de producción tradicional’ de coca, donde se permite su cultivo sin restricciones; las zonas ‘excedentarias en transición’ donde los cultivos de coca deben ser sustituidos o erradicados; y las zonas de ‘producción ilícita’ que cubren todo el resto del país, fuera de los sitios especificados como pertenecientes a las zonas tradicionales y excedentarias.

Sin embargo, las definiciones de estas zonas ofrecidas en la ley son imprecisas y no se las han modificado para tomar en cuenta el surgimiento de nuevas divisiones político-administrativas (como la provincia Caranavi) aparecidas después de 1988.¹⁰ Por tanto, los límites y extensiones de las zonas “tradicionales” y “excedentarias” han sido un tema constante de conflicto entre cocaleros y gobierno desde esa fecha. La promulgación de la 1008 señaló el inicio de la “Guerra de la Coca”, una larga serie de movilizaciones y confrontaciones que ha producido más que cien muertos, sobre todo en el Chapare que fue declarada “zona excedentaria” desde un principio, y no da señales de llegar a un fin.

El retorno de la democracia también permitió el resurgimiento del sindicalismo independiente y con mayor fuerza que antes. Tanto en los Yungas como en el Chapare, la Guerra de la Coca, al proporcionar un enemigo común, ha tenido un efecto de retroalimentación positiva en fortalecer las organizaciones sindicales y hacer más activa la participación de las bases. En el Chapare, esto se ha desarrollado más en la acción política –los sindicatos campesinos del Chapare eran el núcleo original de lo que ahora es el partido político nacional MAS – mientras en los Yungas, su expresión más notable es el “brazo económico” de las Federaciones, ADEPCOCA (Asociación Departamental de Productores de Coca). Esta

¹⁰ Ver Spedding 2004 (71-78) para una crítica detallada de las imprecisiones de estos artículos de la Ley 1008.

organización ha completado el avance paulatino del campesinado cocalero en captar eslabones de la cadena de comercialización, hasta permitir que a la fecha (2005) los y las afiliados/as a ADEPCOCA, que necesariamente tienen que contar con el aval de un sindicato agrario, controlan todo el comercio desde las comunidades hasta el mercado mayorista en La Paz, ahora concentrado en un solo edificio (en vez de diversas agencias), el Mercado Legal de la Coca en Villa Fátima, que es propiedad de la misma ADEPCOCA.

Por el periodo posterior a 1985, la antigua élite de vecinos en Yungas estaba ya en franca decadencia. Quedaba un puñado de descendientes de hacendados (los que no habían tenido los recursos de irse, preferiblemente a los EE.UU. o sino, al menos a la ciudad de La Paz). Sólo la generación mayor de las familias de vecinas reconocidas, o ‘notables’, quedó en los pueblos; sus hijos, en la mayoría de los casos, también estaban en la ciudad o el exterior. Su lugar fue ocupado por ‘nuevos vecinos’, cuyos orígenes humildes (venidos de las comunidades, llegaron como comerciantes ambulantes desde otras regiones ...) eran recordados por los vecinos notables quienes no les reconocían como vecinos verdaderos. Tenían bastante éxito en el comercio y en particular, en el transporte, y cuando en 1987 se introdujo la elección de autoridades municipales (alcalde y concejales) mediante el voto universal – antes eran nombrados “a dedo” por el gobierno central – ingresaron en la política municipal, antes monopolio de los notables. A ellos se va sumando un grupo creciente de *riskatiris* y transportistas en proceso de descampesinización, la fracción del campesinado que ha sido más potenciada por ADEPCOCA. La Subprefectura sigue siendo un cargo no electo, pero es cada vez más frecuente que la persona nombrada para ocuparlo sea miembro de este último grupo, escogido en base a su carrera como dirigente campesino y/o por militancia partidaria. En las elecciones municipales de diciembre 2004, este grupo llegó a desplazar definitivamente a los vecinos del Consejo Municipal, proceso que será tratado en detalle en el Capítulo 4.

Pero aún representan una élite emergente, y la élite establecida vecinal ha asumido la situación actual como una de retirada estratégica por su parte, no una derrota (al menos, no todavía). Por el momento, se limitan a formas de resistencia simbólica, como las expresadas en la fiesta patronal de Chulumani, San Bartolomé (24 de agosto) en 2005. Esta es la ocasión cuando los residentes de origen vecino regresan, incluso desde el extranjero, para ocupar la plaza central – centro simbólico del pueblo capital de la provincia, y por tanto también centro simbólico de la región – con fastuosas tropas de baile, fuegos artificiales y orquestas. De las 12 tropas que participaron en la entrada de la víspera, solo una (una sikuriada, es decir tropa de zampoñas) era compuesta por gente de las comunidades. Dos eran de comerciantes de pollera: una cullaguada, de las vendedoras del mercado, y una morenada, de los y las comerciantes de carne vacuna y de camélidos (mayormente viajeros que vienen semanalmente desde el Altiplano). Las demás eran, en palabras de uno de sus integrantes, para mostrar “cómo bailan los mistis”. Es interesante que esta palabra de resabios estamentales, y su contraparte “indio”, surgen en las conversaciones casuales en la fiesta, mientras durante el resto del año son casi tabú y tienen una carga de desprecio.

El rol del campesinado, que asiste masivamente al pueblo en estos días, es de llenar las aceras y actuar de público que goza del espectáculo. Este rol de espectadores se extiende a los actos religiosos: son los vecinos los que realizan la entrega de ceras y sacan al santo en procesión por las calles, mientras los y las campesinos/as les observan sin unirse a la procesión. De esta

manera, se mantiene la asociación simbólica de los mistis (vecinos) con la ortodoxia del catolicismo barroco, mientras los indios se asocian tácitamente con el paganismo – una asociación subrayada por la otra tropa de baile campesina, los Loco Palla Palla, que salen exclusivamente a la medianoche en la víspera de esta fiesta. Mientras sus músicos llevan disfraces que remedan los uniformes militares de las guerras de la Independencia, las figuras que les acompañan incluyen un cura y un sacristán que bailan burlando el gesto de la Elevación, dos *munti jaqi* ('gente del monte') totalmente cubiertos de yerbas y líquenes, un condenado (muerto que resucita como castigo por haber cometido incesto) y otras asociadas con las fuerzas malignas de la oscuridad y el mundo salvaje.

Había un aspecto interesante referente al género en la fiesta de 2005. Excepto la sikuriada (puros hombres) casi todas las tropas en la entrada tenían una mayoría de participantes mujeres. En casos, resolvían el imbalance de género creando varios bloques de puras bailarinas mujeres, y cuando todavía había una insuficiencia de varones, se incluía algunas mujeres vestidas de hombre que bailaban como tales.¹¹ Ninguna de las tropas presentó las figuras travestidas (hombres vestidos de mujer) que son tradicionales en algunos bailes, por ejemplo la *awicha* ('abuela') que suele encabezar la cullaguada. Nadie comentó las implicaciones de estos hechos, más que decir referente a alguna comparsa que 'no había varones'. Los participantes de Loco Palla Palla siempre son puros varones, pero incluyen por tradición un travesti (hombre vestido de mujer, de pollera), a veces de novia y otras veces de viuda, conocido como 'la rabona'. Esto se mantuvo en 2005, pero multiplicado –había cuatro travestis, incluyendo uno de mujer de vestido (o mejor dicho, de birlocha, mujer de vestido de clase baja). Este 'exceso' de travestis varones ¿es un reflejo del 'exceso' de mujeres en las tropas que bailan de día, 'exceso' que llevó a dar lugar a travestis femeninos? ¿Y estamos frente a un reconocimiento simbólico del creciente protagonismo social y político de las mujeres yungueñas?

¹¹ Hay que notar que el travestismo femenino ya figuró en esta fiesta en años anteriores. Alguna mujer bailó de oso en una morenada, y algunas otras asumieron roles y trajes masculinos en ese baile, aunque nunca llevaron los trajes varoniles más pesados y tradicionales de morenada. Lo notable de 2005 era que este fenómeno era mucho más amplio y se extendió a otros bailes, como cullaguada y caporal, donde al menos en Chulumani yo no lo había observado antes (aunque se sabe que hay bloques enteros de mujeres universitarias, por ejemplo, que bailan caporal de hombres).

CAPÍTULO 3 AGRICULTURA, AGUA Y MEDIO AMBIENTE EN YUNGAS

Las ciencias sociales en Bolivia, en la actualidad, tienden a concentrarse en temas políticos e ideológicos – siendo uno de los actuales favoritos, justamente “movimientos sociales”. La economía campesina y los sistemas productivos están fuera de moda, y no hay mucha comunicación con las disciplinas técnicas como la agronomía que se ocupan de ellos. Se da un divorcio entre, de un lado, estudios técnicos que miden la distancia entre surcos y evalúan el rendimiento de la semilla, pero no vinculan técnicas con organización social, y de otro lado, estudios sociales que hablan de la reciprocidad, como Temple (2003), o el “sistema comunal” que combina economía y política (Patzi 2004), pero carecen de fundamentos empíricos reales.

Lo mismo pasa con temas de medio ambiente. Los técnicos miden las concentraciones de contaminantes, obtienen cifras de temperaturas, precipitaciones, y a veces presentan un panorama desoladora de terrenos erosionados y aguas contaminadas que sugiere que hay un total ignorancia y despreocupación para cuestiones ambientales entre los habitantes del país (ver, por ejemplo, Möeller et al 2002 con referencia a las cooperativas mineras y la contaminación). Por otro lado hay cierta corriente, en nuestra consideración excesivamente romántica, que insiste en una relación particular de ‘criar la vida’ entre el campesinado andino y los animales, plantas y el mundo natural en general:

“Todo lo que existe en el mundo andino está vivo. No solo el hombre, animales y plantas, sino las rocas, los ríos, los cerros y todo lo demás ... todos comen, todos duermen, todos bailan, todos cantan – todos viven plenamente ... En la chacra andina no sólo se cría a las plantas y los animales; el suelo, el agua y el clima no son considerados como condiciones dadas, sino también se los cría ... Aquí tenemos una cultura de la crianza en un mundo vivo” (Grillo Fernández 1998:221, traducción nuestra).

Este ideal se opone, por supuesto, a un mundo o pensamiento occidental que es todo lo opuesto – es mecánico, destructivo, reduce todo lo no humano a objetos inertes o entidades que sólo existen para servir los intereses humanos; el citado Grillo Fernández llega a describir la cultura europea que llegó a los Andes como una “peste”. Las evidencias de erosión, sobrepastoreo, basuras plásticas desparramadas por todo lado y otras prácticas nada ecológicas que se observa en el campo andino de hoy, serán atribuidas a la influencia nefasta de esta “peste”.

Son evidentes los paralelos entre esta postura y las versiones indigenistas o indianistas que atribuyen al mundo andino una economía de la ‘reciprocidad’ que se basa en la necesidad del prójimo y se opone a la búsqueda calculada de beneficios propios que caracteriza el “mercado” occidental; una relación de complementariedad de género que supera y hace innecesario los excesos occidentales del machismo y del feminismo, y así sucesivamente. Si volvemos a la agricultura, específicamente, se comprende la reacción en contra de la arrogancia “científica” que asume de antemano que el o la agricultor(a) campesino/a es un ignorante, incapaz de obtener buenos resultados sin la dirección del agrónomo o el extensionista, pero esto no justifica atribuir a él o a ella un conocimiento y una filosofía totalmente distinta.

Parte del problema es el status ontológico de las metáforas. La coca recién plantada se conoce como ‘guagua coca’; después de pasar por una poda, se convierte en *mit’ani*, la colona que servía en la casa hacienda, y las plantas viejas de coca, sobrevivientes de cocales ya desaparecidos que se mantienen en medio de la huerta, son *awicha*, abuelos. Cada ciclo de cosecha, o mita, es ‘tres hermanas’ (*kimsa kullaka*): la primera cuando está *ch’apiña* (con brotes nuevas, como agujas o espinas), la segunda cuando está ‘limonada’, un verde pálido y brillante, y la tercera cuando las hojas están maduras y listas para cosechar. Todo esto indica que la coca ‘es’ (metafóricamente) una mujer. También tiene “ojos” (*nayra*), sus guías, que no se debe arrancar al cosechar, y algunas mujeres comentan que cuando se hace esto y maltrata a los arbustos cosechando de manera descuidada, la coca “llora”, y preguntan si las personas que lo maltratan “no lo pueden escuchar”. Pero ir desde estas metáforas a concluir, como parecen hacer los de PRATEC, que se cree que la coca es realmente una persona a quien se cría y con quien se conversa¹² (y además, cría recíprocamente a sus cultivadores, a través del sustento económico que proporciona) ¿es un paso justificado?

En lo que sigue, examinamos en detalle una serie de prácticas sociales vigentes en los Yungas con referencia al medio ambiente y sus usos agrícolas y domésticos. Enfocamos las técnicas de cultivo de coca, tanto las tradicionales como sus cambios recientes mediante la introducción de agroquímicos y riego, y debatimos las interrelaciones entre estas técnicas y factores sociales como la posición de la unidad doméstica en el ciclo de desarrollo familiar, el empleo de mano de obra asalariada (jornaleros/as) y la división de trabajo por género. El uso del agua en el riego es muy reciente, pero desde hace décadas se ha desarrollado redes de agua potable en las comunidades; examinamos dos estudios de caso al respecto, uno en una comunidad originaria y otra en una comunidad de ex hacienda, en el sector Chulumani. Uno de los pocos elementos de las prácticas agrícolas que figura tanto en Challapata como en Chulumani es el uso del fuego para eliminar restos vegetales, y presentamos un comentario sobre el problema de los incendios que resultan del mal uso del fuego.

Técnicas e impacto ambiental en la producción de coca

La técnica tradicional de plantación de coca, conocida como “plantada”, tiene evidentes beneficios ecológicos. Primero, se debe cavar todo el terreno a ser plantado hasta una profundidad de unos 50 cm o más, revolviendo la tierra y seleccionando todas las piedras. El resultado es una capa de tierra revuelta y suavizada, cubierta encima con una alfombra de piedras. Este proceso redistribuye los nutrientes de las capas de tierra y eleva su fertilidad. La siguiente etapa consiste en hacer los *wachu* o andenes de tierra tapiada. Se cava una zanja horizontal que es llenada de piedras que conforman los cimientos del *wachu*. Encima de eso se amontona tierra mezclada con piedras menores hasta formar un bloque rectangular, que es apisonado y luego afirmado golpeándolo con una paleta pesada de madera. Al lado de arriba de este bloque se coloca los plantines de coca y se los cubre con tierra suelta, formando la *umacha* donde crecerán, antes de proceder a hacer el siguiente *wachu* al lado de arriba. Cada *wachu* mide de 3 a 5 m de largo en la zona tradicional. Una fila vertical de *wachus* se llama un corte, y los *wachus* de cortes colindantes deben ser intercalados de manera que el agua de la

¹² ‘Se debe vivir la vida del campo andino en una *conversación* continua con las estrellas, las rocas, los lagos, los ríos, las plantas y los animales tanto silvestres como cultivados’ (Valladolid Rivera 1998:51, traducción y cursivas nuestras).

lluvia no podrá correr directamente entre ellos, sino es retenido en cada umacha. Hasta en terrenos planos se hace wachus de esta manera, porque una de sus finalidades es limitar el crecimiento de la maleza, que no puede echar raíces en la tierra tapiada, y cuando se les hace en terrenos pendientes (la mayoría), tienen el beneficio adicional de impedir la erosión. La cavada profunda permite que los arbustos echen buenas raíces, y un cocal de este tipo puede durar hasta 40 años o más, aunque por supuesto su productividad ya será muy reducida comparada con los rendimientos en los primeros años (la productividad máxima se logra entre los 4 y 7 años de edad, aproximadamente).

Un obstáculo para realizar la cavada es cuando el terreno tiene muchos árboles con grandes raíces, que deben ser extraídas con mucho esfuerzo. Un terreno pedregoso también exige mayores esfuerzos, pero la pedregosidad en sí no es un factor negativo; más bien, se requiere cierta cantidad de piedra para cimentar bien los wachus, y se comenta que la coca produce mejor en tierra pedregosa.¹³ En adición, la tierra debe ser gredosa, ya que cuando es muy arenosa y suelta los wachus tampoco se paran bien. En la zona de colonización, recientemente limpiado de monte virgen, persisten muchos tocones muy grandes, y la tierra es de textura suelta. Los pajonales en las laderas altas de la zona tradicional tienen tierra suelta con poca piedra. Estos son motivos para adoptar la técnica alternativa conocida como “zanjeo”. Se dispensa de la cavada previa y se procede a labrar los wachus con picota, directamente en la tierra. Se puede afirmar sus caras exteriores con la paleta para darles más firmeza, pero en todo caso la maleza invade toda su superficie, no sólo la umacha. El desyerbe mismo acelera la degeneración de los wachu, y un cocal de este tipo no dura más que 20 años como máximo. Es mucho menos efectivo contra la erosión que la plantada. Pero representa una inversión mucho menor, y sus rendimientos durante los primeros años de producción son iguales y en casos mejores de los de la plantada. En adición, la técnica es fácil de aprender, mientras se tarda años en aprender a hacer buenos wachus de plantada, por tanto se requiere mano de obra calificada, a diferencia del zanjeo.¹⁴

En 2003, calculamos que el costo monetario de una hectárea de cocal de plantada en la zona tradicional era alrededor de Bs55.000, mientras una hectárea de cocal de zanjeo en la zona de colonización tendría un costo máximo de Bs14.000-17.000 y generalmente era bastante menos (se constó un caso equivalente a Bs5.000 por hectárea).¹⁵ La enorme mayoría de estos costos corresponde a la mano de obra, que los productores pueden cubrir personalmente en gran parte, seguido por los plantines, que también son producidos por los mismos dueños en la mayor parte de los casos. Además, muy pocas personas (nadie, en el caso de la plantada) pone una hectárea de golpe, sino suelen plantar extensiones reducidas (la octava parte de una hectárea, o menos) cada año. Pero aunque el trabajo se realice con mano de obra impaga (personal, familiar, en *ayni*) la plantada sigue exigiendo una inversión elevada en términos de jornales. Para terminarlo dentro del tiempo limitado cuando hay suficiente lluvia (enero a marzo) suele ser necesario recurrir al menos en parte a mano de obra adicional que tiene que ser remunerada. Para algunos productores, sobre todo en las comunidades originarias, es una

¹³ LIDEMA (1990) consta la existencia de una bacteria simbiótica en las raíces de la coca que permite extraer nutrientes directamente de la piedra.

¹⁴ Las técnicas y herramientas de la plantada y del zanjeo están descritas en detalle en Spedding (2004:104-113, 126-127).

¹⁵ Ver Spedding (2004:210-218).

cuestión de orgullo tener cicales exclusivamente de plantada. Pero muchos dentro de la zona tradicional optan ahora para cicales de zanjeo, por ser mucho más baratos y fáciles de hacer, y en la zona de colonización se utiliza exclusivamente zanjeo (se argumenta que, por las razones técnicas citadas, no es factible hacer plantada, y cuando un migrante de la zona tradicional se esforzó en hacerlo, los wachus se derrumbaron debido a la calidad inapropiada de la tierra). Particularmente cuando se hace zanjeo en pendientes abruptas, y en pajonales que son áreas ya degeneradas, las consecuencias ecológicas no son positivas. Irónicamente, cuando se decide cultivar una pendiente muy abrupta, sólo se puede hacer zanjeo porque la cavada se vuelve infactible con pendientes mayores a unos 45 grados.

Es difícil saber qué era la incidencia del zanjeo en el pasado. Por la naturaleza de la técnica, los cicales más viejos que sobreviven son de plantada, al igual que los wachus firmes que siguen en pie dentro del monte secundario, décadas después de la desaparición de las plantas de coca. Antiguos zanjeos no dejan rastros. Los cicales de la gleba de las haciendas eran siempre de plantada, porque gozaban de la mano de obra impaga de los colonos y no había motivo para economizar con ella. No se sabe si los colonos hacían zanjeo a la vez que plantada en sus terrenos de usufructo, ni si el orgullo cultural de las comunidades originarias les prohibía hacer uso del zanjeo. En la actualidad, las decisiones productivas (plantada o zanjeo, en el caso de la zona tradicional) son tomadas independientemente por cada unidad doméstica campesina, o en algunos casos por personas solteras.

Consideramos que no se puede identificar un eje de “género” en esto. Aunque el trabajo de la plantación corresponde mayormente a hombres, el dueño que decide puede ser hombre o mujer, y mayormente es una pareja de casados que toman la decisión en conjunto, en base a diversos factores analizados abajo. La esposa suele saber más sobre los recursos monetarios disponibles, y el esposo sobre sus propias capacidades y disposición de trabajar en persona, y la de los otros hombres que podrían participar. Si en un caso dado, la una o el otro se impone de manera autoritaria, sería cosa particular de la pareja en cuestión, no generalizable; y la misma organización de la economía campesina, que depende de la coordinación del trabajo en base a la división de labores por género, conduce a que las decisiones en conjunto (incluyendo las opiniones de hijos e hijas si ya son mayores de edad) sean recomendables y hasta necesarias para llevar a cabo el proceso productivo de manera exitosa.

Una de las causas para la proliferación actual del zanjeo es el crecimiento demográfico, que ha empujado a ocupar terrenos antes no cultivados (colonización, laderas altas en la zona tradicional, pajonales que en el pasado eran pastizales de mulas). El factor central tiene que ver con la mano de obra. La mano de obra impaga no es “gratis” – si es doméstica, requiere ser mantenida, y si es servil, hay que cederle un terreno a cambio – pero no representa un costo directo en dinero y por tanto, la tendencia es invertirla hasta que sea necesario para cumplir con la tarea, sin intentos de minimizar o reducir el esfuerzo requerido. Cuando no existe un salario para el trabajo en cuestión, las personas que lo realizan no lo cuantifican como un ‘valor’ y se prestan con pocos remilgos; mientras cuando existe un pago, aunque las personas no estén trabajando como asalariados en ese momento, tienen mayor conciencia del “valor” de lo que hacen y lo contrastan con los beneficios (como manutención) que reciben a cambio. Esto se interrelaciona con las opciones de movilidad social y el debilitamiento de las

estructuras autoritarias de la sociedad en general y de la economía doméstica-campesina en particular.

El trabajo asalariado existía en los Yungas desde que se tiene memoria. Klein 1993:146 cita los jornales en dinero para trabajadores –todos varones – adicionales contratados por la hacienda de Chimasi, cerca de Chulumani, en 1803-4. Pero es evidente que hasta bien entrado el siglo XX, la mayoría de la población vivía y trabajaba dentro de las formas impagas de la economía doméstica, como integrantes de unidades domésticas campesinas originarias o de colonos. Castigos físicos violentos eran la norma, tanto dentro de las familias campesinas como por parte de los jilaqatas y mayordomos en las haciendas. Los/as hijos/as no asistían a la escuela, o sólo por unos pocos años, y eran sujetos a una estricta disciplina laboral desde temprana edad. Las pocas oportunidades de conseguir trabajo pagado se limitaban a los empleos agrícolas locales, y se desarrollaron en condiciones de dependencia pseudo-familiar (caso de los y las *uru arkiri*) con pagos devengados, dando poca libertad de cambiar de empleador. Hombres y mujeres jóvenes y solteros/as eran los que ocupaban estos puestos, y no era raro que para hacerlo tenían que escapar sin permiso de la casa de sus padres o tutores. El matrimonio significaba integrarse plenamente a la economía doméstica otra vez, sólo con mayores posibilidades de decisión sobre los recursos. A las mujeres, se las enseñaban que lo importante del marido era que fuera trabajador; si era así, ellas debían aguantar cualquier maltrato y seguir cocinando para él “con la cabeza sangrada, con la nariz sangrada” (Felipa Calle:8 en Spedding y Colque 2003).

Ahora, reflejaba Felipa a principios de los años 1990, “la gente anda a su gusto”. Si hasta la década de los 1970 se consideraba que el deber de los padres correspondía a permitir unos cinco años de escuela primaria para los varones y tres años para las mujeres, antes de incorporarles al trabajo, ahora se da por supuesto que todos/as tienen el derecho de ‘pisar el colegio’, y los padres de familia se decepcionan si, debido a un matrimonio precoz o por desinterés en el estudio, sus hijos/as lo abandonan antes de lograr el bachillerato. Hijos e hijas consideran que es un derecho ir a jornalear fuera de los predios familiares y disponer del dinero así ganado. Esto representa una merma sustancial en la fuerza de trabajo disponible dentro de la unidad doméstica. Los padres y madres de familia se dedican en primer lugar a trabajar para ellos/as mismas, y sólo van a jornalear cuando han terminado sus trabajos propios, pero las mujeres consideran que ellas deben administrar el dinero obtenido a través de la venta de la producción familiar. Si el marido insiste en retener el dinero y entrega una suma reducida a la esposa para la compra semanal en la feria, ella puede retirarse del trabajo propio (“no cosechar para él”, dicen) e ir a jornalear para tener un ingreso independiente.

Es decir, la mano de obra impaga (doméstica) sigue siendo central en la producción campesina, pero sus integrantes ya exigen mayor reconocimiento (libertades, control de los ingresos), a la vez que hay un mercado laboral más amplio, fluido y con remuneración inmediata. Para los y las jóvenes solteros/as, este mercado se extiende al pueblo de Chulumani (en una pensión o un hotel) y la ciudad de La Paz (empleo doméstico para mujeres; ayudante de pensión, chofer o artesanía para varones). Otra señal de esta apertura económica es que, hasta la década de los 1980, había una estructura de los precios de los insumos de la plantación vinculada con el precio puntual de la coca en el mercado local. Una cabeza (la unidad de venta) de plantines debía costar lo mismo que un cesto (30 libras) de coca, mientras

la cavada de una tarea (medida tradicional de extensión de tierra, en Chulumani debe equivaler a 25m por 25m) valía lo mismo que dos cestos. Ya por los años 1990, estos equivalentes dejaron de funcionar. Aunque el precio del cesto fluctúa constantemente, se puede decir que la cabeza de plantines cuesta menos, mientras el contrato de cavada cuesta bastante más, que el precio de un cesto. Los precios actuales se determinan en base al juego de la oferta y la demanda y en relación al nivel global de precios de bienes de consumo y de los jornales corrientes en el mercado regional, ya no determinado exclusivamente por el precio del cesto, aunque esto no quiere decir que la coca en si ha dejado de ser la base de la economía. Es fácil producir plantines, pero no es muy fácil encontrar hombres dispuestos a realizar el trabajo esforzado de la cavada, menos si se quiere que realicen un trabajo de calidad, y los que hay exigen un pago elevado. Entonces, si no se dispone de este dinero ni de suficiente tiempo y/o ayuda familiar para cavar personalmente, se puede decidir proceder directamente con el zanjeo.

Hemos dicho que la inversión reducida en el zanjeo corresponde a una vida productiva del cocal que es más corta, pero no afecta el periodo de mayor productividad y por tanto, de mayores ingresos. Entonces, la plantada puede representar lo que se considera una estrategia económica típicamente “campesina”, que privilegia la seguridad (tener algún ingreso garantizado, para mayor tiempo) por encima del monto absoluto del ingreso, o la tasa de rendimiento de la inversión. El zanjeo ¿representa una estrategia más mercantil, de corto plazo, escogiendo rendimiento pronto antes de ingresos menores en un futuro largo? Esta visión de corto plazo, asociada con una ‘descampesinización’ de la mentalidad de los y las productores, estaría contribuyendo a la degeneración ambiental. Las fluctuaciones en el precio de la coca, de las cuales los y las coccaleros/as son enteramente conscientes, hacen que es muy difícil evaluar el rendimiento futuro de la inversión en un cocal nuevo, que se complica por los vaivenes en la producción debido al clima inestable (contra los cuales el riego es una estrategia nueva, ver infra). Sin embargo, se puede decir que el rendimiento de la inversión baja en zanjeo, durante los 20 años que surtirá ingresos, sería proporcionalmente superior al del rendimiento de la inversión elevada en plantada para el mismo periodo, y es debatible si los rendimientos reducidos de la plantada durante los 20 años siguientes cubrirían la brecha.

Pero la gente que hace zanjeo hoy en día generalmente no tiene la intención de aprovecharlo y luego dejar de ser campesinos/as coccaleros/as: es decir, no han dejado de concebir a si mismos como campesinos/as (al contrario, como se indicó en el Capítulo 1). Más bien, en el caso de la zona tradicional, hay cierta relación entre la preferencia para el zanjeo y la etapa del ciclo de vida. Personas solteras y parejas jóvenes tienen menores recursos tanto en dinero como en mano de obra impaga, y además (en el caso de varones, las mujeres generalmente no plantan coca en persona) no dominan las técnicas de la plantada; por tanto, tienden a optar por zanjeo. Matrimonios establecidos, que han acumulado más recursos y conocimientos, muestran mayor inclinación para la plantada. En adición, a diferencia del primer grupo, ya no suelen albergar ilusión alguna de dejar de ser campesinos/as.

La preferencia para la plantada también va junto con mayor posición social dentro de la sociedad campesina: los que más se jactan de hacer cocaleros de plantada y no zanjeo son los sayañeros establecidos, sobre todo de comunidades originarias, y los que tienen más tierra. Unidades domésticas con poca tierra, porque son recién establecidas y aún no se les ha

confirmado la herencia, o porque ambos cónyuges son migrantes o de familias que daban una herencia pobre, se ven obligados a ocupar terrenos de uso común (que existen en algunas ex haciendas). Se permite hacer cocales en estos terrenos con el aval del sindicato comunal, pero sólo con derechos de usufructo mientras duren las plantas de coca; no se los puede vender, y cuando se acaba la plantación se supone que el terreno vuelve a ser de disposición comunal. Se entiende que en este caso sería racional optar para zanjeo en vez de plantada. A la vez, estos terrenos suelen ser en las mencionadas laderas altas y pajonales, donde los cocales en zanjeo no representan un beneficio ecológico – pero la disponibilidad de estos terrenos ha conducido a mantener una posición más campesina en las comunidades donde existen, porque caso contrario esta gente con poca tierra se ve obligado a dedicarse a jornalear y se convierten en semi proletarios, como ocurre en las comunidades originarias.

En resumen, no se puede establecer vínculos simples y directos entre “menos identidad campesina (andina) – más daño ecológico”. Superficialmente, puede parecer que sí hay una relación causal entre “más mercantilización (en particular de la mano de obra) – mayor daño ecológico”, pero esto tiene que ser matizado. La mercantilización como marco económico global ocurrió en los Yungas hace siglos. Los cambios importantes que han tenido efectos ecológicos colaterales a partir de mediados del siglo XX, tratan más bien de la liberación social. La organización servil de la hacienda promovía la plantada, al igual que la subordinación de niños/as y jóvenes de ambos sexos, y en menor grado de las mujeres adultas, en las comunidades originarias. Mayores oportunidades educativas y laborales en la actualidad, para varones y mujeres, debilitan la economía campesina basada en el trabajo impago, y por tanto favorecen el zanjeo. ¿Se ha de proponer volver al autoritarismo y las limitaciones estamentales, en nombre del medio ambiente? Este análisis intenta destacar, más bien, las relaciones múltiples y complejas entre técnicas con diferentes impactos ecológicos y procesos sociales y económicos, y en consecuencia, la dificultad de proponer intervenciones que podrían impulsar mayor protección del medio ambiente.

Quemazones y humaredas

La práctica del chaqueo, propiamente dicho, corresponde a zonas de colonización donde existe monte alto. Se corta todos los árboles y demás vegetación y después de dejarlos secar durante unos dos meses, se los quema. El mes más propicio para la quema es agosto.¹⁶ En la zona tradicional de Yungas, no se cultiva en zonas de monte alto; por mucho, se limpia una zona de monte bajo que ha estado en descanso durante unas décadas, o sino era una huerta en el pasado. Igualmente, se quema las “basuras”, como se llama cualquier desecho vegetal, sea del desbroce o del desyerbe. Cuando se hace esto al *chhallir* (limpiar la maleza de un terreno para prepararlo para el cultivo) se lo llama “chaqueo” pero es un proceso de mucho menor amplitud que el chaqueo verdadero del monte. Es preferible realizar estas quemas menores cuando ha llovido pocos días antes, para que las basuras no estén demasiado secas, y en la mañana, cuando suele haber muy poco viento. El viento se levanta por las tardes y aumenta el riesgo de ‘hacerse vencer’ con el fuego, es decir, que pase más allá de las basuras amontonadas y prenda fuego a los chumes (maleza) circundantes. También es importante amontonar bien las basuras, lejos de otra vegetación que podía arder. Cuando se observa todas estas precauciones, se puede quemar de una manera controlada, sin afectar los cultivos o vegetación colindantes.

¹⁶ Hay una descripción detallada del chaqueo en Asunta en Spedding (2004:124-5).

Quemar es más riesgoso cuando en vez de masir la huerta, desyerbar con chonta, arrancando toda mala yerba desde la raíz, sólo se lo ha “jawq’eado”, cortando la maleza a ras de la tierra con machete. Es más fácil que estos restos se prendan y den lugar a un incendio, o “quemazón” como se dice. Tales incendios pueden pasar a los pajonales y los montes. Cuando el fuego alcanza el monte, con siglos de hojas muertas y otros restos acumulados entre los árboles, puede arder durante mucho tiempo. La costumbre de quemar los pajonales intencionadamente, para promover el crecimiento de pastos nuevos, es casi ausente en Sud Yungas porque no hay ganado, aunque es practicado en algunos sitios de los Yungas de Inquisivi donde se cría ganado vacuno suelto en las laderas. Los quemazones también pueden afectar huertas y cicales, aunque de hecho éstos últimos son los únicos cultivos que – en particular cuando se encuentran cerca de zonas de pajonal o maleza, más susceptibles a los incendios – son rodeados por una franja ancha de tierra limpia, conocida como la *aja*.

Cuando ocurre un quemazón, se intenta identificar a las personas responsables por descuidar el fuego. En los casos conocidos, pueden ser hombres o mujeres, y tanto mayores como jóvenes; aunque se supone que a mayor edad, mayor experiencia y cuidado, parece que aún así puede llegar una ráfaga de viento u otra casualidad que vence los esfuerzos de control. En 2005, debido a la sequía, había muchos más quemazones que en años anteriores. Una mujer cerca de Chicaloma (sector Irupana) se hizo vencer al chaquear e inició un incendio que ardió durante una semana. Se hizo llamadas por radio y la gente de tres comunidades y del pueblo de Chicaloma salió en masa para intentar controlarlo, trozando árboles y cavando zanjas para crear corredores que el fuego no pudiera saltar, otras veces sofocando el fuego en sus bordes mediante escobas de ramas verdes. El corregidor, el párroco de Irupana y muchas otras personas hablaban por radio durante la semana sobre los daños ambientales provocados por estos incendios y llamando a la concientización al respecto, pero la conciencia no es suficiente para vencer las casualidades.

No sabemos si la mujer recibió algún tipo de sanción. Por lo general, esto sólo ocurre cuando el incendio afecta cicales y otros cultivos. En estos casos, el sindicato agrario de la comunidad afectada nombra a un “tasador”, una persona mayor con conocimientos en la materia (todos los que hemos conocido eran hombres) quien efectúa una inspección de los daños y establece un valor monetario para las pérdidas, que es aplicado como multa a la persona o personas responsables y entregado a los damnificados. En 2003, un hombre joven provocó un incendio en la comunidad de Imablaya (sector Puente Villa) que dañó cicales y fue tasado en varios miles de bolivianos, tanto que se suicidó en desesperación, se decía porque su mujer le trataba con desprecio por haber cometido semejante descuido y le decía “Andá pues vos a trabajar (se entiende, como jornalero o peón) para pagar”.

Pero incluso en estos casos, los quemazones locales no son la causa principal de la densa humareda que aparece en los Yungas entre julio y septiembre. Esta es provocada por los chaqueos realizados más al norte. En 2005 esta humareda también era excepcionalmente densa, en un nivel que, según se recordaba, no se había visto en 20 años (decían que la última vez que vieron una humareda así era más o menos por 1987). Tuvo un episodio particularmente intenso debido a un enorme incendio en Apolo, cientos de kilómetros al norte. Por las mismas fechas ocurrió otro incendio aún mayor, cubriendo cientos de kilómetros de bosque, en Riberalta en la Amazonía boliviana. Fue atribuido a ganaderos que chaquean

grandes extensiones para convertirlos en pastizales, una forma de producción que no es lo ideal en la región. Otros consideran que las humaredas de agosto que invaden gran parte del país se deben a chaqueos para los crecientes cultivos de soya, cuyo humo llega incluso desde Brasil y Paraguay. Este humo, y los incendios que resultan de chaqueos descontrolados, conforman un problema ecológico ampliamente reconocido en Bolivia, pero referente al cual, al igual que los quemazones en los Yungas, todavía no se ha tomado acciones efectivas.

Modernización agrícola: agroquímicos

La fumigación de cicales con plaguicidas es una práctica conocida desde hace varias décadas. La plaga más corriente es el *ulu*, una pequeña mariposa cuyo gusano consume las hojas de los arbustos. En castellano se llama “mariposa malumbia” y en los años 1980, fue difundida en algunas regiones como parte de los programas de erradicación de cicales. Tuvo poco efecto, ya que es una plaga integrada a la ecología local, y aunque puede causar destrozos en cicales particulares en un momento dado, nunca pudo arrasarse con el cultivo en total. Hasta el siglo XX, la única manera de combatirla era contratando a un *ch'amakani* o curandero espiritista, que en el curso de una sesión nocturna en total oscuridad, convocaba a los *ajayu* o espíritus vitales del *ulu* (que hablaban en voz delgada), los huasqueaba y conminaba a abandonar los cicales en seguida. Hay referencias de un *yatiri* (curandero) en el siglo XVIII que fue procesado bajo cargos de idolatría para realizar este tipo de rito en los cicales de Apolo.

Para que el rito siga en vigencia hasta el siglo XX, ha debido tener alguna efectividad, según la percepción de los y las participantes, aunque podemos sospechar que la partida de los *ulu* tenía más que ver con los ciclos biológicos y climáticos: el *ulu* prolifera en la temporada seca, desaparece con las lluvias, y incide poco en cicales de altura (de 1500 msnm por arriba), siendo más abundante en tanto que la altura sea menor. En todo caso, la fumigación química se lo elimina en seguida, y esto es la razón central expresada para usar agroquímicos: “si entra el *ulu* hay que fumigar nomás, ¿qué más vamos a hacer?” (productores del sector Chamaca, en huelga de hambre de coccaleros en contra de la política del gobierno, septiembre 2005).

Aparte del *ulu*, hay otras plagas: las más comunes son la *yaja*, parecido a una polilla, que come las guías, prolifera más en tiempos lluviosos, y procede de los otros cultivos (huerta) cercanos al cocal; la hormiga cortahoja *chaka*, que tiene variedades diurnas y nocturnas y suele tener su nido en los chumes (maleza) del alrededor; y el hongo *qhilla kutu*, que ataca las raíces y es atribuido a que el terreno antes hubiera sido utilizado para pastear mulas, de cuya bosta se dice que proviene esta plaga. Recientemente ha aparecido un gusano llamado *metro* o *metrometro*, se dice proveniente de Asunta, que consume las hojas. Aparte del *qhilla kutu*, contra el cual no existen medidas efectivas y provoca la muerte gradual de las plantas, la respuesta a estas plagas es fumigar con plaguicidas: la que se usaba desde hace años es el Folidol, y en años recientes se utiliza Stermin, Sivín, y el más popular actualmente, Tamarón. Se ocupa mochilas fumigadoras de plástico que contienen 20 litros de líquido (el agroquímico diluido en agua). Mayormente es el varón de la unidad doméstica que realiza la fumigación, aunque hay mujeres que lo hacen. En el caso de las hormigas, se puede colocar un veneno en forma de bolitas en su camino o cerca de su nido, sin afectar el resto del cocal. Nadie utiliza ropa protectora para fumigar: máximo, algunos cubren su boca y nariz con un pañuelo para no respirar las gotas, nunca se utiliza botas ni guantes. Se aconseja fumigar por las mañanas, porque por las tardes el viento suele levantarse y dispersa el rociado, aparte de echarlo en el

cuerpo y la cara de la persona que fumiga. Además, hay que escoger días soleadas para esta actividad, porque la lluvia va lavar el químico inmediatamente y no tendrá efecto.

Muchos/as productores (pero mayormente hombres, dado que ellos realizan la fumigación) alegan que la mera aplicación de estas plaguicidas mejora la producción de coca. En realidad, suelen aplicarles sólo cuando aparece una infestación notable, y es de suponer que van a mejorar la producción porque ponen fin a los daños. En los años 2000, ha aparecido el uso de otro tipo de agroquímicos, los abonos. Algunas personas aplican directamente la urea, esparciéndolo en la umacha (más común, aparentemente, en Coripata). En Chulumani, prefieren fumigar con “abonos foliares” que se vende en el pueblo o en La Paz con nombres como “Bayfolan” y “Superfoliar”. Algunos llevan en sus envases una referencia de su composición tipo ‘15-15-15’, que trata del contenido relativo de potasio, fósforo y nitrógeno, pero pocos productores se fijan en esto. Otros dicen que estos abonos son de fabricación peruana y consisten simplemente en urea teñida de verde. A veces son comercializados de casa en casa en las comunidades por parte de comerciantes conocidos que también pueden comprar coca y ofrecer carne de choncho o de oveja y otros víveres.

No se ha visto que ellos, o los y las comerciantes de las ferias locales y las tiendas en La Paz (hay varias concentradas en la parada de las flotas a Yungas en Villa Fátima) realicen una propaganda activa a favor de estas mercancías, sino su uso cada vez más difundido se debe a la propaganda de boca en boca de los/as mismos/as campesinos/as. Como cocalera, Spedding ha tenido que resistir activamente los consejos entusiastas de sus compadres en Yungas sobre cómo ella debería consentir en fumigar su cocal con plaguicidas y otros productos. También se ha observado que una productora antes “tradicionalista, que opinaba que estos productos “hacían acostumbrar” a la coca, que después ‘no quería producir’ sin ellos, e insistía en aplicar métodos manuales de control de plagas (echar agua hervida en los nidos de hormigas; desyerbar en un día de fuerte sol y sacudir los arbustos para acabar con la *yaja*) ya se ha convertido a su uso. ¿Cómo se debe analizar este proceso?

A diferencia de varias regiones de altura (entre ellas, Challapata), donde proyectos de desarrollo han realizado un fomento activo del uso de agroquímicos, en particular para la papa, jamás ha habido proyecto alguno que se ocupa de mejorar la producción de coca. Al contrario, sólo promueven su erradicación. El proyecto Agroyungas (1985-1990) promovió la sustitución de cicales por cafetales de variedades mejoradas, principalmente el café caturra procedente de Colombia. Esto incluía la fumigación de los cafetales, para la cual se proporcionó mochilas fumigadoras a los productores participantes, que por supuesto eran cocaleros también. Ellos ignoraban las instrucciones del agrónomo – nunca se fumiga a los cafetales en Yungas, ni a otro cultivo alguno que no sea la coca – y utilizaban estas mochilas para sus cicales (no sabemos si también desviaban los mismos agroquímicos recomendados por el proyecto para este fin). Entonces, este proyecto tuvo alguna influencia indirecta en promover la fumigación. Pero era una práctica ya conocida, sólo que menos personas disponían de los equipos, y eran menos manejables, siendo pesados, de metal en vez de plástico, y con un bombeo manual esforzado para liberar el rociado. Ahora las mochilas de plástico son fáciles de adquirir en el mercado y de usar: cuestan unos Bs200 para una de 20 litros.

El resultado es que esta adopción de agroquímicos se ha llevado a cabo sin asesoramiento técnico alguno, sino en base de los resultados empíricos obtenidos por los mismos productores. No miden con exactitud (ni siquiera siguiendo las instrucciones en el envase) las cantidades que mezclan con el agua: si se pregunta cuánto utilizan, la respuesta típica es ‘un chorro’, o sino alguna medida improvisada, como “una tapita” (del mismo envase, o de una botella que hay a mano) o “una cucharada”. El trabajo de fumigar puede ser bastante sacrificado, sobre todo cuando hay que cargar 20 litros de líquido hasta un cocal lejano que no tiene una fuente de agua cercana, y la persona que fumiga puede tener otros trabajos apremiantes: entonces tratan de economizar el tiempo mezclando dos químicos, una plaguicida y un abono, en la misma mochila, para no tener que ir dos veces, aunque técnicamente esto no es recomendable (un agrónomo dijo que el efecto de la plaguicida anula al del abono si se les aplica juntos). Casi nunca disponen de análisis de suelos que podrían indicar cuál combinación de elementos en el abono podría ser la más apropiada.

Algunos obtuvieron resultados negativos – por ejemplo, se aplicó urea, pero pareció que sólo fomentó un crecimiento exuberante de la maleza – y dejaron de usar el químico. Incluso en un caso cuando disponían de asesoramiento de un agrónomo y análisis de suelos, para aplicar el abono triple específico indicado, se disgustaron con los resultados y dejaron de seguir los consejos. Según los involucrados, el abono indicado dio una producción abundante, pero la coca “no se mut’uraba”. *Mut’uki*, literalmente “desafilado nomás”, es la condición ideal de la coca madura para cosechar: todas las hojas que presenta son maduras. En la temporada de lluvias, o cuando no se cosecha en la fecha ideal, nuevas hojas empiezan a brotar en medio de las maduras. Se puede cosechar así, pero exige más trabajo y cuidado para seleccionar sólo las maduras. La coca “apropiadamente” abonada, en vez de cumplir un ciclo de madurez, rebrotaba constantemente. La cosecha era muy trabajosa, y apenas se terminaba de cosechar el cocal de un lado a otro, el lado donde se empezó ya mostraba otra ronda de hojas maduras, sin que correspondiera a la totalidad de su producción. Aunque en términos de cantidad se obtenía un buen resultado, la relación entre jornadas de cosecha invertidas y cantidad cosechada se volvió desfavorable, y la unidad doméstica se veía atada permanentemente a ese cocal, sin tiempo para atender sus otros cocales ni otras actividades productivas o sociales. Por tanto, dejaron de aplicar el abono recomendado.

Se puede preguntar porqué esto no ocurre con las aplicaciones sin asesoramiento profesional. Quizás es porque las cantidades son insuficientes (por mezquindad) o poco efectivas (por mezclas inapropiadas), entonces no llegan a producir esta cosecha inacabable. Quizás es porque el agrónomo en cuestión, que operaba en forma independiente yendo de comunidad en comunidad, dando seminarios y análisis a pedido de los comunarios y pagados por ellos, no tuvo suficiente conocimiento empírico de los resultados de la combinación indicada teóricamente en base a los análisis, y en todo caso no conoció sus consecuencias en términos de las exigencias técnicas de la cosecha. La cosecha es asunto de mujeres, y en el seminario de este tipo que se observó casi todos los participantes eran hombres, pero más generalmente, la cuestión de la mano de obra requerida (su cantidad, su composición por género y por edad) suele ser ignorada en todo tipo de propuesta técnica-científica referente a la agricultura. Parece que hay una doxa (en el sentido de Bourdieu) que indica que en el campo hay una cantidad de mano de obra siempre disponible, que no tiene otra cosa que hacer (costo de oportunidad cero). Si la nueva técnica exige más mano de obra, no importa, porque siempre habrá en

cualquier cantidad, y no exigirá una remuneración particular (o esta exigencia sería cubierta por los ingresos que resultan de la innovación –aunque no se suele realizar cálculos que demuestran que esto sería el caso, aparte del hecho que los ingresos llegarán después de vender el producto, y las personas empleadas puedan querer recibir su pago más antes).

La pragmática campesina conduce a realizar aplicaciones de agroquímicos que, en la aplicación y los resultados, son factibles con respecto a la mano de obra, aunque quizás lejos de ser óptimas desde el punto de vista técnico. Lo que se desconoce en absoluto son las consecuencias de estos usos, en el medio ambiente (sobre los suelos, el agua, etc.) y luego en los consumidores del producto. Generalmente se opina que, no obstante la intensidad de infestación de plagas, sólo se debe fumigar la coca al inicio del ciclo productivo (*ch'apiña*), quizás una segunda vez si la infestación es realmente seria, pero de ninguna manera cuando ya está cerca a ser cosechada. De esta manera se supone que la lluvia hubiera limpiado las hojas a tiempo. La mayoría de los y las productores consumen su propio producto en forma de acullico. A diferencia de, digamos, el tomate, no se puede lavar las hojas de coca (verdes o secas) antes de consumirlas sin arruinarlos totalmente. Algunos/as productores opinan que la coca fumigada (aunque sea bastante antes de la cosecha) causa irritación en los labios y la boca que la persona que lo masque, y alaban la calidad superior para el mascado de alguna coca suya que no ha sido fumigado (porque el cocal es alejado y de baja producción, que a la vez indica que la fumigación depende de cierto cálculo sobre esfuerzos realizados versus posibilidad de mejores ingresos). Es difícil evaluar la validez de estas opiniones, porque en el mercado no se dispone de información sobre la fumigación de la coca ofertada (sólo el/la productor(a) individual sabe esto, y los intermediarios jamás preguntan sobre el tema). Tampoco se sabe qué otros factores relacionados con el mascado (por ejemplo, la clase y cantidad de lejía¹⁷ que se utiliza) podrían causar alguna irritación, y menos se sabe hasta qué punto un agroquímico dado es eliminado, o no, en el curso del tiempo y según qué factores climáticos, y sus posibles efectos sobre la salud de los consumidores.

Otro impacto social de los agroquímicos refiere a sus usos fuera de la agricultura. Al igual que Hunt, Tinoco, Schwartz y Halperin (1999), tratando de México, conocemos algunos casos de madres de familia que terminaron envenenando a sus hijos/as por aplicarles plaguicidas con fines de eliminar los piojos de la cabeza u otra infestación corporal. Pero no son casos recientes, y parece que las yungueñas se han dado cuenta que para tratar las infestaciones humanas y domésticas, hay que utilizar otra clase de químicos (por ejemplo, el producto Baygón para fumigar la casa). El uso no agrícola de los agroquímicos que sobresale en los Yungas es para suicidarse. Esto es un problema social y cultural complejo. El envenenamiento como método de suicidio es enraizado en la cultura popular del departamento de La Paz (seguido por el ahorcamiento como segundo método preferido); en la ciudad de La Paz se suele recurrir a 'órganos fosforados' (raticida), en el campo se utiliza plaguicidas. El equipo de CIPCA (1976) ya comentó que la población yungueña parecía demostrar una tendencia

¹⁷ "Lejía", en Bolivia, refiere a la sustancia alcalina que se combina con las hojas de coca en el mascado para soltar su contenido de alcaloides. Consiste en una pasta de alguna ceniza vegetal, a la vez que hay una gran variedad de plantas que puedan ser utilizadas para este fin, y varían mucho en sus sabores y fuerza química. Acullicadores habituales suelen tener gustos muy definidos referente a cuales lejiás les agradecen y cuales no. No conocemos estudios científicos sobre la composición de lejiás y la relación entre ésta y el efecto percibido por sus consumidores.

mayor al suicidio en comparación con sus pares “aymaras” campesinos del Altiplano. Como es de esperar, no existen estadísticas al respecto, sobre el número de suicidas exitosos y de intentos de suicidio frustrado (o que no tenían intención de cumplirse, sólo de hacer una demostración de desesperación), y menos datos desglosados por género.

Anecdóticamente, conocemos casos (exitosos e inexitosos) tanto de varones como de mujeres. Parecen concentrarse en la franja etárea de 18 a 25 años y los motivos expuestos (que puedan encubrir causas más estructurales) refieren a problemas amorosos y conflictos familiares. El punto crítico referente a los agroquímicos es que estas sustancias (plaguicidas) son altamente venenosas. Una cantidad mínima tiene efectos serios.¹⁸ Aunque se recibe atención médica (lavado estomacal, etc.) a tiempo, puede causar daños fisiológicos permanentes, y en muchos casos provoca una muerte, por demás dolorosa. El director del hospital de Chulumani estimó que alrededor de 70% de los casos de envenenamiento con agroquímicos que llegaron allí –y algunos llegan cada mes - murieron. Tampoco destacó una variación definitiva según el género, pero sí según la edad (mayormente eran ‘jóvenes’). Se trata de casos intencionados (habían tomado el químico directamente del envase, buscando matarse o al menos, demostrar su desesperación a los allegados). Los casos de envenenamiento accidental en el curso del manejo agrícola no eran “tan serios”.

Podemos relacionar esta pauta con los cambios estructurales mencionados arriba: contradicción entre los deseos de independencia y movilidad social y geográfica de los y las jóvenes y los deseos de sus padres de mantenerles dentro de la economía doméstica campesina; el rol crítico del matrimonio como incorporación definitiva a esta economía y las consecuencias de ésta – novios/as de otro estrato social que rechacen este destino, o son rechazados por los familiares; se conforma la unión, pero hay dificultades personales en adaptarse a esta situación, que aunque no trunca totalmente la posibilidad de acceder eventualmente a una posición no campesina, limita y define estrictamente las rutas por las cuales se lo puede lograr. Es decir, estos suicidas jóvenes pueden ser tanto solteros/as decepcionados/as en el noviazgo, como recién casados/as. Nuestros casos anecdóticos en la segunda categoría refieren a dos varones, no a mujeres: uno logró matarse (dejando embarazada a su joven pareja), el otro hizo su ‘teatro’ y fue salvado, para después ‘formalizarse’ y dedicarse plenamente a su rol de marido y padre campesino cocalero. Tampoco se puede atribuir estos sucesos a los agroquímicos como tales: facilitan estos actos, pero se supone que la persona que quiera suicidarse va a buscar los medios como sea. Más bien, por estar a mano en la mayoría de las casas campesinas, ofrecen un medio para resaltar trágicamente las situaciones de tensión social aguda. El desconocimiento de la sustancia

¹⁸ En el curso de la presente investigación, tuvimos la ocasión de recoger de emergencia a una joven en el camino a Irupana y llevarla al hospital. Resultó que era un caso de auto envenenamiento con agroquímicos. El marido, muy perturbado, insistió que sólo había envases vacíos en la casa. No pudo identificar de qué producto se trataba, era ‘eso, con que siempre fumigamos la coca’. Tampoco tenía idea de los motivos de su esposa para tal acto, insistía que esa mañana se habían alistado normalmente para ir a la feria en el pueblo. Volvimos unas horas más tarde para constatar que se había salvado la mujer. Como eran desconocidos, no podemos especular sobre los problemas que habrían provocado este hecho, pero se destaca dos puntos significativos: los ‘envases vacíos’ tenían un contenido suficiente para causar efectos serios (la mujer parecía moribunda cuando fue subida al carro) y no se recordaba (quizás debido al aturdimiento y susto) qué producto podría ser, que tiene consecuencias para establecer un tratamiento médico adecuado (qué antídoto sería indicado, etc.).

específica (ver nota de pie 6) puede dificultar un tratamiento oportuno, y la alta toxicidad puede aumentar el porcentaje de estos actos que resultan fatales, pero – más que sugerir que se debe mantener estos químicos bajo llave y destruir los envases usados – no se puede intervenir en los procesos sociales que inducen a suicidarse.

El riego: una innovación reciente

Como ya hemos dicho, tradicionalmente la agricultura yungueña era enteramente a secano. Esto fue favorecido por el clima, donde – en un año regular – apenas hay dos a tres meses (mayo a julio) donde llueve poco o nada, e incluso hay años cuando hasta en junio llegan aguaceros fuertes. Generalmente empieza a llover esporádicamente en agosto, y en esta fecha se inicia la preparación de terrenos para la plantación de coca. En septiembre se realiza la siembra de cultivos anuales de autoconsumo como la walusa. El chhallir (desbroce) de terrenos para coca, seguido por la cavada, sigue hasta diciembre, y la plantación se realiza desde diciembre (siempre que las lluvias abundantes lleguen ya en este mes) y prosigue hasta marzo, con un ápice en febrero que es cuando se espera las lluvias más intensas. La necesidad de agua para asegurar que los plantines recién trasplantados se prendan, cree un fuerte cuello de botella en la plantación, a diferencia de la cosecha, donde la demanda de mano de obra, aunque alta, es relativamente constante en el curso del año. A veces, cuando hay una interrupción inesperada en las lluvias inmediatamente después de plantar un cocal, se recurre en desesperación al riego manual a través de baldes y galoneras, para echar el agua directamente en los wachus. Aparte de eso, la suerte del cocal depende de la naturaleza.

El riego a través de politubos (mangueras de plástico, de una media pulgada de diámetro) empezó a aparecer a partir de aproximadamente 1995. Las primeras referencias vienen de la zona de colonización. Hasta cierto punto esto es paradójico, porque al ser más bajo y ya al borde de la selva tropical, La Asunta recibe más lluvia que la zona tradicional de mayor altura. Puede tener que ver con el hecho de que en esta zona las casas están dispersas, cada una en su lote de 10 Ha, y acostumbran instalar sistemas rústicos e individuales de agua potable. Se improvisa una especie de “tanque” en base a galoneras de plástico, para recibir agua de la fuente (de las cuales hay muchas en la zona), y se la conecta con politubos a un grifo instalado en el patio de la casa. Esto habrá difundido el manejo individual de agua por politubos, y en algún momento se percató que el mismo tipo de sistema podría ser adaptado para riego de cocales, reemplazando el grifo como punto final con una regadera de tipo circular, los que se suele utilizar en particular en el cultivo de hortalizas, aunque no tenemos datos sobre quiénes eran los primeros innovadores ni cómo se hubieran enterado de estos aparatos, que en los años 1980s eran desconocidos en la zona.

De Asunta, esta práctica pasó a la zona tradicional. Se difundió primero en sitios “de bajío”, debajo de los 1500 msnm, algo más calurosos, y entre productores con extensiones de coca por encima del promedio, por tanto con mayores recursos y más dispuestos a realizar esta inversión adicional. Estos/a productores también requieren más mano de obra y recorren a contratistas, quiénes reúnen a unas quince personas quienes son transportadas en un minibus o camioneta al cocal del dueño, en un viaje que a veces puede durar una hora o más (incluyendo el tiempo para desplazarse a pie desde el punto más cercano de la carretera hasta el cocal). Este reclutamiento amplio de mano de obra va junto con la aplicación de riego, que eleva los niveles de producción de coca en los meses cuando la producción a secano decae, y también

con la aplicación de agroquímicos que, igualmente, eleva la producción por encima de los niveles “naturales”. A la vez, sirve para difundir el conocimiento de estas nuevas técnicas, y el riego se volvió cada vez más popular.

En 2005, llegó una sequía muy intensa (al menos en términos locales, aunque las ‘sequías’ en Yungas no se igualan a las del Altiplano). Desde abril hasta julio no llovió en absoluto; había unos tres días de lluvia antes de la fiesta de Santiago (25 de julio), pero la sequía persistió hasta fines de septiembre. El impacto en la producción de coca era dramático. Las hojas de los arbustos eran muy pocas y las que había, extremadamente menudas (*ch'imi*). Un cocal en el sector Chulumani, cosechado en la tercera semana de mayo 2005, cuando la sequía no había hecho sentir sus efectos, dio unas 50 libras de coca seca; en la tercera semana de agosto 2005, en su siguiente cosecha, su producción se vio reducida a 12 libras, tal que no cubrió los costos de producción (jornales de cosecha y desyerbe). Estas condiciones desataron una verdadera ‘fiebre de riego’: parecía que no había una sola flota entrando a la zona que no llevaba en su techo una fila de rollos de politubo, y los vendedores de las regaderas hicieron aparecer otro tipo de aparato ‘especial para wawa kuka’ (la coca recién plantada), aparentemente de rociado más fino (no hemos podido establecer qué hubiera sido el objetivo original para que fuera fabricado, no creemos que fuera diseñado para la producción de coca). En los mismos meses, el precio de un rollo de 100m de politubo en La Paz subió de Bs70 a Bs90 y muchos pensaban que se debería precisamente al incremento vertiginoso de la demanda desde los Yungas.

La instalación de riego procede de manera similar que la descrita para La Asunta, en base a pequeñas fuentes naturales (manantiales, riachuelos). En la gran mayoría de los casos, cada instalación es individual, para servir un cocal. En raros casos, dos o hasta tres personas comparten el mismo sistema, es decir con un toma común, aunque es evidente que se puede establecer varios tomas a lo largo de un solo arroyo. Se debe notar que no se utiliza las conexiones de agua potable para el riego; al menos en los casos que conocemos, esto es explícitamente prohibido. Aunque algunos usuarios quisieran cambiar los reglamentos para permitir su uso para riego, se argumenta que la capacidad del sistema no fue diseñada para cubrir más que el consumo doméstico (cocinar, lavar ropa, un componente reducido de otros usos como hacer adobes o procesar café).

Un problema emergente es, dado la total ausencia de una tradición de riego, no hay concepto alguno de turnos; cuando tres personas utilizan el mismo sistema, al menos al inicio no se les ocurrió organizar turnos de uso (generalmente, desde más arriba hasta más abajo). Dos personas podían ir a regar en el mismo día y encontrar que en el cocal más bajo ya no había un flujo suficiente, porque ya estaban regando en un cocal más arriba. Otro problema que se puede vislumbrar es que la diversión de fuentes para el riego podrá afectar la disponibilidad de agua más abajo, aunque por la topografía es probable que esto no impactaría directamente en el suministro de agua potable, porque los tomas para esto suelen ser ubicado tan o más arriba que los utilizados para el riego. Pero esto, y la falta de coordinación de turnos, podría dar lugar a la conformación de alguna organización del riego, o la incorporación de esto dentro del ámbito de control de las autoridades sindicales.

Otros impactos ambientales, como por ejemplo la posibilidad de salinización de tierras, son incógnitos en este momento. Tenemos referencias que técnicos de la ONG CARE, que

asesoraron la instalación de un sistema de aguas potables en Cuchumpaya en 1991, revisaron las fuentes de agua existentes y calificaron al menos a una como no solo de calidad inapropiada como para agua potable, sino incluso como no apta para el riego, por ser altamente mineralizada; deja un depósito rojizo por donde corra. Sin embargo, en los últimos años unas cuatro personas han tomado esta agua para regar sus cicales. Se desconoce los efectos de este uso.

Lo que se puede observar es un impacto social y económico a través de la interacción de riego, agroquímicos y empleo de mano de obra. No cabe duda que la aplicación de los dos primeros ha ampliado el ámbito de contratación de la tercera. El actual tiempo de trabajo en el cocal no es mayor que lo habitual en las comunidades de residencia, pero con el tiempo de viaje no es raro que las *k'ichiris* tengan que salir de sus casas entre las siete y ocho de la mañana y vuelvan hacia las siete de la noche. En comparación, para trabajar en su propio cocal u otro en la misma comunidad, pueden salir de la casa hacia las nueve de la mañana y a las seis, o antes, ya estarían de vuelta. Esto es importante para las mujeres, quienes son la mayoría de la fuerza laboral en la cosecha, sobre todo cuando tienen hijos menores, porque no tendrán que levantarse tan de madrugada para cocinar el almuerzo de sopa y el fiambre para toda la familia, más atender otras tareas como lavar pañales, alimentar y limpiar el corral del chanco, etc., antes de salir al trabajo. Igualmente, pueden cocinar con mayor soltura en la tarde. Para atraer gente desde más lejos, con este tiempo ampliado que tienen que pasar yendo y viniendo del trabajo, estos productores contratantes ofrecen beneficios adicionales: es habitual invitar botellas de gaseosa a los trabajadores, y pagan jornales más elevados – Bs25 por día durante la primera mitad de 2005, y por septiembre y octubre de ese año, algunos pagaban hasta Bs30 por día, lo mismo que el “jornal de hombre” (de desyerbe y otros trabajos pesados) en las comunidades. Esto ya ha roto totalmente con la equivalencia tradicional donde se suponía que, sea lo que fuera su monto en dinero, el “jornal de mujer” (de la cosecha, no importa si un hombre o una mujer lo haga) era la mitad del “jornal de hombre”. Es evidente que esto contribuye a mayor independencia económica por parte de las mujeres, y también amplía sus esferas de interacción social, ya que viajan regularmente a otros sitios a lo largo de la zona, mientras sus maridos trabajan sólo en la misma comunidad y muy ocasionalmente (cuando son llamados a una faena de plantar coca) en una vecina.

En adición, los contratantes pagan un jornal adicional a la persona que se ocupa de contratar, es decir reunir, el grupo de *k'ichiris*, y tienen que cubrir los costos de transporte. A veces tienen una movilidad propia, entonces sólo pagan la gasolina, pero varios de ellos contratan la movilidad de otra persona, que para los viajes de ida y vuelta desde, por ejemplo, Villa Remedios (sector Tagma) hasta una comunidad del sector Chulumani (unos 45 minutos de viaje, total 3 horas de viaje suponiendo que la movilidad parte de Villa Remedios) cobra entre Bs200 y Bs280 (según la capacidad de pasajeros de la movilidad y la distancia específica que hay que recorrer). Para cubrir todos estos gastos, no cabe duda que tienen que extraer una productividad más elevada de su mano de obra, y esto se logra a través de las técnicas nuevas, que permiten que los arbustos de coca sean más cargados y sus hojas, más grandes.¹⁹

¹⁹ Ver Spedding (2004:152-163) para un análisis de la productividad de la mano de obra en la cosecha bajo condiciones tradicionales, es decir, sin aplicación de riego y con uso reducido o nulo de agroquímicos (sólo plaguicidas en algunos casos). Falta otro estudio empírico para obtener datos comparativos en cicales sujetos a las nuevas técnicas.

A la vez, el uso de riego permite obtener una producción relativamente constante durante todo el año, sin las fluctuaciones que se observa bajo condiciones naturales (de secano). Estas fluctuaciones eran la base del ciclo anual de precios, que subían durante los meses secos cuando había menos producción (ver Spedding 2004:393-404). En 2005, no obstante la sequía intensa, el precio de la coca no subió mucho en comparación con la anterior época de lluvias. Los y las productores de la zona tradicional endilgaron este hecho a la saturación del mercado por parte de las zonas de colonización, sobre todo la nueva producción de Caranavi; no contemplaron el posible impacto del riego. Pero, esta reducción relativa en el precio, combinado con la influencia de los jornales más elevados en el mercado laboral regional – en las comunidades, las *k'ichiris* no insisten todavía en recibir Bs30 al día, pero ya no salen por menos que Bs25, incluso en la misma localidad – hace menos rentable la producción de coca bajo formas tradicionales en caso de tener que pagar jornales. Es posible que se dará lugar a una tendencia de separación entre productores grandes más de tipo ‘farmer’ (tecnificados, extensiones mayores, mano de obra asalariada) y productores menores que mantienen características campesinas (poco tecnificadas, extensiones reducidas, mano de obra impaga).

Los costos de aplicación de estas técnicas no son elevados y parecen al alcance de la mayoría de los productores, y es cierto que hay bastante propaganda informal (comunicado por las mujeres que cosechan los cacaos tecnificados, aunque sus maridos generalmente realizan la fumigación e instalación de riego) a su favor. Se conoce casos donde el número total de jornales invertidos por un(a) productor(a) contratante no es mayor al invertido por un(a) productor(a) ‘tradicional’, sólo que la primera cumple con su cosecha en dos o tres días y la segunda, en el curso de dos o tres semanas. Entonces, un motivo para contratar gente en movilidad sería para economizar del tiempo. Esto probablemente corresponde a productores semi campesinos, en particular negociantes de coca, que utilizarían el tiempo así librado en ir a vender coca en La Paz y, posiblemente, en otras partes del país (la figura de ‘productor detallista’). En fin, los agroquímicos y el riego son parte de una dinámica compleja. Por ser muy reciente la instalación amplia del riego, sobre todo, no nos ha sido posible indicar más que tendencias; falta una investigación detallada y muchos estudios de caso para comprender cuáles serán los resultados de todos estos procesos.

Gestión local del agua

Si bien la riqueza hídrica de los Yungas es por demás evidente en el caudal de sus ríos, sus cauces suelen ser muy inaccesibles (quebradas abruptas) o distantes a las zonas pobladas. Los asentamientos rurales yungueños se establecían²⁰ en torno a pequeñas fuentes de agua potable. Dependiendo de la perennidad, calidad y caudal de las fuentes disponibles en cada comunidad, las unidades habitacionales podían ser más o menos dispersas. Es más, en lo ideal la parcela donde cada unidad doméstica decide establecer su residencia debería tener su propia fuente de

²⁰ La topografía y la altura de las montañas yungueñas, hace que solo las laderas menos abruptas y entre los 1400 y 2000 msnm sean ‘habitables’. Las tierras arriba de los 2000 m son empinados bosques de altura (montes) o lomas (pajonales) a donde no se puede llevar riego para hacerlas productivas, debajo de los 1400 los valles se cierran en profundos abismos rocosos.

agua²¹. Pero como la democracia es ajena a la naturaleza, no todas las sayañas (parcelas campesinas) podían contar con este recurso.

Aunque varias familias podían verse en la necesidad de compartir el agua de un mismo manantial, esto no las obligaba a conformar un ‘ente político’ para regular su uso, y menos formar un solo conjunto habitacional multifamiliar en función a este recuso. Cuando las condiciones de vida eran “premodernas” bastaba el trabajo de una, dos o hasta tres familias para que los manantiales naturales fueran acondicionados para facilitar su uso como fuentes de agua potable²². Y como aquellos usos que requerían de grandes cantidades de agua podían realizarse en arroyos (como el lavado de ropa, que además no era de urgencia tan diaria como el cocinar) sin más dificultad que su distancia, el uso privado que cada quien podía dar al agua de esas fuentes dependía de cuanto podía acarrear hasta su vivienda sin que ese consumo llegase a afectar al resto de sus usuarios. El agua, como recurso natural, en ese contexto tenía un valor de uso y no un valor comercial.

Pero a partir de la década de los 1960, cuando la producción industrial de tubos de acero galvanizado ya estaba al alcance de los campesinos yungueños (al menos de los más acomodados), como para que el costo de un suministro exclusivo de agua potable fuera una inversión monetaria razonable. Las modernas políticas públicas de saneamiento básico consolidaron aun más las tendencias a un suministro exclusivo de agua potable. Desde que el agua podía ser llevada por esfuerzos privados y no colectivos a otros lugares, las fuentes naturales empezaron a adquirir un valor comercial, pero eso dependía de quien estaba dispuesto a pagar por ese recurso.

Aquí presentamos los casos de dos comunidades rurales yungueñas cuyos particulares contextos sociales podrían incidir en la forma de gestión local del agua. Una de ellas es Apa Apa, es una comunidad de ex hacienda ubicada en un valle lateral favorecido por un extenso monte (un bosque húmedo de altura) que ocupa toda la cabeza del valle y los provee de extraordinarias fuentes de agua.²³ La otra es Cuchumpaya, una comunidad originaria muy poblada pero no tan beneficiada con fuentes naturales de agua como Apa Apa. La parte alta de Cuchumpaya (el cerro Toríni) es más seca que la parte habitada, y por estar contigua al pueblo de Chulumani en ella se han establecido una cantidad importante de complejos residencias no campesinas. La comunidad se extiende en la ladera sur oeste del valle del río Yaropamapa. En su sindicato están afiliadas unas 105 unidades domesticas –la gran mayoría de ellas familias campesinas, pero también incluyen a algunos – no todos - los propietarios de las residencias no campesinas: como el Hotel San Bartolomé, y otras residencias vacacionales de familias de clase media-alta urbana (los ‘mistis’). Los dueños sólo llegan en vacaciones y dejan sus casas

²¹ Las parcelas campesinas además de dispersas, también son discontinuas. Las parcelas de tierra de una familia campesina pueden estar esparcidas por diferentes partes de la comunidad o incluso hasta en otras comunidades, y siempre hay la posibilidad de que alguna de estas propiedades tenga ‘su agua propia’.

²² Básicamente el empedrado de pozos y taludes que no requerían de tecnologías complicadas ni de trabajo masivo como para justificar una instancia política de coordinación a nivel comunal.

²³ Algunos comunitarios de Apa Apa usan el poético nombre de uma marka (tierra o pueblo del agua) para referirse a su comunidad. Porque en el monte de Apa Apa se encuentran las fuentes que alimentan las redes de agua potable de las comunidades de Machacamarca y Barroscato, que en si implica un nivel supra comunal en la gestión de este recurso.

y terrenos en manos de cuidadores campesinos, no afiliados al sindicato, por lo que la población puede superar las 150 familias.

Cuchumpaya está dividida en tres zonas: Zona Arriba, Centro (San Bartolomé) y Zona Abajo o Yaropamapa. La carretera troncal de Sud Yungas atraviesa dos veces la comunidad; el tramo Huancané-Chulumani pasa por su parte alta, y el tramo Chulumani-Irupana por su parte central. Las facilidades que ofrece un acceso inmediato al camino carretero han influido en nuevas pautas de asentamientos habitacionales más concentradas en torno a ellos. Incluso ha permitido un proceso incipiente de nucleamiento urbano, especialmente en sector y Vitalina y Soqueni de la parte Alta, y San Bartolomé en el Centro, donde también se concentran a la mayoría de la residencias vacacionales no campesinas. Yarupampa tiene más habitantes que las otras dos zonas y a la vez es la más campesina.

En el pasado (antes del camino carretero) las viviendas rurales eran más dispersas, según las facilidades de acceso a las fuentes de agua y no dispuestas en torno a los principales accesos camineros. Dado que las distancias eran “relativas”, cualquier lugar era igual de accesible para los caminos de herradura y en las condiciones en que operaban los sistemas de transporte de la época (tropas de mulas, llamas o cargadores humanos), los caminos de herradura yungueños ofrecían las mismas facilidades (o dificultades) que cualquier otra ruta de montaña. Obviamente, por su propia naturaleza, sus costos de operación eran elevados y su capacidad de carga reducida, pero esto no era un inconveniente en la ‘exportación’ del principal producto yungueño, la coca. La coca siempre tuvo un elevado valor comercial por unidad de peso y volumen, y una vez embalado en “tambores” (paquetes compactos y herméticos de 50 libras) su transporte era fácil y seguro. Los cocales eran el único cultivo comercial, y los pocos cultivos de autoconsumo dejaban muchas tierras disponibles en barbecho bajo monte secundario. Espacios significativos de la comunidad, como las barrancas de los arroyos y las honduras de valle del río Yaropampa, seguían bajo bosque primario nativo y toda esta cobertura vegetal, además de hacer el clima más húmedo y exuberante, aseguraba el suministro de agua de un sin número de pequeños manantiales. Aunque se producía varias especies frutales como las naranjas ya conocidas desde la Colonia, y más recientemente los mangos introducidos a fines del S. XIX, no tenían importancia comercial debido a las limitaciones en los transportes.

Los campesinos de las comunidades originarias ya estaban familiarizados con el mercado monetizado desde la colonia, pero la llegada del camino carretero y las facilidades del transporte motorizado masivo²⁴ produjeron un cambio dramático en las proyecciones sociales, económicas y culturales del uso de la tierra, el agua, los bosques y hasta de los cultivos. Con el camino carretero varios productos y recursos yungueños que antes no se podían mercantilizar, de pronto ganaron interés comercial.

La primera víctima de esta nueva dimensión mercantil fueron los recursos forestales. En pocos años empresarios madereros acabaron con los árboles de mara, cedro, nogal, etc., y los fabricantes de carbón con el resto de las maderas menos “valiosas”. En su lugar se fueron extendiendo huertos frutales de variedades comerciales (cítricos, bananos, café, etc.)

²⁴ La carretera La Paz-Chulumani-Irupana, Chulumani-Choque Chaca fue construida recién a inicios de la década de los 1940, con el trabajo de prisioneros de guerra paraguayos.

introducidas por los proyectos estatales de desarrollo promoviendo así un uso comercial más amplio de las tierras y el requerimiento de más mano de obra. La carretera también incremento los movimientos regionales e interregionales de población, y tras la Reforma Agraria miles de migrantes del altiplano y valles se abrían paso hacia nuevas tierras de colonización en zonas cada vez más remotas del interior de la provincia²⁵. Además de la expansión agrícola, la deforestación o la mercantilización iniciada con la carretera, los ambiciosos programas gubernamentales de la Revolución Nacional para desarrollo económico rural (diversificación y modernización de la producción agrícola, saneamiento ambiental, etc.), gradualmente lograron reducir la elevada humedad ambiental. Por un lado, evidentemente logró que el clima de los yungas fuera menos mal sano para la vida humana, dado que solo así podían ser combatidos males tan endémicos como la fiebre amarilla, paludismo, o la leishmaniasis, pero por otro lado redujo la cobertura vegetal que mantenía con vida a muchas fuentes de agua. Pero en aquel momento lo que preocupaba a los campesinos no era el agua, sino como ponerse a la altura de los nuevos desafíos mercantiles.

Para el tema que nos ocupa, el caso del café puede ser un ejemplo particularmente interesante. La creciente demanda comercial del café exigía un producto de mejor calidad (granos secos, limpios y perfectos) y eso exigía introducir algunos cambios en la forma tradicional de producción; especialmente en los procesamientos poscosecha. El método moderno que mejor se adaptaba a las condiciones (sociales y productivas) locales, y por el finalmente se inclinaron los caficultores yungueños, es el que se conoce como “procesamiento en húmedo”²⁶. Se colocaba una cantidad de bayas en guinda en una gran batea de madera y se lo llenaba con agua, para luego repasar las bayas con una piedra de moler de batan y romper las cáscaras. Éstas flotaban en el agua y eran escogidas manualmente hasta dejar sólo los granos de café. Era un proceso lento e ineficiente si las cantidades eran grandes, y a partir de los años 1960 los bajos precios de la coca y precios más atractivos del café en mercados internacionales, hicieron que mucha gente aumentara sus cafetales. Fue la destreza innovadora de artesanos locales (carpinteros de Coroico) –que al construir maquinas peladoras de café de madera de diseño más simple (respecto a su operación y mantenimiento), más eficiente y, pero sobre todo, más baratas que las pesadas maquinas de acero industrial– la que puso al alcance masivo de los productores este nuevo procedimiento.

Pero para garantizar la calidad del producto, esta innovación tecnológica también requería de mayores volúmenes de agua potable. Se echa las bayas en la tolva, junto con un balde de agua como lubricante mientras se hace rotar la manivela. Las bayas caen a ambos lados de una rueda que parte las cáscaras, dejándolas caer debajo de la máquina, mientras los granos

²⁵ Sobre todo a partir de 1974, cuando la carretera Chulumani-Choque Chaka (hoy Villa Barrientos) fue extendida hasta La Asunta (a unos 200 Km de La Paz). Con la carretera, la que e apenas era una remota ‘aldea mercado’ sobre el río Bopi se transformo no solo en el centro comercial más importante de la zona de colonización, sino que –por su propia ubicación, su diseño, sus propósitos, la composición social de sus habitantes y sobre todo su entorno rural (dado que la mayoría de los asentamientos agrícolas del ‘Sector de Adentro’ son resultado de la ‘colonización espontánea’ de cientos de familias campesinas indígenas–se convirtió en el centro sociopolítico de la nueva sociedad colonizadora, la capital de un campesinado, activo, independiente y moderno.

²⁶ Pelado mecánico de los frutos recién cosechados (chutado), fermentado y lavado en abundante agua de los granos y finalmente su secado. De esa forma se lograba obtener el café ‘tipo pergamino’, que es el que adquieren las empresas encargadas de su posterior procesamiento industrial.

resbalan por un canal de madera y son recibidos en una bolsa o batán. Salen cubiertas con una flema densa y pegajosa. Es necesario dejarlos fermentar en un lugar oscuro durante al menos 48 horas para luego lavarlos en abundante agua y quitar los restos de flema, más restos de cáscara pegada. Después son secados al sol durante una semana o más. Es evidente que este proceso requiere mucho más agua que el manual. Pero como las labores de poscosecha no se realizan en los mismos cafetales sino en sitios más adecuados (preferentemente en la propia vivienda) y generalmente fuera de los horarios diurnos (que se dedicaban a las tareas de cosecha), conducían a que la idea de disponer de un suministro domiciliario de agua se considerara ya no solo como una comodidad suntuaria (una señal sofisticada de prosperidad) sino como una necesidad en la que valía la pena invertir los esfuerzos familiares.

En Cuchumpaya, esta demanda fue enfrentada mediante el establecimiento de pequeños sistemas privadas, que suministraban agua a entre dos a cinco casas cercanas. Se pusieron de acuerdo con el “dueño del agua”, es decir, la persona dueña del lugar donde existía un ojo de agua (fuente, manantial, arroyo, etc.) apto para colocar una toma, y mediante un documento notariado, pagaron una suma en dinero para los derechos de uso del agua más un espacio reducido (no más que unos 6 metros cuadrados) para construir un tanque. A veces el dueño no cobraba dinero a cambio de recibir su propia instalación gratis, pero no necesariamente participaba; podía vender su fuente a otras personas que lo requerían para sus propios usos. Las personas así asociadas se convertían en “accionistas” del sistema y contribuyeron a partes iguales, o según sus arreglos internos, los materiales y trabajo requeridos para instalar y mantenerlo. La “acción” tenía un valor total correspondiente al pago inicial y los gastos posteriores y podía ser vendido en ese precio (generalmente cuando se vendía la casa donde estaba instalada, con o sin el resto de la propiedad agraria).

De esta manera, la comunidad iba cubriéndose con diversos pequeños sistemas independientes. En buena parte eran obra de los mismos comunarios, pero también eran establecidos por los “mistis” dueños de casas de campo, que tenían más interés en tener un suministro doméstico. Ellos eran los que compraban ojos de agua para instalaciones en las cuales no participaban los dueños del terreno y en casos instalaron no sólo grifos, lavanderías, hasta duchas e inodoros, sino hasta piscinas. Quizás el más grande de estas residencias, de una familia de ex hacendados, luego perdió su suministro privado porque los comunarios destruyeron su tanque con dinamita. Se dice que lo hicieron porque no fue adecuadamente cubierta, una niña campesina se cayó adentro y se ahogó, pero también hay un elemento de resentimiento social; hasta ahora una facción de los comunarios expresa rechazo de la presencia de esta familia a razón de su posición social. Los ex patrones quedaron sin agua y trasladaron su residencia a sus casas en el pueblo de Chulumani (donde poseen un hotel), dejando la propiedad en manos de cuidadores. También quedaron fuera cuando, entre 1990 y 1991, se construyó las primeras redes amplias, se puede decir auténticamente públicas, en las zonas de San Bartolomé (Centro) y Yaropampa.

Estas dos redes independientes fueron construidas con la asistencia de CARE. Los comunarios pusieron cuotas para materiales y la mano de obra, y CARE proporcionó el asesoramiento técnico y ciertos reglamentos y requisitos suyos, como por ejemplo la asistencia obligatoria a “reuniones de mujeres” – que no eran para que las mujeres también aprendan algo de plomería, cómo reparar el grifo o manejar la llave de paso, etc., sino para instruirles en cómo

cuidar mejor a sus hijos. Otro requisito era la construcción, por parte de cada socio participante, de una letrina con pozo ciego. Aunque hubiera trabajado, sin letrina no recibía conexión. En el contexto tradicional de casas dispersas, la huerta alrededor de la casa hace las veces de baño, y las heces pronto desaparecen bajo la acción de la naturaleza, pero en tanto que las casas adopten una pauta más nucleada, estos residuos sí representan un problema (no hay una huerta cercana, o pertenece a otra persona que no quiere que alguien que sea él lo utilice como baño). Es por este motivo que gran parte de las casas nucleadas a lo largo de la carretera a Huancané ya han hecho sus propias letrinas, voluntariamente, aunque no eran parte de este proyecto. Sin embargo, CARE insistió en letrinas incluso para casas dispersas. La ausencia de facilidades sanitarias evidentemente tiene un impacto en la salud pública, por ejemplo las difundidas infestaciones del parásito *Ascaris*, cuyos huevos viven hasta cinco años en la tierra. Entonces las letrinas ayudan a reducir este tipo de problemas, aunque no totalmente, porque los lugares del trabajo agrícola no son cercanos a las casas, y en ellos se sigue utilizando las huertas o la maleza como baño.

Cuando se inauguró los nuevos sistemas, el reglamento aprobado por la comunidad incluyó la prohibición de usar el agua para “lavar frazadas” (es decir, prendas muy grandes), para “chutar” café (el proceso de pelado descrito arriba) y para el riego. Se adoptó la forma nominal de una cooperativa, independiente del sindicato. Cada socio tiene derecho a “una pila” (se entiende, una conexión; en realidad, podía instalar más que una pila o grifo) por la cual paga Bs2 por mes. Estos ingresos tienen que ser utilizados para pagar a 3 o 4 plomeros – comunarios capacitados por CARE – para los días cuando salen a realizar reparaciones inmediatas, y comprar materiales para éstas y para la manutención regular, por ejemplo lavar los tanques o limpiar de maleza las sendas por donde pasan las tuberías matrices. Estos trabajos regulares se realizan a través del trabajo comunal de los socios. Aunque nominalmente independiente, es el sindicato que organiza estos trabajos y la elección anual de la directiva de la cooperativa, pero ésta luego maneja sus recursos y otras actividades de manera autónoma.

Esta autonomía ha dado lugar a uno de los problemas posteriores. Yaropampa tiene más habitantes, por tanto más socios y mayores ingresos en su cooperativa de aguas. En vez de guardar el dinero para futuros gastos, optaron para distribuirlo entre los socios, y no invertían en renovar la infraestructura ni realizar una manutención buena. Luego, cada socio es dueño de una acción (o en casos, dos, si decidieron trabajar y poner cuotas para dos). Al igual que en los pequeños sistemas privados, el valor de la acción corresponde a los “jornales” (días trabajados en la instalación) más lo que se pagó para materiales. En San Bartolomé los socios eran menos; en Yaropampa eran numerosos, y además las fuentes utilizadas para sus tomas eran más accesibles. En consecuencia, cada socio en San Bartolomé trabajaba más que en Yaropampa, y su acción tienen un valor (precio) más alto.

Y mientras tanto, la Zona Alta quedaba sin más agua que sus propios pequeños sistemas, a la vez que había cada vez más concentración de casas a lo largo de la carretera. A partir de 2002, decidieron construir su propia red. Ubicaron varios ojos de agua en la propiedad de una familia comunaria, quienes los transfirieron a la comunidad bajo documentos firmados, a cambio de la instalación gratis de ‘una pila’ en la casa del padre, ya mayor, del grupo de hermanos. Echaron mano de uno de los *llunk’us* (aduladores) de la mencionada familia de ex

patrones, obligándole a representar a la facción que se opone a su presencia, para convencerles a donar dinero a través de colecciones entre los residentes chulumaneños (todos “mistis”, es decir élite decadente) en los EE.UU. dónde viven también familiares suyos. El representante de la familia (nieta del que hizo el tanque que fue dinamitado) también contribuyó dinero para la construcción de un nuevo tanque como parte de la red de Cuchumpaya Centro, y a cambio podía acceder a agua de esa red. En Cuchumpaya Alta, los comunarios pusieron la mano de obra, como de costumbre. Un comunario cedió un espacio bastante grande, quizás unos 60 metros cuadrados, para el tanque de almacenamiento; en este caso, no le cancelaron en dinero, sino los socios hicieron cavar una tarea de su terreno para cocal. En este caso, el sitio de la toma es muy arriba en la ladera del cerro, y el trabajo de trastear piedras, cemento y otros materiales en la espalda era muy esforzado. Por tanto, los involucrados opinan que “los jornales” en si valen más en este sistema que en las otras dos redes de la comunidad.

Pero hacia fines de 2005, la red de la Zona Alta aún no había entrado en funcionamiento, y el impacto de los sistemas privados ya se hace evidente en los cauces reducidos de los arroyos y otras fuentes más abajo. En particular, se culpa a las casas de los mistis, sobre todo cuando tienen piscina. La dueña de una de estas residencias quiso participar en el nuevo sistema de la Zona Alta, porque había construido una piscina y no tenía con qué llenarla. Puso dinero (en vez de trabajo) pero cuando evidenció que quiso el suministro para la piscina, fue negada, y se le devolvió en dinero para impedir cualquier reclamo futuro. Pero más allá de casos individuales, los cambios recientes en el comportamiento de las fuentes han hecho evidente que aunque la comunidad se haya dividido en tres zonas para la gestión de sus aguas potables, en la práctica constituye una sola entidad hidrográfica. Por tanto, se propuso primero conectar la red de la Zona Central con la de arriba. Yaropampa entonces propuso que su red también debía entrar en este sistema general. Allí surgieron los problemas de que, primero, sus socios se había aprovechado de los ingresos sin mantener su red, y segundo, sus acciones valían menos de los de San Bartolomé, mientras los de arriba argumentaron que sus acciones valdrían aún más, debido a los jornales ‘más sacrificados’. Una red única debe tener un precio de acción única, pero ¿cuánto?

Además, ¿qué se debe hacer con los ‘mistis’? Habían establecido sus suministros bajo un sistema de derechos considerado legítimos para los mismos comunarios, y algunos se conectaron a la red central de CARE, poniendo mingas (jornaleros contratados) para los trabajos; pero aun sin piscina, tienen más instalaciones sanitarias y consumen más agua, y sus usos privados ya están afectando al resto de la comunidad – aunque resulta que ni siquiera hay un registro completo de cuántas casas de este tipo existen y qué tipo de instalaciones tienen. Una sugerencia (septiembre 2005) es de establecer un nuevo reglamento, con dos clases de conexión: “socio”, que se supone tiene un estilo de vida campesino, paga una suma fija por mes, y contribuye con trabajo; y “usuario”, que se supone no es campesino, tiene un medidor para registrar su consumo, paga según la cantidad de agua que utiliza, y no sale a trabajar. Se vislumbra que la organización comunal va tardar unos dos años o más antes de llegar a alguna solución. Más allá de estas propuestas específicas, se ha abierto un debate sobre cómo se debe concebir y regular los mismos derechos del agua – del ‘dueño del agua’ (del sitio de la fuente) y sobre el uso del líquido elemento. Antes de concluir este capítulo con reflexiones sobre estos temas, presentamos el segundo estudio de caso.

Cuando recibieron sus títulos ejecutoriales de la Reforma Agraria en 1962, se constó 32 afiliados (unidades domésticas) en Apa Apa. Por principios del siglo XXI, esto subió a unos 65, básicamente todos ellos familias campesinas. No hay casas de campo, y el hijo de ex hacendado que ha convertido la casa hacienda en un hotel y sus predios en el monte en una ‘reserva ecológica’ también reside permanentemente en la comunidad y está afiliado al sindicato, aunque su participación es diferenciada por su estatus social. Otras comunidades, en particular las originarias como Cuchumpaya, critican a los de Apa Apa como “cria patrones” por su relación con el dueño de la hacienda, y los desprecian como *larama* (campesino/a que no domina la urbanidad citadina; en este caso, también refiere a sus actitudes cerradas, su desconocimiento de las leyes nacionales y otros conocimientos sofisticados, y en fin, una identidad y una práctica social exclusivamente campesina). Una expresión de esta composición social, es que la afiliación al sindicato de Apa Apa es mucho más exigente y limitado que en Cuchumpaya; se insiste en la participación personal en reuniones, trabajos y eventualmente cargos (hasta el dueño de la hacienda ha hecho algún cargo sindical). Con referencia al agua, el contexto general es que esta comunidad es mucho más surtida con aguas naturales – básicamente gracias a su cercanía al monte – y por tener menor población, durante bastante tiempo las fuentes naturales eran suficientes. Nadie se puso a construir sistemas privados. A partir de los 1960, se estableció un pequeño asentamiento nucleado en ‘la Cancha’ (porque allí está la cancha de fútbol, más la escuela y la capilla) pero hasta 2005 no hay más que 10 unidades domésticas que residen permanentemente allí (las otras casas son habitadas los fines de semana o en fiestas, según el modelo clásico de la *marka* altiplánica). Los demás siguen en sus casas dispersas.

Entonces, era recién en 1982 que se sintió la necesidad de instalar un suministro de agua potable con tanques y tuberías. Por las mismas fechas, se vendió los recursos maderables del parte del monte que pertenece a la comunidad, y con estos ingresos se pagó los materiales, mientras los comunarios pusieron el trabajo. El toma de agua se estableció en el predio de un comunario que no recibió una compensación particular. Cada socio tenía derecho a ‘dos pilas’, es decir, dos conexiones (por ejemplo, una en su casa en la Cancha y otra en su casa en su sayaña) pero la mayoría sólo aprovecharon de una. A partir de 1994-5, cuando se instaló otra red, este derecho fue reducido a una pila, ya que iban a tener otra pila del nuevo sistema. Esta red, al igual que en Cuchumpaya, tuvo la asistencia de CARE y similares exigencias (una mujer mayor expresó su enojo frente a las “reuniones de mujeres”, diciendo que ella ya no iba a tener más hijos ni requería instrucción en cómo criar a una guagua, mientras que otro comunario quedó sin agua, no obstante haber trabajado, porque no tenía espacio donde su vivienda en la Cancha para construir una letrina). Pero a diferencia de Cuchumpaya, este sistema no sólo cubrió toda la comunidad en cuestión, sino era un esfuerzo combinado de tres comunidades: Apa Apa, la ex hacienda de Machaqamarka al este, y la comunidad originaria de Parruscato al sur). El toma principal se ubica dentro de los predios de la hacienda de Apa Apa en el monte.

Parruscato ocupa toda la ladera norte del río de Yarupampa, hasta las cuchillas donde linde con Apa Apa y Machaqamarka. Todo este espacio se dedica, o se ha dedicado, al cultivo en algún momento, sin rastros de monte, y es notoriamente secarrón; apenas se surtían de algunos pozos de agua. En décadas anteriores, algunos se habían conectado al sistema de aguas potables de la ex hacienda de Chimasi, a unos 5 km o más de distancia, y el suministro

apenas llegaba. Machaqamarka, más bien, conserva el monte en la parte alta, y al igual que en Apa Apa este monte sigue en manos de “la hacienda”, pero en este caso los dueños de la hacienda no eran una familia de antigua procedencia terrateniente sino burgueses paceños²⁷ que no permitían que los comunarios accedieran a la fuentes de agua que hay allí. Representantes de los sindicatos de Parruscato y Machaqamarka ya habían negociado con el dueño de la hacienda para que les permitiera utilizar las fuentes de agua en su monte, mientras los mismos comunarios de Apa Apa estaban metidos con una instancia de ‘desarrollo alternativo’ para un proyecto de agua que iba a incluir el riego.

El proyecto era de tipo “agro forestal” y establecía de antemano que el riego no tenía que ser utilizado para la coca. Algunos comunarios, más cínicos (o experimentados²⁸) consideraban que lo importante era instalar el riego, con cultivos de lo que fuera,²⁹ y unos años después, dando por supuesto que esos cultivos no iban a resultar e iban a seguir con la coca, traspasarlo a sus cicales – “¿Acaso van a volver (los del proyecto) a arrancarlo (toda la instalación de riego)?” Pero otros comunarios se convencían de que el proyecto de riego era ‘anti coca’ (que formalmente, es cierto) y convencieron a los demás a rechazarlo. Entonces, se sumaron a las negociaciones con el dueño del agua, y el proyecto conjunto arrancó. El dueño de la hacienda cedió la fuente gratis. Se debe notar que el tuvo, y tiene, un rol activo en todo el proceso de instalar y manejar este sistema, pero no es usuario del mismo: la casa hacienda, incluyendo el hotel y su piscina, tiene un suministro independiente propio. Por tanto, todas sus contribuciones parecen bastante altruistas, y ayuda mucho en mantener su posición incuestionada dentro de la comunidad, a diferencia de lo que pasa con los ex patrones en Cuchumpaya. El sitio del tanque de almacenamiento para Apa Apa era, casualmente, en el predio de un comunario empleado hereditario de la hacienda, y el dueño de ésta abogó para él, alegando que a cambio de su terreno, tenía derecho a la instalación sin haber trabajado. El beneficiado lo entendió como significando que no sólo estaba exento de trabajar en construir el sistema, sino tampoco tendría que pagar ni tomar parte en los trabajos posteriores; pero el comité comunal de aguas respondió a esto cortando su servicio, y tuvo que asumir la participación.

La distancia desde el toma hasta los lugares donde vive la gente era muy larga, y con el trabajo en esto, los tanques de almacenamiento, rompresiones y demás (incluso se cotizó los

²⁷ La actual dueña es una ex Alcaldesa de la ciudad de La Paz, cuyo padre lo compró de un grupo de hermanos. Una de éstos se casó con el anterior dueño de Apa Apa, dando lugar a que su hermano luego lo adquiriera y lo pasara a uno de sus hijos, el actual dueño. Según los documentos de archivo, la familia a la cual el pertenece ha sido patrones en Chulumani desde al menos 1829. No tenemos dato alguno sobre otra familia de hacendados con tan larga trayectoria en la región.

²⁸ Con conocimiento del ‘desarrollo alternativo’, donde por lo general, incluso cuando no se exige la erradicación de cicales, hay que comprometerse de no plantar más coca como mínimo, o expresar que uno no cultiva coca para entrar. En la práctica, muchos participantes en estos proyectos siguen con sus cicales, incluso ponen más después de haber dicho que no lo van a hacer, y hasta terminan arrancando sus productos alternativos ‘no rentables’ y poniendo coca en el mismo lugar, todo esto sin que sufran sanción alguna.

²⁹ Una parte del proyecto era directamente forestal. Otro componente era el cultivo de achuete, el conocido colorante (también utilizado como pintura corporal en la Amazonía: *Bixa orellana*). Este árbol crece naturalmente en los Yungas, pero su producto es recogido para fines comerciales sólo en lugares alejados y por parte de gente que no han podido integrarse a la economía cocalera, mucho más rentable (referencias de Circuata en la provincia Inquisivi). Otros cultivos posibles hubieran sido frutilla o ‘verduras’ en general.

jornales correspondientes a las ‘reuniones de mujeres’) se estableció que una acción – para alguien que no había participado y recién quiso tener una conexión – costara alrededor de US\$500.³⁰ Esto es definitivamente un aprovechamiento por parte de los socios originales (egoísmo de grupo; nunca se paga un jornal en dólares, pero sacaban el monto total en cierto momento, lo convertían en dólares, y mantuvieron esa suma, ignorando los cambios posteriores en el monto del jornal y el tipo de cambio al dólar) pero parece que al menos algunos comunarios de Parruscato lo pagaron, porque realmente no tenían otra opción de suministro de agua.

Hay un comité conjunto de las tres comunidades, cuya presidencia rota anualmente entre las tres, que se ocupa de la manutención de las partes de la red que alcanzan al conjunto. Después, cada comunidad maneja su parte. En Apa Apa, corresponde a cargos particulares, pero enteramente integrados y controlados por el sindicato. También se prohíbe el uso para riego. Al parecer, había un ‘contrato’ inicial, firmado cuando se inauguró el sistema en 1995, con duración de 10 años. En 2005, algunos comunarios de Apa Apa dijeron que ya estaba vencido. Por tanto, ellos debieron cortar el suministro a las otras dos comunidades, hacerse únicos dueños del sistema, y de allí derogar el anterior reglamento y establecer otra que permitiría su uso para riego. Irónicamente, eran encabezados por una de las mismas personas que provocaron el rechazo al anterior proyecto para riego (alegando que era ‘anti coca’). En 1995 el riego era aún una práctica minoritaria, y más importaba la defensa del derecho de cultivar coca sin restricciones. Esta defensa sigue en pie, pero ahora hay un afán generalizado de tener riego.

Esta propuesta no tuvo éxito. El dueño del agua argumentó, de un lado, que el agua “es un derecho que no se puede quitar”, y de otro lado, que el sistema no fue diseñado con una capacidad para riego además que el consumo doméstico. Dijo esto en la reunión sindical de Apa Apa, después de la cual los descontentos no se atrevieron a presentar su argumento ante el comité conjunto. Podemos imaginar que Parruscato, en particular, se hubiera opuesto a rajatabla. En fin, ellos son los más beneficiados con este sistema, y por tanto cumplen plenamente con todos los trabajos y pagos exigidos. Machaqamarka, en cambio, no ha cumplido últimamente con los trabajos y cuotas conjuntos. La dueña de esta hacienda es ausentista, no participa en nada en la comunidad, y ha intentado reclamar mayores derechos de tierra. Ellos han respondido con un proceso de saneamiento interno de sus títulos y cuestionan los derechos de la hacienda sobre el monte; por 2005 empezaban a debatir la posibilidad de establecer su propio sistema de aguas potables en base a las fuentes que hay en los espacios, hasta ahora intocados, pertenecientes a la hacienda. Al igual que en Cuchumpaya, es de suponer que estos procesos de debate van a durar varios años hasta llegar a resoluciones y acciones prácticas. Mientras en Apa Apa, ahora se propone resucitar el proyecto anterior sobre riego, en base a un nuevo toma de agua en el monte (sigue habiendo fuentes no aprovechadas allí): el dueño de la hacienda, aparte de ofrecer otro uso de ‘sus’ recursos hídricos, ha ofrecido

³⁰ Referencias a los sistemas de Cuchumpaya indican que el pago para una afiliación nueva es mucho menos, alrededor de US\$200. No disponemos del detalle de los jornales, cuotas y demás para constatar si esta diferencia responde a la brecha entre los esfuerzos y gastos realizados para instalar cada sistema particular, o si el cobro mayor representa un prejuicio ‘campesino’ frente a los que ‘no sufrieron’ en los trabajos y por tanto, deberían pagar más dinero para acceder a los beneficios.

ir a Cochabamba a la oficina central de la entidad de desarrollo alternativo en cuestión, donde dice que está archivado el proyecto.

Los derechos comunitarios y privados sobre el agua

Aunque estos estudios de casos representan procesos, que de ninguna manera han llegado a conclusiones sino están en activo debate, iluminan un abanico de temas importantes. De un lado, se observa conflictos *de clase* – entre el campesinado, que referente al agua (a diferencia de lo que pasa referente al suministro de luz eléctrica, que no hemos alcanzado a cubrir aquí), no aparece afectado por su estratificación interna, y fracciones de la burguesía, donde se diferencia las fracciones en ascenso o actualmente dominantes, que se interesan en poseer una residencia suntuaria en Yungas, y fracciones decadentes (descendientes de ex hacendados de la región), establecidas de manera más permanente en el lugar. De otro lado, referente al agua en particular, podemos dividir el debate en dos.

1. Referente a la infraestructura, o sea los sistemas de aguas potables: tanques, tuberías, etc., más las instalaciones sanitarias y otras que se realiza en base a estos sistemas. El valor o precio (de la “acción”) responde al costo de esta inversión, sobre todo el trabajo invertido. Globalmente, es un concepto muy enraizado en la sociedad campesina en los Yungas, expresado por ejemplo en el pago de ‘las mejoras’ cuando se desaloja a una persona de un terreno: aunque el terreno no era suyo, hay que pagarle una suma que representa el trabajo (expresado en cultivos permanentes, construcciones, etc.) que ha invertido en el lugar. Puede surgir debates sobre el valor relativo de diferentes “jornales” (más o menos sacrificados...) o una tendencia de (sobre)valorar el trabajo original para cobrar más a los que se conectan al sistema ya hecho, porque han entrado “fácil” y “no han sufrido”, pero los principios fundamentales son claros. Dentro de estos conceptos, el agua en si no tiene valor; sólo adquiere valor en tanto que ha sido objeto de trabajo. Por tanto, si se paga por el uso en dinero, o si hay que salir a trabajar en el sistema cierto número de días al año, el monto o cifra es idéntico para todos que hacen uso del sistema, no importa la cantidad precisa de agua que consumen.
2. Referente al agua en sí. Los seres humanos no creen el agua, concepto expresado por los yungueños como “el agua (y sobre todo, la lluvia) es regalo de Dios”. Pero cada vez es más evidente que los humanos, a través de sus actividades (como por ejemplo, cortar los montes) pueden afectar la cantidad de agua que aparece o llega en un lugar dado. Los lugares donde surge o pasa el agua sí pueden tener dueños humanos, y los usos que hacen de esa agua (como por ejemplo, vender el uso de su fuente a otras personas) afectan el agua disponible para otras personas. A parte de esto surgen cuestiones que recién provocan preocupación y debate, y por tanto, están lejos de ser claras.

Conforme a los criterios del moderno mercado capitalista, los recursos naturales disponibles dentro cada parcela campesina empezaron a considerarse cada vez más como “bienes económicos” de carácter estrictamente privado que podían ser transferidos comercialmente por sus propietarios. Bajo este nuevo contexto –al igual que la madera, los pastos, los cultivos o la tierra misma– el agua también se convirtió en un “recurso” con posibilidades mercantiles. Pero antes de que el agua pudiera ser objeto de tratos comerciales entre privados, la

comunidad –en base a “consensos internos mínimos”– debía establecer bajo qué condiciones y límites estos ‘derechos’ serían ejercidos y reconocidos como privados. Estos “consensos”, sin embargo, no surgieron de una instancia formal de decisión comunal, ya sea el sindicato, las autoridades tradicionales, asambleas u otro nivel institucional de representación política, sino las propias interacciones de la vida social cotidiana.

De esta manera, bajo los cursos naturales (ríos, arroyos y acequias), las fuentes situadas en terrenos comunales o ‘baldíos’ (sin dueños reconocidos) y los manantiales que aunque dentro de parcelas privadas eran de antiguo uso común, quedaban excluidos de todo intento de apropiación individual, porque se las entendía como **bienes comunales**. Eso no quiere decir que estos recursos estuvieran vedados a cualquier uso individual, sino que los derechos a su usufructo seguían determinándose bajo criterios de pertenencia al grupo social.

Aquí se debe notar que los bienes comunales no tienen el mismo carácter que el Estado atribuye a los *bienes públicos*. A diferencia de la teórica propiedad colectiva de los bienes públicos bajo dominio estatal, para una comunidad concreta los **bienes comunales** son un ‘*patrimonio privado colectivo*’. Son colectivos porque son el resultado de los esfuerzos realizados por los miembros de la comunidad en generaciones pasadas. Son privados, porque solo los individuos de las familias reconocidas como miembros plenos de la comunidad –y no otros individuos, comunidades o instituciones ajenas (como el Estado) – tienen derecho a decidir el destino de estos bienes.

A la vez, hasta hace poco estas aguas sólo tenían valor para el consumo doméstico. La instalación del suministro tenía que ser cubierta por sus futuros consumidores y no ofreció prospectos comerciales. Por este motivo, la Ley 2029 que causó tanto revuelo entre los regantes y socios de sistemas comunales de aguas potables en 2000 en Cochabamba, porque hizo que se pudiera privatizar estos sistemas y entregarles por licitación a un concesionario que luego tendría la potestad de cobrar para su uso, pasó desapercibido en los Yungas. Un sistema comunal cuyos usuarios pagan Bs2 por mes no va atraer a ninguna empresa concesionaria. Los sistemas de riego en Cochabamba son amplios y son la base de una importante agricultura comercial, que también les hace interesante para empresas, mientras en 2000 el riego no había hecho impacto en Yungas. Además, los problemas políticos asociados con la coca desaniman a empresas comerciales de intervenir en su cultivo.

La Ley de Aguas que reemplazó al 2029, la Ley 2066, declara explícitamente que este tipo de sistemas comunales no puede ser privatizado. También dispone la expropiación de fuentes de agua cuyos dueños no quieren permitir su uso público o comunal, pero no especifica los procedimientos, tipo de compensación u otros requisitos para hacer efectivo tal expropiación, provisión relevante para Cuchumpaya donde se debate el acceso a una fuente importante cuyos dueños (los dueños de la parcela donde se encuentra) no quieren permitir su uso por parte de la comunidad. Tampoco aclara la pregunta del comunario dueño del ojo de agua del primer sistema de aguas potables en Apa Apa. Él quiere chaquear (desbrozar) la parte del terreno encima del fuente para trabajarla (actualmente se encuentra en descanso y cubierta por monte secundaria y un cafetal viejo) pero está conciente que esto probablemente afectará el suministro de agua, y quiere saber si aún así, él tiene el derecho de hacerlo, o si la comunidad puede prohibirle trabajar su propio terreno en nombre del bien comunal del suministro de

agua. El uso del agua para riego aportará un valor productivo a este recurso que no tenía antes, y como hemos dicho, apenas se está probando la instalación del riego y aún no se ha establecido reglas ni valores (precios) al respecto.

A la vez, junto con la última sequía, estos nuevos usos están dando lugar a una visión del agua como recurso limitado. Antes era visto como ilimitado: por ese motivo no se hizo un registro de las piscinas en Cuchumpaya, y no se intenta medir las cantidades consumidas por los socios de los sistemas comunales. Todavía no se considera instalar medidores para el consumo campesino, pero ha aparecido la propuesta de imponer una medición del consumo para las residencias suntuarias, y es probable que con el tiempo el uso de medidores se hará común en todos los sistemas de aguas potables, en tanto que haya más competencia para este recurso y surge una conciencia de su conservación.

CAPÍTULO 4 POLÍTICA LOCAL YUNGUEÑO ¿PRESENCIA FEMENINA SIN UN ‘ENFOQUE DE GÉNERO’?

El caso del municipio de Chulumani

Como ya hemos mencionado, a partir de 1987 los alcaldes y concejales en Bolivia son elegidos por voto universal, inicialmente para gestiones de dos años y luego, a partir de 1994, para cinco años. En 1994 también se promulgó la Ley de Participación Popular (LPP), que transfiere recursos económicos desde el gobierno central a los municipios (“coparticipación tributaria”) en base al número de habitantes registrados en el último Censo nacional (de 1992, y luego de 2001). Hasta esa fecha, el municipio sólo contaba con los recursos que podría obtener de impuestos locales sobre el comercio y los cobros para algún servicio, como el suministro de agua potable. Estos montos apenas cubrían escasos sueldos para el personal, y si los concejales querían dejar alguna obra como recuerdo de su gestión, lo financiaban con sus propias dietas y hasta donaciones personales. Ser Alcalde o concejal era una opción para personas con buenos recursos económicos, es decir básicamente vecinos notables, que querían obtener reconocimiento social y ampliar su influencia política. Las reformas de fines de los años 1980 ampliaron la esfera de participación en términos políticos (ya no se necesitaba ‘muñeca’ con el oficialismo para ser Alcalde, más bien se requería amplio apoyo popular) pero no económicos. Esto cambió a partir de 1994. No sólo había dinero para contratar personal asalariado, sino fondos para emprender una variedad de obras.

Cuadro 1: población de los 5 municipios de Sud Yungas

Sección de provincia	Habitantes 1992	Habitantes 2001	Tasa de crecimiento intercensal (%)
1ª: Chulumani	11.101	13.204	1,87
2ª.: Irupana	11.929	11.383	-0,51
3ª: Yanacachi	4.059	4.250	0,50
4ª: Palos Blancos	12.643	16.786	3,06
5ª: La Asunta	12.198	18.016	4,21

Fuente: Bolivia. Atlas Estadística de Municipios, 2005. La Paz: PNUD/INE.

Municipios de este tamaño tienen un Consejo con cinco miembros, elegidos por voto directo. En caso de que una lista haya conseguido una mayoría absoluta de los votos, su candidato a primer concejal es automáticamente nombrado Alcalde. Cuando no hay mayoría absoluta (que es lo que generalmente ocurre, y siempre ha ocurrido en Yungas) los concejales votan para elegir un Alcalde. Éste debe proceder de la lista más votada, pero pueden surgir “amarres” entre concejales de otras listas para procurar el nombramiento de otro. En todo caso, el suplente del Alcalde elegido asume la silla que deja vacante en el Consejo. Al finalizar cada año de gestión, se evalúa lo hecho y es posible, a través del llamado “voto constructivo de censura”, deponer al Alcalde y nombrar otro en su lugar. Este mecanismo fue ideado para controlar gestiones incompetentes o corruptos, pero puede ser utilizado para destronar a rivales políticos o para cumplir pactos donde diferentes miembros del Consejo ocupan el puesto de Alcalde por turnos (llamado jocosamente “el pasanaku”, por un tipo de asociación de crédito rotativo muy popular en Bolivia).

Hasta 2005, para ser candidato en elecciones municipales o nacionales, era necesario ser militante afiliado a un partido político oficialmente reconocido (con personería jurídica). En los hechos, los partidos no solían exigir una trayectoria de auténtica militancia en sus filas para aceptar que alguien figure como “su” candidato, y tampoco exigían compromisos ideológicos; por tanto, pequeñas frentes locales formadas alrededor de un aspirante a candidato, o que buscaban colocar a un representante suyo, habitualmente “prestaban la sigla” de uno u otro partido para montar su campaña. A nivel provincial, la trayectoria personal y familiar y el conocimiento personal del candidato suele pesar más que la afiliación partidaria nominal. Los mismos partidos tampoco tienen una militancia formal y bien organizada. La única excepción es el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionaria) cuyo Comando data de la década de los años 1950, pero se limita casi exclusivamente a los vecinos del pueblo. Pero, dado que la mayoría de la población reside en las comunidades, el voto rural decide la elección, y es un voto altamente volátil.

Esta volatilidad se debe en parte a la sofisticación política del campesinado yungueño, una sofisticación que a veces se acerca al cinismo. Los largos años de conflictos y negociaciones con el gobierno sobre el tema de la coca, que incurre en cuestiones de políticas nacionales e internacionales, han elevado la conciencia política de hombres y mujeres de base, asistido por niveles elevados de bilingüismo en castellano y aymara y de alfabetismo. Por ejemplo, en 2004, antes del Referéndum nacional sobre el gas, encontramos que el conocimiento sobre el contenido de las preguntas y las diferentes propuestas de cómo votar, era notablemente superior entre mujeres *k'ichiri* (cosechadoras de coca, es decir, campesinas) en los Yungas que entre mujeres populares comerciantes en El Alto. Por supuesto, en 1956, la primera elección nacional con voto universal, los yungueños votaron en masa para el MNR, como ocurrió en el resto del país. Este comportamiento dio lugar al uso irónico de la expresión ‘voto campesino’ para cualquier masa de votantes fácilmente manipulable (por ejemplo, en una elección estudiantil). Al parecer, los y las votantes de Challapata siguen en este nivel y actualmente votan en masa para el MAS. En los Yungas, esto no es el caso.

En 1987, el partido MIR ganó las elecciones municipales en Chulumani (2 concejales y el Alcalde). En 1990, el partido UCS ganó e hizo un acuerdo con el MNR para compartir el puesto de Alcalde. Esto dio lugar a la primera Alcaldesa, una abogada vecina que asumió el cargo en 1990, aunque se murmuraba que era su esposo que en realidad sabía de ‘todo lo político’. En 1992 UCS fue el partido más votado, con dos concejales, pero los otros tres, del MIR, ADN y CONDEPA, se aliaron para imponer al del MIR como Alcalde. UCS es un partido populista, fundado por el empresario dueño de la Cervecería Boliviana Nacional, y era conocido por disponer de fondos (de la Cervecería) con los cuales financiaba obras. El candidato a primer concejal para UCS en 1994 fue un vecino, ex profesor de educación física y conocido por su carrera como futbolista en la región. Ganó las elecciones en el año cuando el municipio empezaba a recibir los fondos de la LPP, primero la mitad de la suma asignada (1994) y luego la totalidad (1995). Se aprovechó del desconocimiento del público sobre la nueva ley para hacer aparecer que estos fondos debían más a la generosidad de UCS que al gobierno central, bajo el control del MNR. Por tanto, en las elecciones de 1995, para una gestión que, bajo las nuevas reglas, iba a prolongarse hasta 1999, UCS obtuvo 2 concejales frente a uno de Eje Pachakuti, uno de CONDEPA y uno del MBL, y volvió a la Alcaldía. Este historial puede sugerir cierta fidelidad a UCS, en contra de la volatilidad anunciada arriba,

pero parece que era más un tributo a los esfuerzos del candidato (ayudado por la red de distribución de cerveza en la región) que al partido, ya que en las elecciones nacionales de 1997 (las primeras con diputados uninominales) ganó masivamente CONDEPA, un partido que jamás obtuvo más que un concejal en Chulumani mismo.

El concejal de Eje Pachakuti representa la incursión de la Federación campesina en la política municipal. En tanto que la población rural yungueña siente que hay una entidad política que representa sus intereses, ésta es la organización sindical y no un partido político. La propuesta de armar un ‘brazo político’ del movimiento campesino no es nuevo (Capítulo 1) pero los primeros partidos kataristas, como MITKA, no tuvieron impacto en los Yungas, y el MRTKL había sido desprestigiado por la postulación exitosa de su líder, Victor Hugo Cárdenas, como vicepresidente de Sánchez de Lozada (MNR) en 1993. Por 1995, aparecían dos opciones posibles, la IU (Izquierda Unida) y el Eje Pachakuti, y se optó por la segunda. El candidato ganador era un hombre con una larga trayectoria en la dirigencia campesina. Dos otros concejales (CONDEPA y UCS, suplente del Alcalde) eran de origen campesino pero ya con residencia en el pueblo, y ambos eran rescatadores de coca. Los tres procedían de las mencionadas comunidades originarias (Tulduchi, Cuchumpaya y Lecasi).

En esta gestión, no fue el partido escogido por el movimiento campesino sino UCS que permitió que para primera vez una mujer de pollera, también comunaria de Cuchumpaya, entre luego al Consejo (como suplente de un concejal vecino, abogado, que residía en La Paz y no pudo asistir con suficiente regularidad). La única concejala titular fue una vecina, casada con un francés que administra una granja de pollos en una comunidad de ex hacienda. Entró con el MBL pero luego se declaró independiente. Poseía mayor formación que los demás concejales, pero no tenía influencia porque era vista como conflictiva, ‘forastera’ (no oriunda de la región) y, según algunas personas, por el hecho de ser mujer. Podemos decir que representa el sector modernizante, capitalizado y no cocalero dentro de la agricultura local. Y no obstante la presencia campesina, la hegemonía vecinal no fue cuestionada durante esta gestión.

Inicialmente, para la gestión elegida en 1999 y posesionada a principios de 2000, parecía que nada iba a cambiar. Después de una amarga experiencia cuando su entonces Ejecutivo postuló a diputado uninominal en 1997,³¹ no se animó a apoyar una postulación. El ganador, sorpresivamente, fue el MNR. El candidato procedió de una familia de vecinos notables, con casa en la plaza principal y larga trayectoria de cargos públicos en anteriores generaciones, incluyendo el de Alcalde. El mismo, como muchos de su generación y clase, fue revolucionario fogoso en su juventud y hasta fue a participar con los sandinistas en Nicaragua, para luego convertirse en desarrollista y director de una ONG, y volver a la militancia familiar hereditaria en el MNR. Llegó a ser Consejero Provincial (otro cargo creado por la LPP,

³¹ Candidateó con la sigla del Eje Pachakuti, pero fue secuestrado y luego liberado en circunstancias nunca de todo aclaradas. Después de analizar toda la información disponible, consideramos que fue un intento por parte de la élite vecinal establecida de excluir al campesinado de un espacio político que consideraban exclusivamente suyo, y no era un ‘auto secuestro’ organizado por el mismo candidato para ganar publicidad. Pero esta segunda versión circuló bastante como para minar su apoyo, y en todo caso, los secuestradores (quienquiera que fueran), en el momento de apresarle en su casa en una comunidad, también robaron el dinero en efectivo que tenía por parte de la Federación para financiar su campaña. Este dinero no fue recuperado, no se pudo hacer campaña y su votación se limitó al sector Chulumani donde ya estaba conocido de antemano.

supuestamente en un Consejo que intermedia y transmite demandas desde el nivel municipal al nivel departamental de la Prefectura, pero en los hechos bastante inoperante) pero esto no le sirvió cuando postuló a diputado en 1997; recibió una votación local incluso inferior al secuestrado candidato campesino.

Para 1999, armó muy bien su plancha de candidatos. Escogió como suplente suyo a una mujer campesina, oriunda de la comunidad originaria de Tulduchi, capacitada por organizaciones católicas y que había trabajado como locutora de la Radio Yungas, la principal emisora local. Fue ella que básicamente le hizo la campaña en el área rural, y como era joven, simpática, comunaria y discursaba bien en aymara y en castellano, ganó mucho apoyo.³² Pudo encontrar a un militante rural del MNR, procedente de una comunidad de ex hacienda bastante pujante, que busca quitar la hegemonía local al pueblo republicano de vecinos de Tagma, y para los vecinos del pueblo de Chulumani puso una candidata mujer, profesional odontóloga que, aunque solía pasar los días de semana en la ciudad y atendía su consultorio en el pueblo sólo los fines de semana, era bastante conocida y respetada. Estos candidatos le ganaron una mayoría en el Consejo y por tanto, la Alcaldía. Empezó investigaciones con fines de enjuiciar al anterior Alcalde de UCS por corrupción (había bastantes indicios de sobreprecios). Pero todo esto llegó a un fin abrupto cuando el Alcalde murió en un vuelque – una víctima más de los riesgosos caminos yungueños - menos de un año después de haber asumido el cargo.³³

Fue reemplazado como Alcalde por el MNRista procedente de la ex hacienda. Éste, al parecer, dirigió los planes operativos anuales (POAs) de tal manera que la mayoría de las obras se realizaron en las comunidades y poco o nada en el pueblo. Esto provocó la rebelión de los vecinos, que se unieron con la concejala vecina odontóloga para tratar de lograr un ‘golpe de municipio’ que iba a colocar a ella como Alcaldesa, no obstante que el “golpe” iba en contra de uno de su mismo partido. Pero sus planes se difundieron demasiado y las organizaciones campesinas hicieron saber su oposición a esta propuesta, que fracasó. No obstante, unos meses más tarde (2003) el Alcalde dimitió, argumentando razones de salud, y la vecina asumió como Alcaldesa. En el campo se decía que la concejala de pollera debía haber tomado la silla municipal, pero en el momento ella acabó de sufrir la muerte de un hijo recién nacido, y era demasiado afligida para enfrentar la batalla política. La nueva Alcaldesa hizo esfuerzos serios

³² Posiblemente fue influenciado en adoptar esta estrategia por haber visto que en la campaña nacional de 1997, visitó Chulumani la presidenciable de CONDEPA, una señora de pollera que habló en aymara y entusiasmó enormemente al público, con réditos eminentes en la votación. Parece que la población de Chulumani no rechaza a candidatas mujeres, y más les gusta las de pollera.

³³ Significativamente, se volcó al entrar a Chulumani desde La Paz, en la tarde del 23 de agosto 2000, víspera de la fiesta patronal. Para los campesinos, esto tiene que ser un castigo del santo - como Alcalde, ya debería haber estado en el pueblo más antes, no entrando al último momento, señal que no se había ocupado personalmente de la fiesta. Los vecinos, incluyendo sus familiares, prefieren culparle personalmente: se había trasnochado editando un periódico local (vehículo de propaganda política suya) y luego, insistió en manejar el mismo su movilidad, no obstante su evidente cansancio. Por tanto, se durmió y se fue al barranco. Los otros ocupantes, familiares suyos, salieron ilesos del percance, mientras él murió al instante: otro indicio de que se trata de un castigo desde arriba, para los que manejan ese discurso. En todo caso, es una coincidencia impresionante que el derrumbe de la hegemonía municipal de los vecinos empezaría con un accidente que es a la vez, tan típico de los Yungas, tan aleatorio que sólo encuentra algún significado dentro del discurso mágico-religioso (de destinos y castigos), y que ocurra en una fecha tan simbólica desde la perspectiva de Chulumani (ver comentarios sobre el poder simbólico de la fiesta patronal al final del Capítulo 2).

para llevar adelante su gestión, en particular en el área de salud que era lo que más conocía, y dejaba de ir a trabajar en La Paz para atender mejor en el pueblo. A la vez, salieron diversas acusaciones de corrupción, en contra del anterior Alcaldé (y también, aunque sin las pruebas que había en el primer caso, contra la concejala de pollera: adquirió una emisora de radio y un minibús durante sus años en el cargo, y se decía que eran con fondos malversados). Chulumani llegó a figurar en una lista de los municipios más corruptos del país. Esto se unió con las posturas anti-vecinas, y en 2004 la Federación campesina tomó el edificio de la Alcaldía, lo puso un candado y dejó a la Alcaldesa y concejales en la calle (más exactamente, protestando a gritos en la plaza principal). Pero la ley no permite cambiar a los munícipes en el curso de su último año de gestión, y la Alcaldesa pudo quedar en el cargo hasta que la nueva administración entrara a principios de 2005.

Por 2004, se promulgó la ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, que permite que organizaciones con estas denominaciones puedan patrocinar candidaturas en elecciones municipales y nacionales. ADEPCOCA aprovechó de esta ley para hacerse registrar como Agrupación Ciudadana, en base a su personería jurídica adquirida años atrás y las listas de socios (afiliados) que ya tenía. Inicialmente, las bases en Chulumani rechazaron esta iniciativa: algunos/as, debido al desconocimiento de la nueva ley (los partidos políticos pierden su personería jurídica si no logran cierto porcentaje mínimo de la votación; temían que ADEPCOCA iba a perder en las elecciones, y por tanto perder su personería jurídica que sirve para realizar sus funciones en regular el comercio de la coca), y otros/as por motivos más de principio (fue una decisión tomada por la directiva, sin consultar previamente con las bases como es debido). Sin embargo, el registro ya era cosa hecha, y las bases terminaron aceptándolo, aunque ADEPCOCA sólo logró presentarse en dos municipios (Chulumani y Cajuata) de los siete que conforman la zona cocalera (ver supra, Capítulo 2).

La ley de Agrupaciones Ciudadanas exige una equivalencia numérica de género (50% hombres y 50% mujeres) en las candidaturas, y además una alternancia estricta (si el titular es hombre, el suplente tiene que ser mujer, y viceversa; y si el primer candidato titular es mujer, el segundo tiene que ser hombre, etc.). ADEPCOCA realizó una asamblea en Chulumani para la elección de su lista de candidatos, pero era notable que los y las participantes no habían asimilado estas reglas más que formalmente: seguía predominando el machismo (si había que incluir una mujer, será como suplente y no titular, en cuatro de cinco casos)³⁴ y sobre todo, el localismo, que significa que más importa apoyar al candidato del lugar de uno, que evaluar las capacidades de los diversos candidatos y escoger al que parece más capaz de defender los intereses del municipio en general. El resultado era que ganó – por apenas dos votos – el candidato de Cutusuma, un sector de ex hacienda bastante marginal dentro del municipio, y cuyo candidato tampoco gozaba de mucha trayectoria dirigencial, pero había logrado reunir a ‘su gente’ para que venga a votar en masa para él. Salió en segundo lugar el entonces Ejecutivo de la Federación, un dirigente excepcionalmente capaz, y debido al requerimiento de alternancia de género, tuvo que pasar al puesto de suplente del segundo, o mejor dicho la

³⁴ El único partido que propuso una mujer en el primer lugar de la lista, en Chulumani, era el MAS. Ella era la misma que había salido ‘en la cola’ de la directiva de COFECAY. Pero la militancia del partido era muy desorganizada y no pudo ponerse de acuerdo para llenar los demás plazos, llegando a colocar hasta tres nombres para dos posiciones (titular y suplente). Esta lista fue descalificada por la Corte Electoral y no pudieron rehacerlo a tiempo para inscribirse, entonces quedaron fuera de la contienda.

segunda, en la lista. La lista de diez nombres (cinco titulares, cinco suplentes) resultante de la votación pasó por varias vicisitudes posteriores. El quinto titular, un nuevo vecino conocido por ser el monopolista de la distribución de gas en el pueblo, se disgustó con su puesto inferior y pasó a ser primer candidato del partido Unidad Nacional (logró ser elegido).

En el momento de inscribirse en la Corte Electoral, varios/as de los candidatos/as no pudieron presentar documentos de identidad en orden, y no obstante el pago de coimas, quedaron excluidos, obligando a reordenar la lista y, en particular, dando lugar a la postulación de una candidata de pantalón, pero procedente de la comunidad originaria de Parruscato, que ni siquiera había figurado en la lista original. Este hecho le ha quitado legitimidad entre algunas activistas mujeres, que opinan que ella no debe estar en el Consejo, sino que su escaño corresponde a otra mujer que fue elegida en la asamblea pero quedó en una posición inferior en la lista (quinta suplente). Sin embargo, en la campaña las otras candidatas se limitaron a decir “Vota por nosotros, no vamos a ser corruptos”, pero esta candidata arribista lanzó un discurso explícitamente feminista, diciendo “Las mujeres hemos sido excluidas, ya es hora que tomemos el poder”. Contados los votos, ADEPCOCA logró tres concejales, versus uno de UN, el mencionado vecino ‘gasero’, y uno de PP (el partido montado por el Alcalde de El Alto), que es el esposo de la concejala de pollera del MNR en la gestión anterior. Las opiniones varían sobre si era él que instruía políticamente a ella entonces, o si ahora es viceversa, pero de todos modos la experiencia política de su esposa no es irrelevante en evaluar su actual posición.

El candidato de Cutusuma asumió el cargo de Alcalde, y la de Parruscato tuvo la oportunidad de asumir la Presidencia del Consejo, pero prefirió dimitir y dejar ese cargo al ex Ejecutivo de la Federación campesina, argumentando que ella ‘no se sentía capacitada’ en comparación con él. En este caso, se puede decir que ella tenía razón, ya que su experiencia previa se limita a algunos cursos católicos (en un momento, postuló a ser monja en Cochabamba, pero dice que su madre le hizo volver a Yungas) y el cargo de representante comunal de ADEPCOCA en su comunidad (encargado de emitir los boletos constatando la cantidad de coca a ser llevado al Mercado de Villa Fátima). No se equivale con la amplia experiencia del ex dirigente. Por tanto, su dimisión no es una expresión de ‘baja autoestima’, sino una evaluación razonable de sus posibilidades respectivas de ejercer efectivamente el cargo. Sin embargo, entre los cinco concejales, ella es la que se hace ver con más regularidad en la Alcaldía, seguida por la tercera representante de ADEPCOCA, una señora de pollera procedente del sector Chirca.

Pero ¿esta presencia, y su discurso electoral feminista, se traduce en una representación efectiva de género? Primero hay que considerar la posición de esta gestión de ADEPCOCA como ‘agrupación ciudadana’. Recibió la votación campesina como representantes de sus intereses (como cocaleros) pero no hay una concepción efectiva de cómo se los ha de expresar en la administración municipal. Todos, incluida la mencionada concejala, declaran sus intenciones de “defender la hoja de coca”, pero todas las gestiones anteriores hacían esto, al menos en el sentido de apoyar las movilizaciones cocaleras. No importa que sean encabezados por vecinos, todos saben que viven gracias a la economía de la coca (Capítulo 2) y se oponen a los intentos de reprimirlo. Más allá de eso, como ya se explicó, ADEPCOCA en si es una organización que se ocupa del comercio de la coca y no va más allá. En caso de ser parte de un partido político nacional, como el MAS, se dispone de una red de propuestas, asesores y

planes, que sugieren cómo formular el PDM (Plan de Desarrollo Municipal, que debe cubrir los 5 años de la gestión) y los POAs (Planes Operativos Anuales). Sus sugerencias o direcciones pueden ser malos o buenos, pero al menos existen. En el caso de ADEPCOCA, están dejados a su suerte. Fieles al discurso del movimiento campesino (Capítulo 1) se limitan a buscar el “asesoramiento” de algunos “profesionales yungueños” (en realidad, generalmente egresados de Derecho u otra carrera universitaria) y es obvio que no han de buscar los consejos de los vecinos más experimentados en estos trances. En consecuencia, durante 2005 se han limitado a concluir las obras ya proyectadas por la gestión anterior, y recién hacia septiembre de ese año estaban intentando redactar un PDM y POA propios.

Hay una proporción del presupuesto municipal que está destinada específicamente para “género”. Se sabe que en muchos casos ha sido utilizado para financiar el SUMI (Seguro Universal Materno Infantil: atención médica para embarazadas, parturientas y guaguas hasta la edad de 5 años), muestra del concepto limitado de “género”, donde en primer lugar es sinónimo de “mujeres”, y luego “mujer” es sinónimo de “madre” y nada más. En Chulumani ni siquiera se llegó a esto: la anterior Alcaldesa utilizó los fondos de “género” para pagar los aguinaldos (bonos navideños) del personal. Esto es un señal de la mala administración municipal (debe haberse prevenido de la obligación de pagar esos bonos y dispuesto fondos de otro partido de gastos) pero también indica la ausencia de un concepto claro de lo que podría ser un proyecto de “género” más allá de la atención a la maternidad. La gestión de ADEPCOCA, por su vínculo orgánico con la Federación campesina, da por supuesto que sus proyectos de “género” deben originarse en la Federación de Mujeres campesinas. Hasta la fecha esto no ha resultado, sino ha generado mayores conflictos (entre concejalas y mujeres dirigentes de la Federación), en parte debido a problemas internos de liderazgo en la misma Federación, pero también debido a la intromisión de una ONG, la organización católica Caritas, con su propia agenda. Antes de analizar este conflicto, pasamos a considerar las organizaciones campesinas en los Yungas.

Estructuras y participación por género en el sindicalismo campesino

La base del sindicalismo agrario es el sindicato comunal, donde la participación no es por individuo, sino por unidad doméstica (Capítulo 1). En un principio, se dio por supuesto que el varón mayor (padre/marido) fuera el representante nado de esta unidad, y hasta hoy prevalece la idea de que él debe asistir en persona a las reuniones (y trabajos comunales, marchas, bloqueos, etc.). Las mujeres de la unidad doméstica (madre/esposa, hijas mayores de edad) sólo se presentan en sustitución temporal del ‘jefe de familia’ si él se encuentra enfermo o ausente en ese momento, y asumen la jefatura de familia exclusivamente en casos de viudez, o separación/divorcio definitivo: aún así, si tienen un hijo varón mayor de edad y soltero, se espera que él asumirá la representación en lugar de su madre. Y aunque la mujer pueda sustituir al hombre en reuniones ordinarias, si él es elegido para ejercer un cargo sindical, tiene que hacerlo en persona, sin posibilidad alguna de mandar a su mujer para reemplazarle en alguna ocasión.

Esto era el esquema fijo del sindicalismo yungueño hasta los años 1980. El único cargo accesible a mujeres era el puesto simbólico de “Vinculación Femenina”. Desde entonces, se observa que poco a poco, mujeres empiezan a acudir por derecho propio a cargos en sus sindicatos comunales. Se ha conocido algún caso de una Secretaria de Actas (porque ella era

bachiller), Secretaria de Agricultura, y varios casos de Comunal de ADEPCOCA (probablemente porque la división de trabajo en los Andes otorga el comercio a las mujeres, entonces se las considera habilitadas para manejar estos registros destinados a la comercialización). Incluso se conoce algunos casos de mujeres que, sin ser viudas, han asumido el cargo principal de Secretaria General del sindicato comunal. La primera vez que escuché de esto, supuse que se debería a que el marido hubiera muerto durante su año de cargo y ella tuvo que reemplazarlo (en base a lecturas sobre política andina comunal en el Altiplano), pero me dijeron que no era así, sino ‘ella quería’, y una Secretaria General de una comunidad de Chirca me confirmó en 2004 que asumió el cargo por voluntad propia, en vida de su marido.

Se podría decir que el (supuesto) esquema del ejercicio del cargo en pareja (*chachawarmi*) es bastante débil en Yungas. Mayormente lo asume el esposo, pero también puede asumirlo la esposa, y en cualquier de los dos casos parece que lo asumen como individuos (en representación de su unidad doméstica, claro está, pero tienen que cumplir como individuos con todos los deberes). En las alturas, las esposas de dirigentes tienen que venir a las reuniones, no para participar en los debates sino para cocinar y dar de comer a los asistentes; en los Yungas, como regla general, nunca se proporciona comida en estas reuniones, así que las esposas están libradas de asistir.³⁵ Se puede reclamar la presencia de la esposa en ocasiones festivas (Día de la Madre, fiestas patrias, etc.) cuando el dirigente está obligado a participar en la borrachera comunal, pero esto parece corresponder más al modelo festivo general (matrimonios, presteríos, etc.) donde los casados deben asistir en pareja.

Es decir, la organización campesina ‘de varones’ (como suelen denominarlo las mujeres activistas locales) da lugar a una limitada participación mixta, que se extendió hasta la fracasada organización COFECAY, que intentó unir a las seis federaciones yungueñas, y admitió a mujeres en su elección de directiva en 2004 (aunque la mujer elegida se disgustó por haber salido “en la cola”, es decir en un puesto inferior, y se dimitió de esta directiva, que de hecho nunca se hizo efectiva). Cada Federación “de varones” tiene su Federación de Mujeres correspondiente. Pero mientras las Federaciones “de varones” se basan en los sindicatos comunales, y sus liderazgos surgen de ellos, que pueden seguir funcionando efectivamente cuando los niveles copulares de la Federación se encuentran divididos o acéfalos, las Federaciones de Mujeres funcionan al revés. Existe una directiva a nivel de Federación, dentro de la cual solo dos o tres miembros aparte de la Ejecutiva suelen ser activas (al igual que entre los varones); pero no se nota representantes a nivel de Central o Subcentral, y menos a nivel de sindicato comunal, aunque algunas activistas recomiendan a las mujeres de base organizarse en sus comunidades y ofrecen visitarles para facilitararlo.

³⁵ Cuando se trata de una reunión en el pueblo (ampliado de la Federación, etc.) cada uno sale a comprar su comida, o sino aguanta en base a coca y cigarro (que nunca faltan en Yungas). En una comunidad, se hace una pausa a mediodía y cada uno va a su casa a comer su fiambre. Hemos observado una excepción a esa regla, en los ampliados del Subcentral San Bartolomé, que rotan mensualmente entre comunidades y la comunidad anfitriona proporciona una comida al mediodía. Fue cocinada por la esposa del Secretario General de esa comunidad y otras mujeres, más parientes suyas que esposas de otras dirigentes. Después, varias de esas mujeres entraban también a la reunión.

El hecho es que el sindicato comunal se ocupa de temas de interés general (los caminos, la escuela, los aguas potables ...) donde no hace falta una organización paralela de mujeres para tratar los mismos tópicos. Basta un miembro de la unidad doméstica que tiene que perder un día al mes (como mínimo) para atenderlos. En el contexto de la comunidad campesina, los intereses de los individuos – varones o mujeres – tienden a quedar sometidos finalmente a los intereses de la unidad doméstica como una unidad de producción y consumo, y luego al interés general de la comunidad (sociedad local) en mantener este modelo de la unidad doméstica, que depende – entre otras cosas – de la interdependencia y complementariedad de los roles de género. Es difícil decir si, al fin, un género “gana” o ‘pierda’ frente al otro dentro de este modelo. En el corto plazo, puede parecer que los hombres ‘ganan’ – tienen más tiempo “libre” después de cumplir con la división del trabajo – pero al aprovechar de estas libertades, a veces terminan “perdiendo”: no es raro ver a hombres marginados (hasta dentro de sus propias familiares) por flojos, borrachos o adúlteros, y viviendo en condiciones pésimas, mientras casi nunca se encuentra a mujeres en situaciones similares. Hasta el ocupar un cargo no representa necesariamente una oportunidad valiosa de acceder al poder (de la cual las mujeres estarían excluidas) sino puede ser una obligación penosa que ocasiona pérdidas (por el abandono del trabajo propio) y cosecha enemistades (por tener que dirimir conflictos donde, por lo justo que sea la decisión, siempre hay un perdedor que culpa a la autoridad que decidió en su contra). Hemos dicho en otra parte (Arnold y Spedding 2005) que las organizaciones paralelas de mujeres pueden ser más fieles a los modelos andinos que el ejercicio en *chachawarmi* (pareja, generalmente conyugal) que, sospechamos, será de origen colonial. Pero las actuales Federaciones de Mujeres están inmersas en el siglo XXI, no el siglo XV. ¿Qué pasa con ellas?

Una de las cosas que se nota con referencia a la Federación de Mujeres de Chulumani es que es manejado por un pequeño grupo de activistas procedentes de las comunidades originarias. Esta característica es notoria entre las mujeres campesinas con perfil político en Chulumani, incluyendo a las concejales: casi todas son originarias, mientras entre los varones campesinos figuran tanto oriundos de las comunidades originarias como de ex haciendas (por ejemplo, el Alcalde MNRista que reemplazó al vecino fallecido, el ex Ejecutivo ahora concejal, el mismo Alcalde elegido en 2004, incluso un Subprefecto nombrado en 2005, todos son de ex haciendas). Consideramos que esto apoya el argumento de Deere y León (2000) referente al derecho de propiedad. Las mujeres de las comunidades originarias han gozado desde hace siglos del derecho de propiedad, y esto ha facilitado su desarrollo como actores políticos. Las mujeres en las ex haciendas accedían a este derecho recién a partir de los años 1960,³⁶ y todavía en ese entonces los títulos ejecutoriales se extienden en un solo nombre (el varón jefe de familia). El ejercicio de la ciudadanía política no se aprende al momento ni por decreto, sino en base a una trayectoria social y jurídica larga. Esto es un punto general. Hay otro aspecto que refiere a la coyuntura actual, donde hay una cantidad de organizaciones nacionales e internacionales que se interesan por la “perspectiva de género”.

³⁶ Los contratos en las haciendas, aunque exigían el trabajo de un hombre y una mujer, eran en nombre del varón. Si éste moría, la viuda tenía que encontrar otro hombre que cumpliera dentro de una semana después del deceso, y en muchos casos el mayordomo se encargó de obligarle a unirse con un trabajador disponible, que luego asumió la titularidad de la posesión en usufructo. Se hacía lo mismo con viudos, pero en su caso no afectaba la titularidad.

Una mujer que logra hacerse nombrar Ejecutiva por una organización de mujeres “de base”, como la Federación de Mujeres den Chulumani, tiene muchas oportunidades de presentarse luego en diversos congresos, seminarios y otros eventos, y acceder a fondos para “proyectos” que no necesariamente llegan a beneficiar a las bases en cuyo nombre fueron solicitados. Se conoce el caso de una ex Ejecutiva de Chulumani que, después de haber salido del cargo, seguía utilizando el sello y el nombre de la organización para convocar y participar en eventos a nivel nacional y (según sus rivales) obtuvo beneficios económicos de esta actividad. Sin ánimo de sugerir que todos y todas actúan de esta manera, es posible sugerir ciertos paralelos con las cúpulas del movimiento indígena: hablando en nombre de los y las oprimidos/as, aprovechan de las buenas intenciones y lo políticamente correcto del momento internacional, para promover acciones y gastos que en la práctica, sólo fomentan el ascenso social y económico de ellos/as y, en el mejor de los casos, sus familiares y allegados más cercanos, sin afectar en absoluto las condiciones de la gente en cuyo nombre hablan, y ni siquiera conducir a una comprensión más realista y adecuada de esas condiciones, prerequisite para cualquier intervención efectiva.

Esto es el lado negativo de la situación. Del lado positivo, el fomento externo de la participación y presencia de las mujeres ha hecho habitual la presencia de representantes femeninos al lado de los masculinos en varios contextos de la política campesina, desde ampliados provinciales y bloqueos de caminos hasta negociaciones con el gobierno central (caso de las negociaciones en La Paz en septiembre 2005). Sin embargo, esta presencia femenina puede ser analizada desde diferentes ángulos. Desde el feminismo de la diferencia, se supone que debería aportar una conciencia distinta, hasta contestatoria o contradictoria, frente a las posturas hasta ahora dadas por universales de los varones. Desde el punto de vista liberal, las mujeres se hacen presentes no tanto como *mujeres*, sino simplemente como individuos, ciudadanos/as si se quiere, que tienen el mismo derecho que cualquier otro de participar y expresar su opinión referente a asuntos que les conciernen.

Puede ser que esta opinión resulta divergente frente a la de otro grupo social (digamos, los varones), pero puede ser que no, o puede ser que dado el caso, otras divisiones sociales (como la clase o la religión) resultan más determinantes de las posturas que el género como tal. Consideramos que en temas de la producción (p.e. de coca) o el medio ambiente, hombres y mujeres del mismo grupo social tienen las mismas posturas. Puede haber diferencias prácticas, coyunturales, en su relación precisa con el tópico (las mujeres tienen que ir a traer el agua, entonces están más interesadas en tener un suministro a mano; los hombres son los que fumigan con agroquímicos, entonces están más expuestos a problemas de salud por falta de ropa protectora ...) pero referente a los problemas de fondo – disponibilidad de agua potable, daños humanos debidos a agroquímicos – no tienen posiciones diferentes.

Referente a la problemática de la coca, mujeres y hombres yungueños tienen la misma actitud. En el bloqueo de Unduavi en enero 2005, la Ejecutiva de Chulumani estaba presente junto con los dirigentes varones, pero no tenía otro proyecto de ‘género’ declarado. En esto se presentó la ONG Caritas con un proyecto muy amplio – provisión de documentos de identidad para los que no los tienen, apoyo legal y psicológico en casos de violencia intrafamiliar, capacitación en diversas ramas productivas – para el cual solicitó el aval de la Federación de Mujeres y a la vez, un contraparte de financiamiento del municipio, de su fondo de “género”.

Parece que la parte de esta propuesta que más atrajo a las dirigentes mujeres, era el componente de los documentos de identidad. Es casi un clisé en Bolivia que muchos pobladores rurales carecen de documentos, y entre ellos, los que más carecen son las mujeres. Se supone que los padres de familia no se preocupan de inscribir a sus hijas mujeres (que “no van a necesitar” el certificado de nacimiento porque no van a salir de la comunidad, o que tienen poca plata para pagar el trámite y sólo están dispuestos a gastarlo cuando se trata de un varón, etc.). Sin embargo, cuando yo preguntaba a mis informantes yungueños sobre si estaban más dispuestos a inscribir a un varón que a una mujer, me miraban como si yo estuviera loca: “Se inscribe a los dos, pues. Varón, mujer, ¿qué diferencia puede haber?” Es cierto que hay mucha gente en la zona que tiene problemas con sus documentos, pero parece que más se debe a registros erróneos o la pérdida casual de documentos que al hecho de nunca haber sido inscritos.

En todo caso, cuando Caritas se presentó ante la Federación de Mujeres y de varones, más el Consejo Municipal de Chulumani, en septiembre de 2005 para intentar justificar su accionar, presentaron muchos cuadros con cifras de personas atendidas con problemas de documentación, pero ¡en ningún caso eran desglosados por género! De entrada se entendía que este servicio era para varones y mujeres, pero no se llegó a saber si realmente se habían presentado más mujeres con estos problemas. Lo mismo pasó con sus cursos de capacitación. Es de suponer que en los cursos de repostería, corte y confección y costura de polleras, la mayoría del alumnado era femenina, pero no se lo constó. Tampoco se indicó cuantas horas aula se había pasado con el número de personas citadas. Además, tales cursos no van a impactar en la situación económica de los y las participantes – son ramas de actividad ya saturadas – y los cursos que podrían tener alguna importancia para el manejo agrícola, como el de ‘manejo de suelos’, incluyendo la preparación de abonos orgánicos, sólo abarcaron 30 personas (2 grupos de 15 en dos comunidades), un número risible si se le compara con las cifras de población en el Cuadro 1. El participante que aseveró que se había realizado estos cursos ambientales era un hombre.

El tema que más preocupó a los y las asistentes no era el género de los/as beneficiados/as, sino el presupuesto. Caritas disponía de unos US\$100,000, de Caritas Canarias(europea) y Caritas La Paz, pero por no haber recibido unos US\$7.000 del municipio de Chulumani, había suspendido sus actividades. Corrían rumores de que sus , profesionales gozan de sueldos elevados, en eso se va el presupuesto, y por eso en Irupana se habían negado a recibir este proyecto, Referente a los documentos, se decía que mayormente correspondían a un proyecto nacional gratis, no pagado por Caritas. Ellos enfatizaron las etapas ocasionales cuando tuvieron que pagar a un notario u otro funcionario para tramitar documentos (sumas poco importantes en comparación con su presupuesto total), y decían que en Irupana les habían negado, pero simplemente porque su presupuesto de “género” ya estaba comprometido en la construcción de un edificio propio de la Federación de Mujeres. Un ingeniero de Caritas dijo que a la semana iba a hacer llegar el detalle del presupuesto, respuesta poco convincente ya que estaban avisados con anticipación de la reunión. Tampoco nadie de los presentes se atrevió a exigir a los miembros de Caritas que al menos avisaran en el momento de sus propios sueldos, que deben conocer en detalle. Es cierto que lograron ‘cansar’ al público con su larga presentación en Power Point de cuadros y cifras, que no respondía a los interrogantes centrales. En esto, podemos decir que la intervención de Caritas se acercó a la equidad de

género: entre los mandos superiores figuró una “licenciada” (alguien dijo ‘tiene pinta de ex monja’) y un ‘ingeniero’ mayor. Ellos daban órdenes a una “abogada” y un “psicólogo” jóvenes (se sospecha, egresados no titulados).

Al final, parecía que el municipio no iba a desembolsar su parte hasta recibir los informes completos. En esto se puede decir que tenían razón, pero al día siguiente algunas mujeres activistas culparon a la concejala de Parruscato como única culpable de haber bloqueado este desembolso de fondos “para las mujeres”, enfatizando el programa de documentación – pero a la vez, en su propio discurso informal (en un puesto de refrescos en la esquina de la plaza) se decía que, en base a su propio conocimiento del campo (legitimación frente a los vecinos), mucha gente tiene problemas con sus documentos, y por tanto no se debía impedir este programa. Nadie destacó que habría una mayoría de mujeres que son indocumentadas, y la Ejecutiva defendió su colaboración con Caritas ante la Federación “de varones” aseverando que el programa era tanto para hombres como para mujeres. Un hombre activista presente en la reunión opinó que la Ejecutiva y sus colaboradores, más que aprovechadoras (que habrían recibido beneficios de Caritas) eran “víctimas”, es decir, la ONG se aprovechó de ellas para legitimar un programa que justificaba sus empleos sin proporcionar beneficios importantes a la población yungueña.

PARTE II

ESTUDIO DEL ALTIPLANO-CHALLAPATA

por

Denise Y. Arnold

con Ceclia Lazarte, Angélica Siles y Elvira Espejo

CAPÍTULO 1

COLONIALISMO, LOS RECURSOS NATURALES Y LAS PUGNAS DEL PASADO POR LA GOBERNANZA TERRITORIAL

Cualquier definición de colonialismo debería tomar en cuenta no sólo la administración del territorio de la colonia por los colonizadores, sino también la apropiación y explotación por los colonizadores de los recursos naturales, tanto renovables como no-renovables, que se han encontrado allí, según los nuevos patrones de gobernanza territorial.

Las historias generales de los Andes documentan estos procesos de la apropiación, explotación y administración de sus territorios. Primero los españoles manejaban el sistema colonial, y luego los mismos criollos manejaban un sistema de “colonialismo interno” (como diría Silvia Rivera), o de “colonialidad” (en los términos de Gonzales Casanova y Stavenhagen y posteriormente de Patzi 2004: 23-29), en que la sociedad dominante y urbana continuaron las relaciones neocoloniales de explotación de los pueblos indígenas bajo su mando.

Argüimos en este resumen histórico de la región de Challapata y sus varios distritos (o ayllus mayores), que los asuntos en juego son los mismos. Se conciernen las pugnas por dominar la gobernanza territorial y administrar sus recursos naturales. En el presente estudio, enfocamos las diferencias de perspectiva entre los funcionarios del municipio, quienes tienden a representar la posición oficialista estatal, y de los comunarios de los ayllus y distritos, que buscan recuperar sus propias formas de gestión, actualmente en el contexto del movimiento indígena mayor que ha caracterizado a Bolivia en los últimos años.

En el pasado reciente, estas pugnas entre las posiciones estatales y comunales incluso han resultado en la llamada “guerra de los ayllus” (en enero del año 2000) en que murieron más de 30 personas. Si bien la pelea principal fue entre los ayllus mayores de Qaqachaka, Laymi-Puraka y Jukumani, también estaban involucradas algunas comunidades de Aguas Calientes y Norte de Condo. Todo el conjunto de estos ayllus o distritos, la mayor parte de los cuales constituyen el enfoque del presente trabajo, ahora conforman parte de los “ayllus en paz”, un proyecto mayor financiado por la Comisión Europea dirigido al desarrollo rural en la zona, pero bajo los criterios importados desde afuera.

Estas peleas no han surgido al azar. Más al fondo de las peleas y su resolución temporal yace lo que Silvia Rivera y otros llaman “la historia y la memoria larga” de esta parte de los Andes, en que una serie de decisiones estatales en torno al territorio boliviano, no han podido compatibilizarse con las necesidades de los territorios previos de la mayoría de la población. Resumimos en la siguiente sección la historia de la geografía política de esta parte de Bolivia desde esta “la historia y memoria larga”, centrándonos en las políticas cartográficas de la región desde un enfoque de la antropología jurídica. Buscamos identificar, mediante una cartografía comparada, las diferencias fundamentales entre las perspectivas comunarias y estatales-republicanas-municipales en torno a la cuestión de la gestión territorial, incluso de las prácticas de cartografiar los límites entre los ayllus, lo que causó tantos problemas, hasta muertes.

Las historias territoriales de la región

Si bien algunas investigaciones previas se han centrado en la cartografía comparada en los Andes (por ejemplo Platt, Orlove, Radcliffe, Harris), sin embargo, en la coyuntura política actual, y sobre todo desde la perspectiva del movimiento indígena, habría que ubicar estos estudios previos en el marco de las leyes, normas y recomendaciones actuales a nivel nacional e internacional relacionadas con la cuestión de los territorios de los Pueblos Originarios e Indígenas (PIO). Estas normas tienden a aceptar y validar la existencia de los territorios de estos pueblos, si ellos muestran las pruebas apropiadas de su ocupación “desde los tiempos inmemoriales”, y si ellos muestran su ocupación en términos del uso y manejo de las tierras y otros recursos del territorio, la producción de estas tierras, de sus movimientos poblacionales.

En este sentido, por una parte es necesario señalar las diferentes perspectivas estatales-municipales y comunitarias en cuanto a las nociones del territorio, del “sujeto” del territorio y de las leyes que se aplican en aquel territorio. Por otra parte, habría que reubicar todo el campo de esta lucha jurídica por territorios en el marco de los “mundos de vida” que se desarrollan ahí. En este sentido, habría que ir más allá del discurso técnico-burocrático de la mapificación de “límites”, para poder entender la dinámica regional que une los ayllus, anteriormente en pugna, en una cultura en común. Puesto de otro modo, en tanto que un enfoque centrado en “límites” tiene el peligro de fomentar más conflictos locales, un enfoque centrado en los “caminos” (*thakhi*) en comunes, por ejemplo de la nueva organización matriz de productores de la zona, traspasan estos límites y nos ayuda a proponer soluciones más globales.

Históricamente, la mayor parte de los ayllus actuales que conforman los distritos del municipio de Challapata emergen con las reformas toledanas, en que los cambios administrativos coloniales en la gestión territorial exigían la reducción de las poblaciones de esta parte de la región de la confederación aymara-uru mayor de Killakas Asanaqi en dos ciudades nuevas: Challapata (fundada en aproximadamente 1594) y Condo Condo (fundada en 1571). Estas ciudades también conformaban las cabezas de doctrina y las sedes de los corregidores para sus poblaciones rurales, ahora convertidas en anexos de doctrinas. K’ulta, Qaqachaka y Norte de Condo era todos anexos de la cabeza de doctrina de Condo Condo, en tanto que Aguas Calientes y Andamarca conformaron anexos de Challapata. En este contexto, la historia colonial y republicana de cada uno de estos distritos, tiende a describir su lucha por una independencia administrativa fuera del alcance de estos centros doctrinales y administrativos del pasado.

Las referencias a la gran confederación aymara-uru anterior de Killakas Asanaqi sólo se oyen en algunos contextos. Uno de ellos es la conformación de la organización indígena de JAKISA (Jatun Killakas Asanaqi), ex FASOR (Federación de Ayllus del Sur de Oruro), conformado en 1987, cuyos representantes tenían muchas acusaciones de corrupción y malversación de fondos. Los mallkus y las mama t’allas de JAKISA vigilan los intereses indígenas territoriales en el municipio de Challapata, y la región en general, con el objetivo político de reconstruir la confederación de antaño. El otro contexto en que se apropia del nombre de la confederación anterior es en la nueva ola, posibilitada con los inmensos fondos post guerra de los ayllus, de proyectos de ONGs, la ayuda internacional y las nuevas mancomunidades regionales

dirigidos a intereses productivos y sectoriales, por ejemplo el Convenio de Mancomunidades Azanque, dirigido a proyectos de salud.

En los últimos siglos y sobre todo en las últimas décadas, Challapata ha superado Condo Condo como el pueblo mercado principal de la región y la capital de la 1ª sección de provincia. El pueblo de Condo Condo se quedó fuera del movimiento comercial, con sólo una memoria de su papel mayor en el pasado. El 16 de octubre de 1903, bajo la presidencia de José Manuel Pando, la provincia anterior de Paria se ha dividido en las dos provincias menores de Challapata o Eduardo Avaroa (en homenaje al héroe nacional de Calama) y Poopó, sitio del pueblo minero del mismo nombre. Sin embargo, las divisiones internas en secciones de provincia y circunscripciones (o cantones) de la provincia Eduardo Avaroa refleja su historia más larga. La capital de la primera sección fue la ciudad de Challapata, conjuntamente con sus cantones de Challapata, Huari, Condo, Quillacas, Qaqachaka y K'ulta, y los vice cantones de Huancané y Ancacato. La segunda sección tuvo como capital la ciudad de Salinas de Garci Mendoza, con los cantones de Salinas de Garci Mendoza y Pampa Aullagas, y los vicecantones de Challacota y Girira. Con la Ley de Participación Popular (No. 1551) de 1994, estas dos segunda secciones de provincia de 1903 conformaron la base de los nuevos municipios de Challapata y Salinas de Garci Mendoza.

En 1984, nuevamente se dividió la provincia Abaroa, esta vez para conformar la nueva provincia de Sebastián Pagador, nombrado en memoria de un héroe criollo que mató a más de cien indios por no pagar sus impuestos en el siglo XIX. El asunto en juego era el destino de las recaudaciones impositivas que venían de la empresa de cerveza ubicada en el cantón de Santiago de Huari, conocido por sus aguas puras y la calidad de su bebida. Después de muchas pugnas regionales, el cantón de Santiago de Huari se ha transformado en la capital de esta nueva provincia, en tanto que la provincia anterior de Eduardo Avaroa se ha dividido en dos partes, lo que ha provocado aún más peleas en la región entre las poblaciones de Challapata, Condo y Huari, a la vez que se ha dificultado la administración de una provincia dividida territorialmente. En estas peleas, el abigeado y la quema de pastizales entre ambas partes son comunes. Valga mencionar también que es común que las elites regionales empleen la ayuda de los guerreros de Qaqachaka contra la población de Huari, a favor de los intereses fiscales de Challapata y Condo.

Las pugnas de los últimos meses entre diferentes facciones por el manejo de la alcaldía de Challapata deben ser entendidos en el marco de esta historia mayor regional. Si bien las familias de elites regionales han dominado el municipio por los últimos 100 años, desde 2002 su dominio ha sido retado por un nuevo grupo de jóvenes profesionales (los “mozos”).

Finalmente, el día viernes 23 de septiembre de 2005, un concejal originario del ayllu Qaqachaka, Mario Caqui, miembro del partido político de MAS, intentó tomar el puesto de Alcalde de Challapata a la fuerza, defendido por los guerreros del mismo ayllu y un diputado del partido político MAS, en contra del alcalde anterior, el profesional don Armando Ayala, también una parte de MAS, a quien le habría acusado de “cinco pecados mortales”, que incluían la malversación de fondos y la corrupción moral.

Desde su nuevo puesto, el nuevo alcalde interino Caqui se puso a organizar el CII aniversario de la creación de la provincia Eduardo Avaroa (1903-2005) para el día domingo 16 de octubre, con un desfile de teas en el frontis de la plaza 16 de julio en el pueblo antigua de Challapata, frente a la iglesia de San Juan de Dios. Entre los participantes en el desfile estaban las autoridades provinciales y municipales, los invitados especiales, entre ellos el Hon. diputado de MAS (y aliado de nuevo alcalde), el poder judicial, el regimiento Ranger de las fuerzas armadas, la policía nacional y las instituciones de educación y salud, además de varias instituciones privadas y públicas de Challapata. Incluía además las autoridades originarias de JAKISA y de los distritos indígenas y el pueblo en general. Todo iba bien hasta la entrada del nuevo alcalde interino en el frontis de la iglesia. De repente, un golpe del rayo apagó todas las luces en el pueblo, seguido por una tormenta feroz de relampagueo que pocos han visto en los últimos meses. Tanto los participantes como los espectadores escaparon como ratas, murmurando especulaciones sobre la intervención divina en el acto de cambiar el alcalde. Dentro de dos días, el alcalde anterior, don Armando Ayala restituido a su puesto y don Mario Caqui volvía a su función de concejal.

El problema legal fue que el anterior alcalde ha estado sólo nueve meses en su período de gestión, desde las elecciones municipales de diciembre de 2004, y por tanto la acción de Caqui y sus seguidores fue ilegal.

Por unos breves días, por lo menos en papel, la gente de los ayllus han podido tomar el poder de gestión en el meollo del municipio en sus propias manos. Pero, en los hechos, el asunto no es tan fácil. En el presente trabajo, intentaremos analizar las diferentes dimensiones de esta toma de poder en el marco de las posibilidades los movimientos sociales, políticos e indígenas de la región y a nivel nacional.

La historia de los ayllus de Challapata

Primero, analizaremos los diferentes intereses en juego en la historia de la región. Sobre todo la historia local de los diferentes ayllus de Challapata refleja los estratos históricos de los diversos conflictos territoriales regionales. En muchos casos, estos ayllus han sido divididos al azar para acomodarles a las nuevas divisiones territoriales republicanas, lo que deja pendientes asuntos territoriales de largo plazo sin resolver. Aquí se percibe los mecanismos en juego en un primer proceso de “re-constitución de los ayllus”, como resultado de las políticas territoriales y de gestión de la colonia.

Por ejemplo, en el caso del distrito municipal indígena de K’ulta, su historia no pertenece simplemente a los territorios de Killakas-Asanaqi, como propone Abercrombie en su libro *Pathways of Memory and Power* (1998). En lugar de ello, el “ayllu mayor” actual (según la terminología de Platt, 1978) se ha conformado históricamente de una conglomeración de “ayllus menores” con historias distintas. La mayor parte de estos ayllus menores ha sido parte antaño de la confederación aymara de Qhara Qhara, y lo que ahora es Norte de Potosí, lo que se refleja en su cultura y costumbres, en la música y sobre todo el textil. Sólo uno de estos ayllus menores ha sido parte de la confederación de Killakas-Asanaqi y así de Condo Condo, lo que se expresa en una cultura distinta y una vestimenta marcadamente diferente a los demás ayllus menores.

El caso del distrito municipal indígena de Qaqachaka es parecido. Una historia cartográfica de la región de este ayllu bélico es, en sí, conflictiva, puesto que se revela los diferentes estratos de cartografías sobrepuestas según un sistema de doble fronteras (incaicas y collas, andinas y republicanas) que los mapas actuales tienden a disfrazar (Izko 1992). Esto se revela en la historia “oral” del lugar que oímos a lo largo de los años, en que Qaqachaka se ubica en la zona fronteriza entre dos de las grandes federaciones o naciones aymaras: Charkas-Qhara Qhara por un lado y Killakas Asanaqi por el otro (Arnold 1988; 1996). Esta historia sugiere que por lo menos una parte del ayllu mayor se constituyó antiguamente (en el período precolonial) como dos ranchos de pastoreo del ayllu mayor de Pukuwata (de la nación aymara histórica de Qhara Qhara).

En otro episodio de esta historia local de Qaqachaka, se narra de uno de los primeros ancestros del lugar, Lujana Chukikallati, oriundo de Condo Condo, y su amistad con el gran cacique de Qhara Qhara, Ayra Chinche, y como resultado de esta amistad, la entrega a don Lujana de las tierras que ahora conforman Qaqachaka (Arnold, 1996).³⁷ Según la documentación histórica ubicada en los archivos nacionales de Bolivia en Sucre, Ayra Chinche fue cacique de Qhara Qhara en las primeras décadas del siglo XVII. Estas memorias sugieren que, en la disposición prehispánica de las unidades territoriales, Qaqachaka se ubicaba entre dos parcialidades de la confederación mayor de Charkas-Qharaqhara, entre Laymi (de la parcialidad de Chayanta en la federación de Charkas) y Pukuwata, de la federación de Qharaqhara.

Habría que esperar la publicación del libro *Charkas y Qharaqhara* (por Platt y otros) para entender mejor la conformación histórica más precisa de los territorios de estas naciones aymaras. Pero según las noticias preliminares de sus investigaciones, la situación regional es mucho más compleja que se ha pensado. Por ejemplo, la nación Qhara Qhara era mucho más extensa, con territorios a modo de un centón de archipiélagos derramados en lo que ahora es Coroma, en el sur de Oruro y lo que ahora es ayllu Puraka, en el Norte de Potosí, que conforma la unidad actual de Laymi-Puraka. Según este estudio, la situación prehispánica era de constantes luchas y luego pacificaciones entre los varios ayllus aymara hablantes de la región. Esta situación cambió con la ocupación del Inka, cuando se estructuró su organización en provincias incaicas, organizadas político- y territorialmente según el sistema decimal. Las poblaciones de estas naciones aymaras anteriores también fueron reacomodadas, en lo que conocemos hoy como las grandes “naciones aymaras” de la región: Charkas-Qhara Qhara y Killakas-Asanaqi.

Aun así, habría que integrar en esta historia cartográfica regional, otros elementos más dinámicos de la vida, por ejemplo los “camino” que integran cada territorio local en redes más complejas de relaciones de parentesco, alianzas matrimoniales y redes económicas y administrativas territoriales que sobrepasan cualquier linde local. Por ejemplo, es común narrar de las alianzas entre los jóvenes locales (los *michis* o “gatos”) y las hijas incaicas que se casaron en la región. Es también común escuchar de las alianzas entre el Inka y las tierras vallunas, que servía como la base para iniciar la tradición de la herencia materna (dote) en animales y textiles. Y es común escuchar del papel de los qaqachakas como “guerreros del Inka” en las luchas para incorporar otros grupos bajo su dominio. Además, ellos recurren a la

³⁷ Según la historia oral local, estos dos amigos también constituían una escuela particular en el linde entre ambos ayllus, para fomentar las amistades entre los niños del lugar.

memoria de estas alianzas históricas con el Inka como precedente para justificar su acceso a las salares regionales (“lo que otorgó el Inka”) como la base del sistema de trueque entre sal y los productos vallunos que los qaqachakas cumplían con sus caseros en las tierras vallunas de Chuquisaca.

Estas memorias orales ilustran otro aspecto de la historia cartográfica regional, es decir la relación corporal y sensual que siente la gente local con sus tierras. Las narraciones de los primeros ancestros y linderos hablan no sólo de sus hazañas en lo abstracto, sino también de su sexualidad, por ejemplo de la lindera Juana doña Ana que dormía con Ayra Chiche en los mojones para poder quitarle sus títulos de las tierras y transferirlos a Qaqachaka. Importantemente, la etnogénesis de Qaqachaka se entiende según un metalenguaje centrado en el nacimiento del sol. Según este metalenguaje mítico, primero se dieron la vuelta de los lindes del ayllu en una época de oscuridad, y luego, con la subida del sol, se amontonaron los hitos del ayllu mayor, juntamente con los cerros. En una etapa posterior, se conformó la plaza de reducción, con su iglesia, y los diferentes santos llegaron allí de los ayllus vecinos, mediante un sistema de “caminos” con sus respectivos descansos, todo como las radios de una rueda enorme, en otra imagen solar. Por su parte, el ancestro Lujana Chukikallati había sufrido un descuartizamiento al regresar al ayllu de Potosí como resultado de un accidente de caballo, haciendo de él un héroe cultural del tipo Tupaq Katari. Su descuartizamiento expresa la historia corporal del ayllu de Qaqachaka, puesto que la parte principal de su cuerpo (*kurpu*) se quedó en Condo Condo, y sólo la pierna del antepasado llegó a la *marka* de Qaqachaka.

Otras narraciones hablan de las familias de ayllus y sus genealogías, de tal manera que la madre Laymi y el padre Jukumani daba a luz a su *wawa*, Qaqachaka, lo que implica que Qaqachaka surgió como otros ayllus en la región (por ejemplo Panacachi y hasta el mismo Jukumani) como resultado de las divisiones del botín territorial en las guerras interétnicas.

La historia colonial de la región

Desde la perspectiva estatal, al igual que la ocupación incaica, la colonización española tampoco destruyó totalmente la organización comunitaria andina, pues le era indispensable para sus fines de administración, evangelización y aprovisionamiento alimenticio, y fundamentalmente para proveer de mano de obra a los obrajes y las minas (Pérez Stocco, 1995). En aquel contexto, se concibió la colonia como *dos* territorios que convivían en paralelo: la República de Españoles y la República de Indios, cada una (hasta cierto punto) con su propia forma de organización socio-político-administrativa. Aun en la reestructuración mayor del territorio con las reformas toledanas, se recurrió a las provincias incaicas como la base para la organización territorial del nuevo sistema pan-andino de “reducciones”, con sus aspectos político-administrativos como eclesiásticos. Este proceso se justificó mediante un proceso jurídico en el que la ley de la corona española llegó a dominar el sistema de la ley incaica (o ley de los ayllus) que se delegó al nivel jurídico menor de “usos y costumbres”.³⁸

En la ausencia de un estudio que rescata la terminología andina por estas unidades territoriales previas, habría que llamar la atención al sentido jurídico a los términos territoriales para

³⁸ Nuestro intento aquí no es examinar los muchos ejemplos del uso de la ley como un instrumento de colonialismo, en las doctrinas de *terra nullius*, o los sistemas de “encomienda” o “repartimiento”, instituidos por la Corona Española en el siglo XVI (cf. Martínez Cobo, 1999: art. 100).

referirse a los pueblos andinos y sus jurisdicciones que continuaron en uso en la colonia. Si bien la desestructuración y desarticulación de las unidades andinas originales se cedieron a la reorganización de todos los niveles del sistema previo (incluso de los ayllus y markas) en nuevas conformaciones territoriales, sin embargo es aún posible desenterrar los estratos de una terminología andina previa (ya traducida al español), en toda la documentación administrativa de la época. Por ejemplo, la terminología española colonial todavía reconoció jurídicamente los diferentes niveles de la jerarquía territorial andina, de tal manera que los Collas como uno de los cuatro suyos del imperio incaico (Tawantinsuyu), “son muchos y diversas *naciones*”, en las palabras de Garcilaso (*Comentarios reales*, 1590-1617, Libro II, Cap. XIX, mi énfasis). Se reconoció además los “*suyus* mayores y menores” de los Collas, a modo de un sistema de provincias mayores y menores.

En otros documentos coloniales, se llama a las grandes unidades territoriales andinas, por ejemplo la de Killakas Asanaqi, “federaciones” aymaras o “naciones”, y se habla además de sus tierras pertenecientes a “territorios y reinos extranjeros” cuando se refiere a los terrenos vallunos que constituían el sistema extenso de archipiélagos (Ayavire y Velazco 1969 [1582]: 140 citado en Espinoza Soriano). En 1571, Polo de Ondegardo, el abogado español al servicio del virrey Toledo, habla también de los “fueros” de los indios, con referencia al sistema que él conocía de la España medieval, concepto que incluía todas las fuentes jurídicas, derechos y privilegios locales que se concedían a un territorio. En aun otros ejemplos, se habla de la dualidad de *sayas* (*anansaya* y *urinsaya*), en términos de “parcialidades”, y a veces de las naciones andinas en términos de *mallku* o *marka*; asimismo, a los niveles menores, se sigue hablando de ayllus (en quechua), o *jatha* (en aymara). Otra evidencia sugiere que, entre los indios, la *marka* tiene el status de dueño soberano de su territorio, aunque, después de la ocupación incaica, el Inka llegó a tener el status superior de dueño de todas las tierras y por lo menos una parte de los rebaños bajo su dominio.

Bajo la conformación de las dos repúblicas, la española y la india, estas naciones eran autónomas de hecho en los asuntos de la gestión territorial diaria, situación que continuó con pocos cambios hasta 1994. Aun bajo las políticas conciliatorias de los Borbones del siglo XVIII, cada una de estas “naciones” nativas eran consideradas naciones-estado soberanas, y ejercían un poder autónomo propiamente americano, fuera de los límites fijados por la Corona. Es importante observar aquí que el significado colonial de “nación” se usaba indistintamente como equivalente de patria, país, estado o reino (S. Fernández 2004). Es más. Si bien en el comienzo de la colonia, los españoles usaban la fuerza militar “porque había unos pocos españoles en América y muchos millones de indios que dominar”, en el plan económico de los Borbones, publicado en 1779 para el desarrollo de las colonias españolas, se consideró a los indígenas como el fundamento del surgimiento comercial y económico de España.

La memoria oral en los ayllus de la región recuerda estos hechos. Se compara el Inka (o a veces el dios Viracocha) con el Presidente actual de Bolivia, en su status de dueño de todas las tierras, y a nivel ritual-ceremonial, todavía se recuerda su propiedad de las tierras, los rebaños y las bestias de la tierra, ahora en la figura de su reemplazante: los cerros guardianes (*uywiri*) del lugar. Se percibe además una conciencia local no sólo de la compleja historia sobrepuesta de colonia española encima de ayllu, sino también de la memoria de un estado andino que exigía el cumplimiento de un sistema de obligaciones rituales y de mano de obra a nivel local.

Isbell, Platt y otros ha llamado la atención a la naturaleza de este “pacto de reciprocidad” entre los estados andinos, sobre todo el incaico, y los pueblos bajo su dominio, lo que se cumplía a la letra en retorno por el derecho de usufructo de las tierras. Este modelo regional servía además como el prototipo para todos las demás relaciones entre estos pueblos y los diferentes estados bajo cuyo dominio ellos se encontraron.

Habría que anotar de paso que los términos “colla” o “aymara” son más ambiguos respecto a su naturaleza territorial. Evidentemente, la división estatal del Tawantinsuyu ubicaba Collasuyu al sur, en la zona actualmente aymarahablante e incluso más allá en un territorio incaico inmenso que abarcaba una parte de las tierras bajas. Entonces, si bien Guaman Poma de Ayala habla de las “provincias de los aymaras”, no es claro si él está hablando de la nación aymarays (en la zona de Ayacucho), o de aymara como una categoría lingüística o fiscal. En su totalidad, la evidencia implica que la actual relación entre la lengua aymara y los territorios del altiplano (que incluye además algunas partes de lo que antiguamente era Charkas), con sus tres variantes principales, es comparativamente moderna, por lo menos post Siglo XV (Briggs, 1994). No obstante, la noción de una “nación aymara” cuyo centro ceremonial es Tiwanaku (o el Achakachi moderno), fecha a los años 70s y el movimiento indianista de aquellos años, con su gran resurgimiento en la políticas del Mallku Felipe Quispe y el partido político MIP, del año 2000.

La nación aymara-uru de Killakas-Asanaqi

De todos modos, en 1572, por orden del Virrey Toledo, Pedro de Zárate visitó a Killaka-Asanaqi y Urukillas para hacer un censo y, sobre esta base, establecer los pueblos de reducción de la región, para ser gobernados por la sede de administración colonial en el corregimiento de Paria, y gobernados eclesiásticamente desde la Audiencia de Charcas en La Plata (antes Chuquisaca), ahora Sucre.

Es así que, según la “historia escrita”, Qaqachaka llegó a formar parte de la parcialidad Asanaqi de la nación Killaka-Asanaqi (Espinoza Soriano 1981). Cada parcialidad fue dividida entre Anansaya y Urinsaya (arriba y abajo) en una forma de organización dual, gobernado por el mallku y su segunda persona respectivamente. Dentro del repartimiento colonial de Killaka-Asanaqi había siete de estas mitades o *saya*. Toda la confederación de Killakas-Asanaqi es equivalente hoy en día a las provincias de Eduardo Avaroa, Sebastián Pagador y Ladislao Cabrera en el sur del departamento de Oruro, lo que incluye la ciudad de Challapata, la villa de las Salinas de Garci Mendoza y los cantones de Qaqachaka, Huancané, Ancacato, Huari, Condocondo, Culta, Quillacas, Soraya de Quillacas, Sivaruyo y Urumiri de Quillacas, conjuntamente con los cantones de Pampa Aullagas, Challacota, Aroma, El Tambillo y Jirira.

Con las reformas toledanas de los años 1570, el repartimiento de Killaka-Asanaqi, con sus diecinueve pueblos (o *llaqtas*), fue reducido a cuatro reducciones: es decir, San Pedro de Condocondo, San Juan de Pedroso, Oropesa de Atun Quillacas y San Marcos de Awllakas. San Pedro de Condocondo fue fundado el 29 de junio de 1571, como la “cabeza” de la doctrina. Algunos de los ayllus (*hatha*) de Qaqachaka se quedó bajo su jurisdicción, como una vice-parroquia, y la evidencia sugiere que Qaqachaka en su integridad, se formó de varios ayllus de la parcialidad de arriba, de Asanaqi y Condo Condo. Lo mismo pasó con la mayor parte de los ayllus de Challapata, Condo y K’ulta, fundado en aproximadamente 1591

(Abercrombie 1998: Fig. 6.6, 254) Vale notar que las reformas Toledanas daba más poder político a la autoridades (*mallkus*) de las parcialidades de arriba que a los de abajo.

La “etnogenesis” de Qaqachaka (para usar un término de Abercrombie), como una parte de la jurisdicción de Condocondo, ocurrió en 1612 o quizás un poco antes (Arnold, 1988). Por lo menos, en 1664, el Pueblo de Santa Cruz de Qaqachaka se menciona como uno de los “añejos” (o vice-parroquias) de Condocondo, su “curato” (*kuratu*).

Los ayllus menores de Qaqachaka, Sullkayana y Qullana, eran considerados los originarios de Qaqachaka. En otra imagen corporal, Sullkayana era considerada la “cabeza” (*p'iqi*) de Condo y se dice que el cuerpo (*kurpu*) principal de Qaqachaka (especialmente de los ayllus de Sullkayana y Qallapa) está en Condo. Por razones demográficas, Qullana gradualmente desapareció. otro ayllu menor, Qallapa, continúa con el mismo nombre hasta ahora. Y otro ayllu menor, Qawalli, se transformó y se dividió paulatinamente a través de los siglos para formar los ayllus menores del presente: Jujchu 1 y 2, Kinsa Cruz y Araya (también llamado Livichuku o Arriba).

Con la visita de José de la Vega Alvarado en 1646, se confirmó jurídicamente el alcance territorial del anejo Qaqachaka y sus vecinos, y se anotaron los nombres de los mojones principales del lugar, que marcan los hitos y límites con estos ayllus vecinos. En base de la documentación de esta Visita, los originarios de Qaqachaka manejan sus títulos coloniales (o copias de los documentos originales), lo que les otorga la “propiedad inmemorial” de su territorio.³⁹ Según este proceso de desarticulación colonial, los ayllus de la periferia de las naciones aymaras de Charkas-Qhara Qhara y Killaka-Asanaqi se volvieron subordinados (política- y eclesiásticamente) a las nuevas reducciones como Condocondo.

Este proceso fue acompañado también por un proceso de separación, destilación y reconfiguración de las identidades étnicas en juego, y de la generación de tensiones entre ellas. Luego, en una etapa posterior, la formación de anexos (como Qaqachaka, K'ulta, K'awayu y Lagunillas, antes una parte de K'ulta), generó una nueva generación de *markas*, como la de Qaqachaka pueblo (*marka*), en una “reducción” en miniatura. Estas nuevas *markas* tuvieron sus propios ciclos de fiestas y sistema de cargos, todo bajo el mando de las autoridades en Condo (*Quntun añiju*), formando los sistemas rituales cívicos entrelazados e intercalados, que se ve todavía hoy en día.

En este contexto territorial de *markas* y lindes, si bien un aspecto del sistema de comunicaciones regionales se centró en los sistemas rituales-cívicos, habían varios otros. El sistema de relaciones de intercambio entre puna y valle incluyó los intercambios de matrimonio. Había extensas sistemas de caminos, mercados y ferias, fiestas y tambos. Y como parte de sus obligaciones al estado, Qaqachaka participó en el sistema de tambos, aunque el tambo de Livichuco, ubicado en el camino hacia Macha y Sucre, ahora está en desuso. Lo interesante es que, cuando funcionó, la compleja articulación de territorios se caracterizó por caminos y tambos estatales que interpenetraban toda la región, aunque los viajeros que usaban

³⁹ Algunos mojones señalados en esta visita, por ejemplo el de *P'isqa tapa*, en el linde con Challapata, fueron sujetos a las disputas por tierras desde la colonia, de tal manera que las peleas entre Condo y Qaqachaka frente a Challapata, relacionadas con el lugar de *P'isqa Tapa*, fecha a 1792 y más antes.

estas rutas no podía penetrar más adentro del territorio de los ayllus, por la división conceptual (y territorial) entre la llamada República de españoles y la República de indios, una separación que permitía, hasta cierto punto, la independencia de ambas partes.

En esta interpenetración de soberanías, la mayor parte de la población de Qaqachaka se considera como *misti puchu*, “restos de los *mistis*” o mestizos, una referencia a la descendencia de muchas familias del ayllu mayor de mestizos (abogados, etc.) que evidentemente regresaron a las áreas rurales durante el curso de los siglos XVII y XVIII como parte de las diásporas de aquellos años motivados en parte por las epidemias y condiciones inhóspitas de las ciudades, y por otra para tener acceso a las tierras rurales.

Los nuevos valores republicano-criollos

Con la fundación de la República (1825), se experimentaron por un tiempo con algunas ambiciones neo-incaicas, de recrear el Tawantinsuyu del inmenso territorio librado por Simón Bolívar. Sin embargo su implementación en la práctica se trancó en la ignorancia, de parte de los criollos, de cómo manejar la producción de las tierras de que se conformó, pues estas superficies territoriales quedaron en manos de las comunidades indígenas. Hasta entonces, la colonización española no había destruido totalmente la organización comunitaria andina, porque le era indispensable para sus propios fines, fundamentalmente para proveer la mano de obra a los obrajes y las minas (Pérez Stocco, 1995: 97). Pero con la constitución de la actual República de Bolivia como país independiente, el 8 de agosto de 1825, sobre el territorio de la colonial Audiencia de Charcas, sus fines eran distintos.

Desde ahora, se centraban en las tierras comunitarias como fuentes de ingresos para financiar, primero, las guerras de la Independencia y luego los gastos públicos de la nueva República. Más tarde, con las políticas librecambistas después de 1870, se centraban en el interés en las tierras, no como medios de producción, sino como fuentes de una renta estable y como reserva negociable en la obtención de capital para hacer pequeñas y medianas inversiones en el sector minero (Pérez Stocco 1995). De ahí que la pobreza actual de los ayllus del Norte de Potosí y el sur de Oruro, como señala Platt, no se debe a una agricultura atrasada y tradicional, siempre orientada a la producción para la subsistencia. Más bien, la marginación de los ayllus regionales ha sido obra del gobierno boliviano y no representa un estado originario de pobreza premercantil (Platt, 1982: 13). Por tanto, habría que reconocer en la historia económica regional, la importancia de la antigua producción mercantil de los ayllus, en especial de trigo, maíz y harina, hasta aquel entonces. Como dice Platt:

“La ruina del comercio triguero de los ayllus norpotosinos debe comprenderse como parte de la crisis más generalizada de otras economías regionales, originada de la derrota de las políticas proteccionistas por ciertos sectores de la oligarquía minera y terrateniente de Sucre y Potosí desde 1870” (Ibid.: 13-14).

El Estado boliviano, al borde de la bancarrota durante las primeras décadas de la República, decidió sacrificar el mercado interno heredado de la colonia en aras de su propia supervivencia. Sólo con los ingresos procedentes de las exportaciones mineras, y la consiguiente apertura del país a las importaciones extranjeras (y la harina chilena), llegaría a sanearse el presupuesto nacional. Por tanto, para Platt, los ayllus norpotosinos, junto con otras

regiones, fueron sacrificados para asegurar la sobrevivencia de la “nación” (identificada con el Estado) y el predominio de las capas criollas que manejaron el débil aparato estatal (Ibid.: 13-4).

El manejo de las tierras comunitarias, no como medios de producción sino como fuentes de una renta estable (una “contribución territorial”), se hizo en todo el período republicano mediante una política estatal de reclamar derechos jurídicos sobre estas tierras, lo que facilitó su venta y garantizó que se beneficiara el Estado de estas ventas y no las comunidades, lo que se llama actualmente “reclamos fraudulentos e impropios” (Daez, 1999, art. 55). El pretexto estatal por estas confiscaciones siempre era el de generar un propio “mercado de tierras”. Pero, como observa Urioste, un mercado de tierras siempre había desde la colonia, en manos de los indios, especialmente los kurakas. En la mitad del Siglo XIX, la alienación de las tierras del control de los indios se presentó como un mercado de tierras, por lo menos esa era la justificación ideológica que se usó (Urioste 2000: 16). En este sentido, la generación de este mercado de tierras se inspiró en la doctrina en que el Estado puede extinguir los derechos territoriales indígenas sin el debido proceso de ley, ni la justa compensación del valor en el mercado (cf. Daez, 1999, art. 61).

Por estas razones, a nivel nacional, las políticas agrarias y de la tenencia de las tierras, desde 1825-1880, a partir de los Decretos del Libertador y la legislación posterior inspirada en ellos, seguían los modelos de la política liberal, con su intento de integrar a los indígenas al sistema jurídico de la propiedad privada y dándoles sobre sus tierras todos los derechos, aunque, en la realidad, los indígenas simplemente pasaron a ser ocupantes de tierras fiscales (Pérez Stocco, 1995: 105). El momento más generoso en este período, era, quizás, la distribución de tierras, por el Decreto del mismo Bolívar en 1825, en favor de todo indígena a razón de dos *topos* (una medida de 4.000 varas cuadradas) en los parajes regados y de cuatro *topos* en los terrenos de temporal y de dos *catos* en los Yungas (un cato tenía la medida de 400m² en Nor Yungas y de 625m² en Sud Yungas. Ver Spedding 2004).

Si bien al inicio de la República, no se reconociera el sistema comunitario de tierras, en las décadas posteriores se manejaron la jurisdicción sobre estas tierras (mediante títulos individuales y comunales) según un juego de diferentes leyes y categorías fiscales. Como antecedentes fiscales fundamentales, habría que mencionar la exención del pago del tributo colonial que las Cortes de Cádiz extendieron en 1811 a todos los dominios americanos. En 1815, Fernando VII de España reintrodujo el sistema de tributo, cambiando su nombre de tributo a contribución, pero el impuesto siguió siendo el mismo. En 1825, esta contribución fue abolida por Bolívar, pero una contribución directa fue reestablecido en 1826, bajo Sucre, primero con un valor de la mitad del tributo anterior, pero dentro del año, con la misma suma, debido al “efecto pernicioso que ello tenía en los ingresos fiscales” (Bonilla, 1991: 226, citado en Pérez Stocco, 1995-6: 100).

Había algunos intentos de remediar esta situación. Por ejemplo, en 1831, se declaraba en favor de los extinguidos caciques de sangre y sus descendientes, la propiedad de los terrenos que como tales poseían y gozaban en tiempos del gobierno español. Debido a esto, en aquellos años hubo un sinnúmero de reclamos por el derecho a las tierras de estos caciques, quienes trazaron su linaje de sangre, a veces por lado materno y en muchos casos hasta sus

ascendientes incaicos (Arnold 1997). También se declaraba la propiedad a favor de los indígenas contribuyentes, de los terrenos en cuya pacífica posesión se hubieran hallado por más de diez años (Pérez Stocco, 1995: 106).

Aun así, la pugna entre el latifundio y la comunidad indígena se aceleró. El 7 de febrero de 1834, se les negó personería jurídica a las comunidades (Pérez Stocco, 1995: 106). Luego entre 1841-1847, durante el gobierno del General José Ballivián, se reforzó la negación jurídica de su dominio sobre las tierras. En 1842, los indígenas miembros de las comunidades, fueron declarados simples enfiteutas ya que el dominio directo de las tierras que usufructuaban correspondía al Estado y el Estado podría distribuir las tierras como quisiera. Finalmente, la Ley de Exvinculación de las tierras, de 1874, explícitamente negaba la existencia jurídica de las comunidades indígenas libres (los ayllus) y, al mismo tiempo, declaró que los comunitarios tendrían en adelante el derecho de propiedad absoluta sobre las propiedades, hasta entonces usurpadas por ellos. Pero, en la realidad, la ley proponía la extinción definitiva de los ayllus, la privatización de la tenencia y la creación de un mercado de tierras que permitiera la formación de grandes propiedades agrícolas (Platt, 1982; Urioste y Pacheco, 2000: 16). Por estas razones, Platt y otros han llamado a esta ley la “primera Reforma Agraria”.

Los ayllus de Challapata durante la República

Con la fundación de la República, Qaqachaka y los otros ayllus de la región buscaron su independencia de Condo Condo, en parte por las peleas de aquellos años por los lindes (entre Qala Qala y Q’atawi Qullu, y entre los ayllus Yanaqi y pampa Qallapa de Condo, con Qaqachaka). El levantamiento de las mantas del ayllu ocurrió después de la presentación de una orden al General de Potosí y una visita del Juez Visitador. Con la fundación de la provincia de Paria-Poopó, se levantó el mojonamiento de los lindes entre Paria y Poopó y Potosí, como parte del delineamiento de los departamentos de Oruro y Potosí en 1826.

De 1825 en adelante comenzó la lucha de Qaqachaka y los otros ayllus de la región (K’ulta, etc.) para formar “vice-cantones”, reconocidos legalmente, en el largo proceso de cantonización de los ayllus que ha durado hasta ahora. “Cantón”, un término europeo napoleónico, fue importado a Bolivia con Simón Bolívar. Esta etapa de la historia de Qaqachaka y los otros ayllus de la región pasó en el contexto de las nuevas iniciativas estatales de cambiar las jurisdicciones administrativas entre provincias. Si bien Qaqachaka conformaba parte antaño de las provincias de Paria y Poopo, en 1903 pasó a conformar parte de la Provincia de Avaroa (Barragán y Molina 1987).

En esta misma etapa, la búsqueda para la independencia de los ayllus de los lazos históricos con Condo Condo, tenía en el fondo su lucha para librarse de las obligaciones coloniales de servir a las autoridades de las unidades territoriales mayores. En cada ayllu de la región se narra historias locales de este proceso. Por ejemplo, en aquellos años los miembros de Qaqachaka todavía tenían las obligaciones de servir al Corregidor de Condo, y al corregimiento y notario en Challapata y en Salinas. Según la historia oral, dos ancestros resistieron nueve mandamientos para lograr finalmente esta independencia de Condo y la fundación del vice-cantón de Santa Vera Cruz de Qaqachaka, con su propio corregidor y alcalde, aunque el proceso de “posicionamiento” nunca fue terminado. Según la versión de don Franco Quispe Maraza, los cinco ayllus de Qaqachaka distribuyeron las tierras entre ellos

un viernes. Asimismo, lucharon para limitar sus obligaciones como bustillones en el servicio del tambo, igualmente con un lucha de parte de un antepasado, don Manuel Maraza, en contra de los mandamientos que llegaron de Sucre.

Como parte de la jurisdicción de la provincia colonial-republicana de Paria, los qaqachakas llaman *Quntu Pariya* a la administración política de este corregimiento, donde ellos pagaban la tasa (a Poopó) en la década de los 30. El resultado es una memoria dual colonial-republicana, en que una parte de la memoria más larga recuerda la historia pre-colonial del ayllu en Charkas-Qhara Qhara, y la otra recuerda la división más reciente de Qaqachaka entre Oruro y Potosí, lo que da cierta ambigüedad a sus reclamos territoriales. Se escucha esta misma ambigüedad en sus gritos de batalla, cuando los qaqachakas se consideran igualmente Paria (*Quntu Pariya*, *Pariya jaqi* o *Jukumanin kasirpa*) frente a Charkas, y Charkas frente a Paria (“Soy Tatal Yuqalla”, dicen, con referencia a su santo patrono, Tata Quri).

De todos modos, Qaqachaka llegó a tener el status de un cantón desde 1940, cuando se logró tener un Registro Civil en el pueblo, lo que confirma la *División Político-administrativa de Bolivia* de 1988. Aun así, en 1989 los qaqachakas intentaron formar un cantón nuevamente, esta vez para tener acceso al financiamiento de caminos, un sistema de telégrafo y un colegio pero, igualmente, este proceso nunca fue completado. En la última década, al igual que los otros ayllus de Challapata, incipientes divisiones internas en el ayllu mayor, debido a diferencias en actitudes al desarrollo rural, intentan crear no sólo un cantón sino, por ejemplo, el vice-cantón de Livichuco.

En el aspecto jurídico, la “segunda” Reforma Agraria, de 1953, retomaba los objetivos ya planteados en el siglo XX por su antecesor liberal: es decir la creación del minifundio con referencia a la Revisita de Exvinculación de 1874, pero ya suavizado por el reconocimiento jurídico de las comunidades y la restitución de los terrenos usurpados por ajenos, sobre todo por las consecuencias de la ley de 1874 de Tomás Frías, ejecutada por el entonces presidente Melgarejo. Si bien se sentía estos cambios en la región altiplánica, especialmente las cercanías de La Paz, en la región de los ayllus libres de Challapata, no hubo ningún cambio en la distribución de tierras, y como no habían haciendas, tampoco había patronos para despedir. Como vimos, sólo la fundación de la provincia de Sebastián Pagador en 1984 fomentaban problemas territoriales, esta vez entre Qaqachaka, Condo, Challapata y Wari.

En este contexto, las relaciones de subordinación y clientelismo que existen todavía en la región de los ayllus de Challapata no derivan de las relaciones en las haciendas, como sugiere Ospina (2005) para otros contextos, sino posiblemente de relaciones de mucho más largo plazo. Es decir derivan de las políticas coloniales de considerar a los pueblos indígenas como súbditos reales, sujetos a la autoridad de un superior y con la obligación de obedecerle. Por su parte, los mismos pueblos indígenas internalizaron estos patrones de subordinación y la obligación de servir a la Corona, y luego a la república, pero bajo sus propios términos, como una forma de garantizar su derecho de usufructo a las tierras.

La degradación ecológica de las tierras contextualizada

En todo este período, las varias demandas de la colonización, tanto externa como interna, ha contribuido a la crisis ecológica de la región.

El pasado, lejos de ser un paraíso rústico de poblaciones indígenas cuidando a la pachamama, fue más bien un período en que los comunarios tenían que cumplir con las normas fiscales de impuestos y tributación colonial que efectuaban cambios en el medio ambiente en tanto que dejó el manejo comunal de los recursos naturales. De esta manera, una serie de factores fiscales vinculaban las economías campesinas y mineras de la región, con influencias mutuas en la tenencia de las tierras y los procesos demográficos poblacionales, y un incentivo para la destrucción de las condiciones de las tierras (ver también Godoy 1990).

Entre estos procesos históricos desestabilizadores del medio ambiente, se puede mencionar el pago de los impuestos coloniales; el servicio de la *mit'a*, es decir el sistema de labor corvée en las minas de Potosí; la contribución territorial llamada “tasa”, que en 1880 representaba 95% del monto global del ingreso departamental; el negocio de los combustibles nativos en las minas durante el siglo XVI, como parte de la tributación tributaria de los ayllus de la zona; la continuación del pago de tributos en el siglo XIX; el surgimiento de la mina de Colquechaca, en el mismo siglo; y finalmente el surgimiento de las minas de estaño de Llallagua en el siglo XX (ver también Arnold y Yapita, 1996: 344; Platt 1982: 141; Godoy 1984: 360, etc.).

Otro factor a tomar en cuenta es que, para poder cumplir con estas exigencias fiscales, hubo un aumento demográfico dramático en las comunidades rurales, sobre todo durante los siglos XIX y XX, lo que también contribuía al proceso de la degradación ecológica. Con poblaciones cada vez mayores, la demanda en general por leña como combustible, y también la intensificación de la producción agrícola a la vez que se expandían horizontalmente las extensiones de tierras bajo cultivo, han intensificado este proceso de degradación ecológica. Con la parcelación de las extensiones de tierras en común, llamadas *mantas*, en los años, se calcula que la producción agrícola ha bajado 20%, debido a la disminución del período de descanso de las tierras y así a los efectos de los nemátodos.

En las últimas décadas, los cambios adicionales en la vida rural (muchas veces como una consecuencia de haber vivido como migrantes temporales en las ciudades), por ejemplo, la exigencia por pan todos los días, ha aumentado aún más la presión para obtener leña para las docenas de hornos en las comunidades rurales.

A estos factores, habría que agregar la disminución en importancia de los rebaños desde 1952, a favor del transporte motorizado, y como resultado la disminución en la cantidad de abono disponible para fertilizar los campos agrícolas.

Finalmente, con los cambios institucionalizados como resultado de la Ley de Participación Popular en 1994, el desempeño anterior de las autoridades tradicionales en la gestión de los recursos naturales locales y el control generalizado de las tierras, aguas y minerales de los ayllus, pasaba a las nuevas sub-alcaldías y, además, a una nueva generación de jóvenes, que si bien eran casi alfabetizados (los que viene después: los *qhipa qallu*), no obstante eran menos preparados en los asuntos de la gestión local.

CAPITULO 2

LA INFLUENCIA DE LA LEY DE PARTICIPACION POPULAR EN LOS AYLLUS DE CHALLAPATA

Con la promulgación de Ley de Participación Popular (en adelante LPP) de 1994, por lo menos en la teoría, se tuvo la oportunidad para rearticular las nuevas divisiones político-administrativas estatales con aquéllas de las comunidades campesinas y pueblos indígenas anteriores. Se tuvo también la oportunidad para crear nuevas unidades que podría haber servido como sitios de emprendimientos del desarrollo regional y local. En los hechos, en ambos casos estas oportunidades fracasaron.

En la siguiente sección, examinamos las razones por estas desarticulaciones en el contexto de los ayllus de Challapata. Argüimos que en el meollo del problema subyace una insistente incompatibilidad entre las instituciones y formas de gestión del Estado mestizo-criollo, y aquéllas de los ayllus de la región, con sus bases en las civilizaciones andinas anteriores. Esta crítica de las formas mono-organizativas de las instituciones y formas de gestión estatal, y su papel en la reproducción de la lógica organizativa de una sola civilización (la moderna mercantilista capitalista) y la exclusión de los otros regímenes civilizatorios coexistentes en Bolivia, por ejemplo, la civilización comunal de los ayllus fundada en la gestión de tierra familiar y comunal, han sido examinados por ejemplo en García Linera (2004) (ver también Arnold y Villarroel, 2004).

Las desarticulaciones político-administrativas de la nueva ley

Primero, al optar por la sección de provincia como la base de conformación para los nuevos municipios, se ha acelerado el proceso de des-articulación de las nuevas divisiones político-administrativas estatales de aquéllas de las comunidades campesinas y pueblos indígenas anteriores.

Este fenómeno no nos debe sorprender, puesto que la descentralización estatal hacia el nivel municipal no era del todo nuevo. En los hechos, los municipios en América Latina, con sus antecedentes en los “cabildos” coloniales (desde 1494 en la República Dominicana), fechan a los años ochenta, cuando varias organizaciones internacionales (entre ellas el PNUD, BM, BID y USAID) impulsaron la institucionalización de municipios como gobiernos locales, cuyo modelo de desarrollo fue precisamente la llamada “participación popular” (Orellana 2000: 239).

En las vísperas de la nueva ley, los ayllus de Challapata todavía manejaban sus ayllus menores según sus propios sistemas de gestión territorial, mediante las llamadas “usos y costumbres”. En el caso del ayllu mayor de Qaqachaka, éste todavía tenía seis ayllus menores, que actuaron como un solo cabildo político por los asuntos del pago de la tasa, que ellos continúan pagando en Oruro. Se dice que Qaqachaka siempre ha tenido una *ramata* (ramada) donde los seis *jilanqus* tradicionales juntaban para pagar la tasa al estado. En su configuración territorial, se habló de tres ayllus grandes (*jach'a ayllu*) y dos ayllus pequeños (*jisk'a ayllu*). El asunto en el contexto del nuevo ley fue ¿cómo definir un “pueblo indígena” y a qué nivel: por comunidad, por ayllu menor o ayllu mayor, o por las grandes confederaciones anteriores de Killakas-Asanaqi y otros?

Se identificaron como “sujetos” jurídicos de esta ley, las nuevas “Organizaciones Territoriales de Base” o “OTBs” (art. 3º, inciso I.) “organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias”. Con este artículo, la ley demostraba cierta ambigüedad en lo jurídico en el caso

de los ayllus como Qaqachaka, pues si el OTB es nada más que un ayllu, ¿por qué inventar el nuevo término OTB para las unidades territoriales ya existentes?

En el siguiente inciso, la misma ley confirma que se reconoce como representantes de las OTBs a las autoridades originarias, en personas de los Jilacatas, Curacas y Mallcus (art. 3º, inciso II), pero no da ejemplos de su rango de jurisdicción. En Qaqachaka, como en el Norte de Condo y K'ulta, se llama Curaca o Mallku tanto a los *jilanqus* (o *jilaqatas*) originarios de cada ayllu menor, como al Alcalde Mayor originario de todo el ayllu mayor. Por tanto, la ambigüedad en la interpretación de esta ley se centra en la naturaleza del sujeto. Entonces, ¿estamos aplicando el nuevo término OTB al ayllu mayor preexistente o a cada uno de los seis ayllus menores preexistentes?

El art. 4º aclara la situación más, al decir que se reconoce personalidad jurídica a las OTBs que representen “a toda la población rural de un determinado territorio”, y “a las comunidades existentes” (art. 4º inciso I). En este caso, el “determinado territorio” se podría interpretar como el ayllu mayor o el “añejo” histórico de Qaqachaka o K'ulta (según la terminología local). Fue necesario redactar el Reglamento de las Organizaciones Territoriales de Bases (OTBs) (D.S. No. 23858) para aclarar estas definiciones. Según el art. 1º, inciso I:

“se entiende por Organización Territorial de Base, la unidad básica de carácter comunitario o vecinal que ocupa un espacio territorial determinado, comprende una población sin diferenciación de grado de instrucción, ocupación, edad, sexo o religión y guarda una relación principal con los órganos públicos del estado a través del Gobierno Municipal de la jurisdicción donde está ubicada”.

Además, son consideradas OTBs los Pueblos Indígenas, siendo éstas:

“la colectividad humana que descende de poblaciones asentadas con anterioridad a la conquista o colonización, y que se encuentran dentro de las actuales fronteras del Estado; poseen historia, organización, idioma o dialecto y otras características culturales, con la cual se identifican sus miembros reconociéndose como pertenecientes a la misma unidad socio-cultural; mantienen un vínculo territorial en función de la administración de su hábitat y de sus instituciones sociales económicas, políticas y culturales” (art. 1º inciso IIa)).

En el marco de la definición anterior, se consideran OTBs de carácter indígena “a los Ayllus, Comunidades Indígenas y otras formas de organización existentes dentro de una Sección Municipal” (art. 1º inciso IIa)). Por tanto, se podría argüir que la OTB más apropiada en el caso de Qaqachaka o K'ulta sería el ayllu mayor en todo su integridad. Lo mismo pasó con la reorganización territorial de otros ayllus mayores por ejemplo Pukuwata, vecino de Qaqachaka y K'ulta. Allí, se optó por conformar una serie de OTBs de las comunidades menores del ayllu mayor. Ricardo Calla (2000) llama nuestra atención en estos caso al hecho de los costos de tramitar varios OTB en vez de uno solo, la carencia estatal de guiar estas decisiones, o de exigir documentación de prueba de las unidades en cuestión.

Se podría concluir que sí, en aquellos años, Qaqachaka hubiera establecido legalmente su estatus de cantón, o de un cantón y un vice-cantón (en el caso del ayllu menor de Livichuco), según los términos de la Ley de Participación Popular, Qaqachaka podía haber presentado la documentación correspondiente para registrarse como uno (o al máximo dos) OTB's, en conformidad al procedimiento establecido en la ley. En este caso, según los criterios del art. 7° de la misma ley, Qaqachaka con su nuevo estatus de OTB hubiera podido funcionar como su propia ONG, con la posibilidad de

“proponer, pedir, controlar y supervisar la realización de obras y la prestación de servicios públicos de acuerdo a las necesidades comunitarias, en materia de educación, salud, deporte, saneamiento básico, micro-riego, caminos vecinales y desarrollo urbano y rural” (art. 7°, inciso a)).

Entre sus deberes como una OTB, el mismo ayllu podía haber tenido además la posibilidad de gestionar y fiscalizar el seguimiento de cualquier obra, al:

“identificar, priorizar, participar y cooperar en la ejecución y administración de obras para el bienestar colectivo, atendiendo preferentemente los aspectos de educación formal y no formal mejoramiento de la vivienda, cuidado y protección de la salud, masificación del deporte y mejoramiento de las técnicas de producción” (art. 8°, inciso a)).

Entre otros deberes, las OTB tenían la obligación de “participar y cooperar con el trabajo solidario en la ejecución de obras y en la administración de los servicios públicos” y además de “coadyuvar al mantenimiento, resguardo y protección de los bienes públicos, municipales y comunitarios” es decir de manejar los recursos naturales y patrimonio local, en la terminología más difundida actualmente. Entonces, la Ley de Participación Popular inició una nueva dimensión de parte del estado de afirmar los derechos indígenas al territorio mediante el ejercicio de una medida de control de las tierras y recursos de los territorios, lo que en lo mejor de los casos constituiría una forma de autodeterminación (cf. Daez, 1999: 80).

En la práctica, esto no fue el caso. Por la ignorancia de la ley de parte de las autoridades locales de Qaqachaka, sus contactos y asesores en aquellos años, sobre todo los profesores del lugar, se decidieron constituirse en 17 OTBs en todo el ayllu. Esto provocaba peleas dentro del mismo ayllu mayor, debido a que muchas veces los OTBs funcionaron en torno a las escuelas seccionales donde a menudo hubo islas de OTB rodeadas por otras, lo que imposibilitó el acceso a los pastizales, sin traspasar a otra OTB; el resultado era un caos.

En los años posteriores, por razones del desarrollo territorial y la eficiencia de su manejo, y a modo de solución a la crisis de las OTBs, los qaqachakas han sido persuadidos a optar por otro rumbo, el de conformar un “Distrito Municipal”, lo que hizo posible el art. 17° de la Ley de Participación Popular para los lugares donde exista una unidad geográfica socio-cultural productiva o económica, menor o mayor que un Cantón. Según el Reglamento de las Organizaciones Territoriales de Base OTBs (D.S. No. 23858), “los Distritos Municipales son unidades administrativas y de ejecución desconcentradas del Gobierno Municipal, integradas territorialmente, dirigidas por un sub-Alcalde, creados por el Gobierno Municipal...”. En ambas instancias, son la continuidad geográfica y la unidad territorial, las que habría que

tomar en cuenta en la formación de una adecuada división territorial para la prestación de los servicios públicos.

En el caso de Qaqachaka, dado la relación muy cercana entre el sub-alcalde de aquellos años y las organizaciones regionales del desarrollo (especialmente las ONG), su conformación en un Distrito Municipal Indígena en el año 1997 aceleró el proceso del desarrollo territorial del ayllu, aunque el mantenimiento de la unidad socio cultural del ayllu, otro objetivo de esta ley, se puso en duda.

Aparte de la falta de comunicación entre el estado y los ayllus de la región sobre las leyes del día, otra carencia más generalizada era la de poder articular los determinados territorios de las comunidades campesinas y pueblos indígenas preexistentes con la nueva conformación político administrativo del Estado. Según la Ley de Participación Popular, los determinados territorios preexistentes, ahora conformadas como OTB, estaban ubicadas bajo la jurisdicción territorial de los gobiernos municipales en la secciones (o sub-secciones) de Provincia. En este caso, Qaqachaka como ayllu, al igual que K'ulta y otros, de ahora en adelante se vio ubicada bajo la jurisdicción territorial de la primera sección de la provincia de Avaroa, del nuevo municipio de Challapata.

La mayor articulación de un determinado territorio pre-existente, por ejemplo en el caso de los ayllus Qaqachaka o K'ulta, con el nuevo sistema político-administrativo estatal, debía haber sido cumplido a ambos niveles (local y estatal) mediante una delimitación territorial. Además, este proceso debía haber sido respaldado por todos los esfuerzos estatales (regionales y locales) necesarios para evitar cualquier ambigüedad en la demarcación de límites y articular de la mejor manera posible los territorios preexistentes (con su largo trayecto histórico) con los nuevos territorios jurisdiccionales de las nuevas secciones de provincia ya convertidas en municipios.

Sin embargo, el estado sólo cumplió con su parte de este ajuste territorial en lo escrito y no tanto en los hechos. Un nuevo Reglamento de la Ley de Participación Popular (D.S. No. 2381) insistió “Que se han establecido las delimitaciones de las Secciones de Provincia, para definir la población de cada una de ellas, con el fin de distribuir los recursos de la Participación Popular por habitante”. En la práctica, el mismo Reglamento insistió en la responsabilidad de las mismas OTB a tiempo de requerir su registro de “indicar el espacio territorial que ocupan en la jurisdicción municipal correspondiente” (Cap. I, art. 6°).

La conformación del Distrito Indígena Municipal de Qaqachaka y sus limitaciones

En 1997, se logró la conformación jurídica de Qaqachaka como un distrito municipal indígena o DMI, y los otros ayllus de la región seguían a este ejemplo. La definición de un DMI es una unidad administrativa integrada territorialmente dependiente del Gobierno Municipal, a partir de los cuales se deben elaborar planes de desarrollo humano sostenible. Se ejercerá la administración desconcentrada a través de un subalcalde municipal (Pacheco 2002: 6).

A pesar de los nexos conceptuales entre los distritos municipales indígenas y los espacios territoriales históricos en los cuales se encuentran habitando comunidades indígenas y pueblos originarios, reconocidos por la Ley de Municipalidades (No. 2028 de 1999, arts. 163 y 165),

el eje principal de su conformación es como órganos de desarrollo, conjuntamente con la participación de las OTB y Comités de Vigilancia y los subalcaldes municipales (Ley 2028, art. 54).

Por tanto, no es sorprendente que la ONG regional, CEDPAN (Centro de Estudios para el Desarrollo de los Pueblos Andinos), animada por la posibilidad de manejar un amplio y acelerado programa de desarrollo rural en la región, apoyó institucionalmente en la conformación jurídica de Qaqachaka como un Distrito Indígena Municipal. CEDPAN inmediatamente redactaron un Plan de Desarrollo Distrital Indígena (PDDI) para el período 1998-2002, cuyas obras sumaron más de por US \$2,300,00, lo que se presentó al Banco Mundial. El documento fue presentado incluso en Ecuador como un modelo y guía para la elaboración de otros PDDIs posteriores. Hasta ahora, menos de la mitad de las obras en este documento ha sido completada. Lo mismo pasó con los otros ayllues de la región.

Actualmente, Qaqachaka tiene el status de un distrito municipal indígena, aunque su vigencia legal es todavía dudosa, puesto que para lograr su conformación como unidad jurídica de Tierra Comunitaria de Origen o TCO, según los lineamientos de la Ley INRA, habría que cumplir un proceso adicional de saneamiento de tierras, dirigido primero por los técnicos de VAIPO y actualmente por los de MAIPO.

Otra limitación para los distritos municipales indígenas de lograr un programa un desarrollo propio se debe a las cuestiones de escala. La Ley de Unidades Político-Administrativas (o Ley UPAS, de noviembre de 2000) ha dispuesto que se las poblaciones de más de 5.000 habitantes pueden crear municipios plenamente indígenas en áreas socio-culturales homogéneas, a modo de compatibilizar mejor los trazos jurisdiccionales indígenas con los municipios existentes (en tanto que la sección de provincia, como la unidad de referencia para la conformación de municipios debe tener una población mayor de 10,000 habitantes).

En el caso de Qaqachaka, y aun K'ulta, la población verdadera de ambos ayllus supera esta cifra. Sin embargo, es notorio que las maneras actuales de conducir los censos en el país no facilita el procesos de calcular con exactitud las poblaciones rurales. Además, la intromisión de las políticas partidarias en las políticas municipales y de las sub-alcaldías, también tiende a favorecer la subestimación de los resultados censales, puesto que el incremento en el número de municipios indígenas en el país va a aumentar el trabajo político de ellos en los periodos de las elecciones.

Se considera a nivel oficial que la conformación de los distritos municipales indígenas ha logrado su tope. En los años 90, se declararon cientos de estos distritos municipios indígenas como resultado de las interpretaciones indígenas de la Ley de Participación Popular y sus varios reglamentos, en que hubo las posibilidades de desarrollar una distritación de este tipo. En efecto, la ley promocionó una división distrital de los nuevos municipios según varias categorías: rural, urbana, industrial, ecológica, productiva y indígena, aunque esta distritación mayor sólo se formalizó con la Ley de Municipalidades (Ley 2028). En la práctica, según el director de la Federación de Asociaciones Municipales, FAM, si bien se conformó varios distritos municipales indígenas, rurales y urbanas, e incluso ecológicas, ningún municipio ha podido desarrollar un “distrito productivo”. Este hecho tiene muchas ramificaciones en los

esfuerzos actuales para mejorar los programas productivos en los municipios, lo que vamos a considerar adelante.

El asunto se acomplejó en 1996 con la promulgación de la Ley INRA (No. 1715), cuando se identificaron una nueva serie de categorías de propiedad territorial. Aparte de las grandes extensiones disponibles para las empresas agropecuarias, éstas incluían las Tierras Comunitarias de Origen o TCO, propiedades privadas que constityen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias; el solar campesino, como el lugar de residencia del campesino-originario comunario, indivisibles y con carácter familiar inembargable; la pequeña propiedad comunitaria; y las áreas comunales tituladas colectivamente a favor de los miembros de la comunidad, que igualmente son inalienables, imprescriptibles e inembargables. Ahora, podría existir dentro de una sola unidad socio-cultural diferentes sistemas de tenencia de la tierra, lo que hizo más difícil los procesos de saneamiento (cf. Pacheco 2002a: 74-5).

Aparte de estas nuevas trabas jurídicas, el proceso de saneamiento de tierras en Qaqachaka se atrasó por la guerra de los ayllus, cuando la declaración del ayllu como parte de una “zona de emergencia” desde enero del año 2000, significó que la tarea de saneamiento cayó en manos del Instituto Geográfico Militar (IGM). A ellos, se les encargó el saneamiento de las tierras linderas en dos lugares (entre Qaqachaka y Jukumani y Qaqachaka y Laymi), que tratan específicamente de lindes entre-ayllus y entre-departamentales. Algunos observadores, por ejemplo el abogado Luis Antezana, comentaron que la “militarización” de este proceso fue “anti-constitucional”.

De este modo, hubo un insistente práctica estatal de exigir nuevos procesos de saneamiento de las tierras en las diferentes coyunturas políticas, ya sea según nuevas leyes o viejos conflictos, como si la posesión de títulos coloniales en manos de los hombres “empoderados” de los ayllus no estuvieran suficientes. Ya hemos mencionado que, detrás de este fenómeno, subyace lo que Xavier Izko (1992) llama la práctica de las “dobles fronteras” conflictuales, debido a las diferencias cartográficas entre los lindes regionales previos y los lindes estatales aplicados posteriormente. En este contexto, evidentemente los límites regionales son más vividos, sentidos a nivel corporal y en la identidad étnica, en tanto que los límites estatales son más burocráticos, en lo general impuestos desde arriba y al azar, y a menudo trazados en el mapa por algún funcionario según una lógica técnica como la línea más conveniente en las prácticas cartográficas a su disposición.

Es más. Los límites estatales señalan fronteras político-administrativas más teóricas en la conformación de la nación, de provincias, departamentos y secciones, en tanto que los límites regionales señalan fronteras territoriales de la identidad, que tratan también de los aspectos más prácticos de los límites de la producción agrícola. Por ejemplo, es difícil controlar el movimiento de los animales de rebaño para determinar límites en la producción pastoril, o límites territoriales en que se puede buscar leña, amantes o esposas.

Pero también subyace en esta situación siglos de prácticas jurídicas que insistentemente evitan cualquier resolución del problema de las tierras indígenas.

Las propuestas oficiales para generar algunas formas gestionales alternativas

En los varios debates acerca de la manera de cómo resolver los conflictos linderos en la zona, han surgido otras ideas territoriales de parte del Estado y de las comunidades que merecen comentar.

Por ejemplo, se arguye que los municipios actuales no son estructuras adecuadamente para que los pueblos andinos puedan desarrollar una auténtica vida autónoma. Esto no es solamente el caso en el altiplano boliviano, puesto que se escucha las mismas críticas en otros países latinoamericanos, por ejemplo de México (Díaz-Polanco 1996: 224).

En este contexto, los actores sociales del movimiento indígena insisten actualmente en la “reconstitución de los ayllus”, proceso que comenzó en los años 80, como una reacción en contra del proceso de la des-estructuración colonizante que ha ocurrido a lo largo de los siglos. Por ejemplo, en el Norte de Potosí, grupos como la FAO-NP (la Federación de ayllus originarios, de Norte de Potosí) apoyan al proceso de reconstituir la gran nación aymara de Charkas como una unidad política-administrativa, igual que sus contrapartes en Challapata.

En todo este proceso, se observa la expansión incipiente de los territorios históricos en lo que Díaz-Polanco (1996: 224) ha llamado “las virtuales unidades regionales”, que subyacen en el fondo de las nuevamente conformadas municipalidades, mancomunidades o distritos indígenas, según los términos de la Ley de Participación Popular y de Municipalidades. En los debates candentes acerca de este asunto, se siente también la frustración de los comunarios e intelectuales indígenas regionales respecto a la falta de articulación entre las unidades tradicionales territoriales y las nuevas unidades estatales, por ejemplo en los proyectos de preparar cartografías alternativas, dirigidos por Willer Flores y Félix Patzi en los años 80 y 90. En estos casos, se resalta el hecho de que la diversidad de intereses, leyes, políticas y esquemas nacionales de desarrollo en estas diferentes jurisdicciones territoriales podría tener efectos adversos sobre la integridad de las tierras y recursos en los mismos territorios indígenas (cf. Daez, 1999: art. 77).

Las alternativas a esta situación son todavía a nivel experimental. Una idea que surgió del Ministerio de Justicia en el contexto de la guerra de los ayllus fue la de considerar la “autarquía” de la zona, es decir su independencia en términos económicos, sociales, etc., a modo de las reservaciones de los pueblos indígenas de los EE.UU. Hubo un intento de conformar las ramas apropiadas de los varios ministerios para poner esta idea en marcha, aunque no tuvo éxito.

Otro enfoque vino del Ministerio de Información (y luego de Hacienda) a través de Ronald McLean (quizás por la influencia en estos ministerios del intelectual indigenista Javier Medina), como una parte de la Mesas Municipal del Diálogo Nacional, en que se repiensa los municipios como parte de un movimiento municipal intercultural y productivo. Se apela al “ayllu-municipio” y a los Pueblos Indígenas-Municipios como las unidades más apropiadas para poder cumplir con las tareas político-administrativas del presente siglo (McLean Abaroa, 2000:). No obstante, si bien MacLean reconoce la importancia estratégica de estas unidades, no explica cómo se van a transformar las unidades municipales de la Ley de Participación Popular en estas nuevas unidades interculturales.

Ideas parecidas surgieron de las mismas organizaciones de base, quienes comenzaron a hablar de la “empresa-ayllu”, la “comunidad productiva” y la necesidad de redactar una nueva ley que permitiría el funcionamiento de estas nuevas entidades. En la práctica, existen también ayllus que han conformado sus propias ONG, por ejemplo el de Puka Puka en Chuquisaca, donde los campesinos están desarrollando sus propios programas de desarrollo juntamente con las empresas y ONGs que ellos eligen.

En el contexto estatal, una de las sugerencias más interesantes de una reunión dirigida a “una estrategia de pacificación y desarrollo desde el Estado” del conflicto entre Laymis, Qaqachakas y Jukumanis, que se llevó a cabo en febrero del año 2000, fue de parte de las FF.AA. Esta sugerencia proponía conformar un distrito indígena a un nivel mayor, para abarcar no sólo Qaqachaka sino también Laymi, Jukumani y otros ayllus relacionados históricamente, en una unidad territorial mayor que podría recuperar además sus predecesores históricos andinos, tanto de Charkas y Qharaqhara como de Killakas Asanaqi.

El problema es cómo realizarla en la práctica. Evidentemente, las relaciones entre estas naciones aymaras en el pasado se manejaron mediante los niveles políticos superiores de estas naciones (los *saya*) y a través de la participación e intervención de sus líderes políticos respectivos, es decir de los segunda mayores, autoridades que han desaparecidos en el último siglo. Actualmente, los cuasi-representantes de los ayllus a este nivel mayor son los autodenominados “mallkus” de las federaciones regionales de ayllus (JAKISA, FAO-NP, etc.), cuyos modos de elección, representación y jurisdicción están todavía en debate; asimismo sus sistemas de justicia y jurisdicción, y modos de reunión y asamblea a nivel regional y nacional. En todo ello, hubo también problemas con la recuperación de las prácticas anteriores de género (ver por ejemplo Arnold 2000).

Sin embargo, con las actuales frustraciones con el funcionamiento de los municipios regionales, estas propuestas territoriales incipientes señalan nuevas direcciones para lograr los mejores niveles de pluralismo legal y conceptual, que serán necesarios para poner en marcha los modos interculturales de co-gestión de recursos y territorios en el futuro.

Los planes actuales para construir municipios productivos

Como segundo tema de este capítulo, pasamos a examinar las limitaciones de las leyes estatales en la última década, sobre todo la Ley de Participación Popular, en poder crear sitios de emprendimiento productivo. Nuestro argumento es que esta problemática se debe entender en el marco gestional y territorial de los municipios que desarrollamos hasta aquí.

A nivel oficial, el desinterés estatal en la producción fecha al inicio del neoliberalismo en Bolivia, con la promulgación de decreto supremo 21060 en 1985. Ese decreto ha convertido el Estado boliviano en un ente regulador del desarrollo económico y no un ente promotor. Si bien hubo pequeños cambios en los últimos meses en esta dirección, la mayor parte del aparato estructural de la propuesta neoliberal están todavía vigente.

En la práctica, la propia constitución de la Ley de Participación Popular de 1994 ha restringido cualquier posibilidad que los municipios sean las sedes del impulso o la generación del desarrollo rural. A nivel estructural, la ley estipula que el monto de los recursos que cada municipio recibe por la coparticipación tributaria es proporcional a su cantidad de habitantes.

Este criterio demográfico-territorial se prolonga en la asignación de recursos al interior del municipio.

En efecto, las Organizaciones Territoriales de Base o OTB, las unidades que subyacen en toda esta ley, conjuntamente con sus representantes en los Comité de Vigilancia, piden al gobierno municipal que les distribuya esos recursos según los criterios demográficos y no según las necesidades productivas de estas poblaciones. Como las OTB gozan del privilegio legal de ser los actores protagónicos en la planificación para la asignación de recursos, su criterio prevalece. Es decir, el sistema de planificación participativa municipal para la distribución de los recursos se rige por un criterio demográfico-territorial y no por criterios relacionados con la producción. Por su parte, las OTB también definen sus demandas según criterios demográficos y buscan beneficiar inmediatamente a la mayor cantidad de sus habitantes. Por eso, tiende a invertir en proyectos sociales a modo de servicios para la población (escuelas, postas sanitarias, canchas deportivas, etc.). Este afán de distribuir los recursos de manera igualitaria entre la población contradice cualquier propuesta por un espacio de concertación que busca invertir recursos públicos en proyectos de organizaciones productivas. Además, si se daría los recursos a estos proyectos productivos, las OTBs se sentirían que sus recursos han sido disminuidos.

Se encuentra el mismo problema a otros niveles. Si bien el Plan de Desarrollo Municipal establece una visión productiva del municipio, sin embargo el proceso para definir esta visión no toma en cuenta la participación activa de los propios productores. Además, a pesar de que la Ley de Descentralización de 1995 incorpore las corporaciones de desarrollo a las prefecturas departamentales, confiriéndoles varios roles relacionados con la promoción del desarrollo económico municipal, sin embargo las prefecturas siguieron dando prioridad a los temas de orden político (Garafulic y otros 2004: 17).

Otro problema fundamental para la promoción económica a nivel municipal ha sido la falta de continuidad de los gobiernos municipales elegidos a partir del año 1999. En Challapata, se ha tenido alcaldes por un promedio de sólo un año en todo el período de 1999-2005.

¿Cómo son las iniciativas en la conformación de municipios productivos hasta la fecha? Según el libro *Municipio productiva y promoción económica, lecciones aprendidas en su aplicación* (Garafulic y otros 2004), se entiende por “municipio productiva” aquel cuyos habitantes “tienen mayores posibilidades de obtener empleo digno y una remuneración que le permita satisfacer sus necesidades, es decir, donde la población goza de un mejor nivel de vida” (Ibid.: 13). Según el mismo libro, y la posición de PADER (Proyecto de Promoción al Desarrollo Económico Rural), conformado en 1996, esta mejora del nivel de vida “está directamente relacionada con el aumento de las inversiones privadas que aprovechan las potencialidades del municipio y las oportunidades del mercado”. Es decir, lejos de una propuesta para el desarrollo del aparato público de la producción, más bien se da prioridad a las inversiones privadas y las oportunidades del mercado.

Esta propuesta es todavía lejos de aquella de los mismos actores económicos locales, sobre todo los productores campesinos organizados en OECA (Organizaciones Económicas Campesinas) y con su organización matriz, el CIOEC (Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas).

Las iniciativas a nivel del gobierno se mantienen dentro del marco de la Estrategia Nacional de Desarrollo Agropecuario y Rural (ENDAR) que busca constituirse en el instrumento que oriente las iniciativas de desarrollo productivo por parte de la sociedad civil. El diseño de la ENDAR en el marco del Diálogo Nacional Bolivia Productiva (DNBP), parte de una propuesta gubernamental a ser implementada a través de tres ejes: i) el Desarrollo Económico Local (DEL), en que se busca vincular el gobierno municipal con las asociaciones de productores, con la priorización de las inversiones necesarias; 2) las cadenas productivas como mecanismo destinado a mejorar la productividad y lograr la competitividad de productos agropecuarios y su acceso a mercados tanto internos como externos; y 3) la Transferencia Directa de Recursos a Comunidades (TDRC), para otorgar capacidad financiera mediante recursos de la administración directa con control social, para implementar los proyectos priorizados. Bajo este esquema el PADER juega un papel en el empoderamiento de los gobiernos municipales.

Como resultado del Diálogo Nacional Bolivia Productiva, la Ley del Diálogo Nacional (No. 2235) amplía las competencias de los municipios para emprender el proceso de desarrollo económico, asignándole recursos provenientes de la renegociación de la deuda externa conocidos como HIPC II. Asimismo esta ley establece que las organizaciones y asociaciones de productores urbanos y rurales se constituyen en agentes económicos de la Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza (EBRP), reglamentando su participación mediante los Consejos de Desarrollo Productivo, Económico y Social (CODEPES).

Se ha desarrollado también las Estrategias Productivas Integrales (EPIs), a nivel municipal, departamental y nacional. El problema aquí es que las EPIs son simplemente guías *teóricas*; son las intenciones de desarrollo de las organizaciones de productores y del mismo municipio, pero no se basan en estudios factibles de lo que pasa en la realidad. Por ejemplo, en el caso de Challapata, el EPI identifica como la primera prioridad en la estrategia de desarrollo la cría de ganado vacuno, segunda la cría de ganado camélido, tercera el cultivo de forrajeros, cuarta la artesanía (hilados, textiles), quinta el turismo, y sexto la haba (Montero 2005: 105-6) que no reflejan las cantidades de personas involucradas o las extensiones territoriales dedicadas a estas actividades.

Uno de los problemas fundamentales es que el programa de descentralización vía el sistema de municipios simplemente refuerza el aparato ejecutivo del Estado boliviano, desde el ejecutivo, vía las prefecturas hacia los alcaldes. Antes estos cargos estaban elegidos directamente por el presidente de la república. Pero, aun con la situación actual de ir hacia la votación directa de los cargos de la prefectura y el alcalde, todavía no hay un aparato productivo que estructura estos cargos y que exige la responsabilidad de vigilar la producción regional o municipal.

Si bien la Ley de Organización del Poder Ejecutivo (LOPE) asigna recursos a los ministerios, dándoles las facultades suficientes para actuar en el campo de la promoción y el desarrollo económicos rural, no obstante los continuos cambios de gobierno y de ministros, particularmente en el Ministerio de Participación Popular, dio lugar a un estancamiento en el desarrollo de la participación popular en general, y al marco productivo en particular. Entonces, a nivel del municipio, o de las sub-alcaldías, no hay una responsabilidad política

para cumplir con la producción y tampoco oficinas, comités, consejos o cargos para impulsarla, aun a nivel de un mecanismo de control social. El manejo de los Diálogos Nacionales Productivos continúa en esta misma dirección. Hay demandas y necesidades pero sin el aparato político para realizarlas en la práctica.

Las propuestas productivas desde las bases

Si los comunarios iban a realizar su parte en la co-gestión de nuevos municipios productivos, por lo menos ellos tenían que entender el marco legal para presentar sus proyectos. En la práctica, la preparación de parte de los comunarios de cualquier Programación de Operaciones Anuales (POA), exige un amplio conocimiento de la Ley SAFCO que vigila la administración jurídica y económica de estas actividades, además de la Ley de Participación Popular y sus diferentes reglamentos. Se debe tener también el precedente de que la POA en elaboración conforma parte ya del Plan de Desarrollo Municipal o PDM.

En los hechos, desde la promulgación de la Ley de Participación Popular, habían pocos cursos de capacitación de las bases en estas leyes, ni en la preparación de una POA y menos aún en el entendimiento del PDM. Tampoco se exige desde el municipio la debida supervisión de la preparación del PDM, para asegurar que se hubiera realizado las consultas necesarias con los comunarios de los diferentes comunidades incluidas en su programa.

En el caso de los comunarios de las comunidades del Norte de Condo, la empresa que ha preparado el PDM para el período 2002-2007 ha incluido 145 obras para este distrito municipal indígena, de los cuales sólo se ha ejecutado una fracción pequeña. Los comunarios simplemente no sabían del contenido de estas obras.

En este vacío administrativo, conceptual y gestional, no es sorprendente que las mismas bases tienen una renuencia a impulsar proyectos productivos, ni desde las OTB, ni desde los DMI y tampoco desde las comunidades. Como dice Juan Maraza, sub-prefecto de la provincia Eduardo Avaroa:

“...La respuesta está en las bases, porque no hemos apuntado en el POA... cero. Sólo pedimos escuelas, postas, canchas, nada más. Si habríamos planteado producción, podría resultar un poco, ¿no?, pero estamos en cero... Cuando planteamos como APSU y otros grupos, está totalmente aplazado; inclusive hay convenios y no se da cuenta, no se toma en cuenta... Y, en el otro espacio también, digamos el Alcalde del municipio, tampoco está ubicado en eso. ¡Qué bueno, decimos, esta elaboración de un proyecto de una cancha polifuncional... pero eso no es un proyecto! Serán servicios, será la refacción de la escuela, un aula... pero un aula bien hechita no va a cambiar la cosa...”

Según el sub-prefecto, se ha mejorado un poco el conocimiento comunal de la gestión productiva en los últimos años, pero sólo en el contexto de los movimientos sociales, sobre todo la conformación del CIOEC departamental con su sede en Challapata:

Entonces, un poco nosotros en la gestión pasada, no hemos avanzado mucho en el tema de la producción. Para eso todos, cada uno de nosotros somos responsables... no sólo tenemos derecho. Yo, ella, él. Ellos, todos somos responsables para mejorar sea el municipio, sea la prefectura, y eso es aparte de las comunidades. Cada uno tenemos que

ser responsables. No sólo pedir digamos algunos pequeños proyectos... esos nunca van a solucionar. Más bien tenemos que contrapartir en estos talleres, lo que estamos pensando nosotros. Así tal vez piemos mejorar, ¿no?

En este vacío administrativo y de ejecución, una de las soluciones para los comunarios es la de agruparse, por ejemplo para poder exportar en mayor cantidad. En este sentido, ellos están muy concientes de la cuestión de la escala de estas acciones, y de cómo sus formas mancomunadas anteriores de gestión propia podrían respaldar los nuevos intentos de reorganizarse. Así sugiere don Felipe Chiri:

“Yo estoy de acuerdo que haiga varias organizaciones de diferentes áreas, diferentes productivas, pero para buscar financiamiento para exportar, nos tenemos que unir, mancomunada. Pensar como estamos es vivir como estamos. En vano vamos a capacitar... hay que pensar! Nos uniremos para buscar apoyo financiera para exportar. ¿Qué pasa si una organización “x” trata de exportar? ¿Qué pasa? No vamos a exportar. Va a traer serias consecuencias y va a haber debilidades en la misma organización”.

En este contexto, los pequeños productores de Challapata están en vías de conformar una organización productora matriz, pero sólo en sus propios términos. “Tiene que ser una empresa comunal y con las formas de gestión propias”.

CAPITULO 3 REFLEXIONES DEL PASADO DE LOS AYLLUS HACIA UNA NUEVA GESTIÓN PROPIA

A pesar del logro de la Ley de Participación Popular de haber podido redirigir el 20% del presupuesto de las recaudaciones tributarias en el país a las regiones, sin embargo un conjunto de estudios ya demuestran que los impactos en general de la Ley de Participación Popular, a nivel de las formas de gobernanza, de gestión y enfoques hacia el desarrollo rural, a menudo van en contra de los intereses de las poblaciones rurales e indígenas.

Se puede mencionar, por ejemplo, los estudios de Ayllu sartañani sobre *Perspectiva de descentralización en Karankas. La visión comunitaria* (1995) y sobre el proceso de la municipalización en general en aquella región (1994), aquellos de Burkhard Schwartz sobre el Proyecto Tierras Bajas del Este (1994) donde viven los pueblos de la chiquitanía, y sobre el Plan de reordenamiento de los recursos hídricos del Sistema Titicaca, Desaguadero, Poopó, Salar de Coipasa (TDPS) en el altiplano, que va en contra de los intereses materiales y espirituales de los urus (Schwartz 1995).

Si bien estos primeros estudios sobre el impacto de la Ley de Participación Popular demuestran las incongruencias entre las nuevas estructuras municipales y los patrones anteriores de la gestión, otra generación de estudios demuestra las limitaciones de esta ley en poder impulsar el desarrollo rural, y los problemas estructurales, encajadas en la ley, que desvincula las iniciativas de desarrollo rural de un marco productivo. En los hechos, los proponentes de esta ley han permitido que las iniciativas financieras y conceptuales para el desarrollo rural pasen desde el nivel municipal hacia la ayuda externa⁴⁰.

En la práctica, se trata entonces de los problemas estructurales en los proyectos de desarrollo con financiamiento externo y los valores externos a las regiones que pretenden ser universales. En este contexto, la funcionalidad de los ecosistemas y la producción de conocimientos sobre la temática ecológica se ven subordinados a un marco neocolonial. Aquí, los conceptos ambientales también se tornan descontextualizados, y la misma extracción de los recursos naturales se desarrolla bajo las condiciones de un patrón selectivo y redistributivo que tiende a favorecer a las elites regionales bajo en marco de propuestas y acciones tecnocráticas que ignora la sostenibilidad a largo plazo.

Entonces, surge la pregunta: en este proceso de cambio ¿qué pasó con los valores propios de estas organizaciones y sus propias formas anteriores de gestión?

Las formas de gestión propia

En esta sección, consideramos este conjunto de problemas mediante un examen de los resultados de un taller de autorreflexión sobre la formas de gestión propia del pasado, según la memoria de los participantes, que se llevó en Challapata en octubre de 2005, y el conjunto de influencias externas que ellos ven impactando actualmente en las organizaciones socio-territoriales de los ayllus y PIOs de la región de Challapata.

⁴⁰ Hugo Romero, comunicación personal.

Estas reflexiones hacen reto al marco convencional actual que recurre al concepto de “capital social” como el proceso indicado para generar nuevos valores según la lógica de acumulación. Aquí hay cierta ambigüedad, puesto que a menudo se recurre al mismo lenguaje de “generar lazos de solidaridad y vínculos fuertes de confianza y complementariedad al interior de la organización” que se usa en la economía social y solidaria. Por tanto, se debe diferenciar entre el capital social, según el marco neoliberal, que intenta cambiar los valores según la lógica de acumulación (ver Putnam y otros, 1993, etc.), y el capital social en términos más amplios, como el marco de relaciones sociales internas en una organización, las que permiten su solidaridad ante otras formas de relacionamiento impuestas desde fuera. Esto es, se podría usar el término capital social, en el segundo sentido, igualmente para describir las relaciones anteriores (pre-1994) de la gestión propia en el interior de los ayllus de Challapata.

Es más. Se podría agregar al concepto de capital social una serie de otros capitales, que son el resultado de las múltiples relaciones que se practican al interior de los ayllus, y en sus nexos con los niveles superiores externos al ayllu (por ejemplo con el mercado o las memorias de las prácticas estatales andinas e incluso en el contexto de los cambios mayores en el medio ambiente). Estos capitales se despliegan en las prácticas gestionales y productivas en un territorio determinado. Pacheco (2000a: 97-8) identifica los siguientes: los capitales tangibles que son susceptibles de ser medidos y existen en forma de finanzas, infraestructura y tecnología; el capital humano que se refiere a las destrezas, los conocimientos y las capacidades de una población; el capital natural, que se refiere a todos los recursos naturales: tierra, agua, y cobertura vegetal y sus beneficios (mediante las prácticas de la agricultura, la ganadería, etc.); y el capital cultural, en sentido de la valoración y la forma en que se posicionan las comunidades ante la realidad. Estos capitales son interrelacionados, de tal manera que la calidad de cada uno de estos capitales influye en la capacidad que puede tener una familia para usar los otros tipos de capitales disponibles.

La relación entre estas diferentes formas de capital no es estable. Por ejemplo, el acceso de las comunidades y ayllus de la región al capital natural ha ido debilitándose, con el entrancamiento gradual del acceso a las tierras vallunas, a los otros pisos ecológicos y la ecobiodiversidad en general, la fragmentación de las tierras colectivas sobre todo como resultado del crecimiento demográfico. Esto a la vez influye en los patrones de capital social, debilitando a los sistemas de autoridades originarios que controlaban el acceso colectivo a los recursos naturales. A la vez, los sistemas productivos están influidos por el estado del capital tangible, en especial la infraestructura productiva y el acceso a las nuevas tecnologías. Este conjunto de influencias también producen cambios en las unidades socio-culturales, modificando sus capacidades y conocimientos sobre estas nuevas situaciones. Aquí la migración y búsqueda de ingresos no agropecuarios, o la diversificación de ingresos, aparecen como estrategias para afrontar estas nuevas situaciones.

Como resultado, las prácticas de vivencia que ahora parecen “tradicionales” y tomadas por sentado por la mayoría, a menudo son los resultados de estos cambios estratégicos en las últimas décadas (y hasta siglos). Esto dificulta la generación de propuestas alternativas para los patrones de gestión en el futuro, puesto que estas estrategias de subsistencia, en vez de las prácticas agropecuarias anteriores, tienden a dominar las visiones actuales de los comunarios. Sólo un enfoque histórico ayuda a superar estas limitaciones.

A pesar de estos problemas, en las contribuciones al taller, a diferencia de los modelos de gestión impuestos desde fuera, se oye otra lógica en la administración del poder, lo que Patzi llama una “lógica de servicio” (Patzi 2004: 176-80). Esto ocurre cuando el poder o la decisión no está centrado en el individuo o en grupos de personas, como en las lógicas de la democracia representativa, sino asume la colectividad. De ahí el representante sólo exprese la decisión adoptada por la colectividad en una reunión, asamblea o cabildo.

Asimismo, la gestión comunitaria de los recursos y la lógica de servicios en la administración del poder, se basan de un sistema de propiedad que combina la propiedad privada, por una parte, con la propiedad común, lo que se combina con el usufructo privado, por otra. Se ve además la necesidad urgente de crear una infraestructura adecuada para poder mantener los sistemas autónomas de comunicación, análisis y sistematización de las complejas realidades regionales en las que se encuentran los ayllus de la región. Patzi (ibid. 172-3) llama la “gestión económica comunal” a esta forma económica en que los medios de trabajo y los recursos naturales son de propiedad comunal o colectiva, pero con una distribución y usufructo en forma privada o familiar, en calidad de posesión.

Otro problema en los patrones de gestión actual en el municipio es el de escala. Hasta ahora, los sistemas educativos y de comunicación, manejados desde el Estado, no han podido comunicar la importancia de la gestión organizativa propia en el funcionamiento de los sistemas económicos y productivos mayores, y sus interrelaciones con los mercados y sus potencialidades. Como se ha explicado en los talleres, para entender la relación entre la economía y la ecología, se podría comenzar con el concepto de “eco”, que quiere decir “casa” (del griego *oikos*). El problema es que “se conoce la casa, se conoce su potencialidad y se puede administrarla. Pero no se conoce la potencialidad de Challapata o de sus recursos, y tampoco se puede administrarla”.

En parte, esto es debido a los diferentes niveles de incompatibilidad entre las formas de gestión actualmente vigentes en el municipio de Challapata, y las formas de gestión al interior de los ayllus bajo su jurisdicción. Hasta el inicio de siglo XIX, en lugar de estas incompatibilidades administrativas y gestionales entre los diferentes niveles del sistema, hubo más bien una serie de compatibilidades, lo que facilitaba su comprensión y operatividad. En este sentido, las formas anteriores de gestión funcionaba a modo de la serie de rodeznos en un reloj, en que los sistemas económicos, productivos, políticos y administrativos incipientes todavía se interrelacionaba y se influían mutuamente a nivel operativo, pero en que los niveles operativos superiores estructuraban y controlaban los ciclos menores de operaciones.

Diferentes facetas de la gestión propia del pasado

Las descripciones de los participantes en los talleres no llegaban a diferenciar estos diferentes niveles operativos. En lugar de ello, se daba más importancia a ciertas manera de percibir las diferencias entre las formas de gestión del pasado y del presente, que a menudo se perpetran entre los dirigentes de los movimientos sociales. Por ejemplo, se diferencia entre las formas de gestión en que se tenía un sentido de la colectividad y de la debida herencia ambiental de los nietos y las próximas generaciones, y los valores perpetrados por las formas de gestión del neoliberalismo individualista que son predominantes en la actualidad.

Entonces, ¿cómo se hacía la gestión antes? Dionisia Mamani explicó algunas pautas:

“Antes los abuelos y las abuelas conocían cómo hacer su gestión; no tenía que preguntarse como estamos haciendo nosotros...”

Se habló en el taller de cómo, antes, las comunidades tenían su propio lenguaje para anotar los asuntos de la gestión en los *chinu* [hebras anudadas, el equivalente al *kipu* en quechua]. Era un lenguaje que todos en la comunidad sabían y se miraba a estas cosas. El entrante tenía su *chinu* y el saliente también; era un lenguaje que toda la comunidad podía ver. Además se contaba los rebaños y se veían sus colores en sus pelos en las hebras de los *kipus*, de los *chinus*.

Podría ser que, con 1994 y la Ley de Participación Popular, se cambia las reglas del juego. Pero antes las comunidades sí, tenían su propia gestión. “Por ejemplo, el alcalde en la comunidad tenía su agente cantonal, tenían sus jueces de agua. Tenían ciertas personas encargadas de ciertos recursos naturales”. De ahí surge la pregunta: ¿por qué un joven sub-alcalde no puede actualizar estas cosas, con los cargos de antes, pero ya en términos modernos? No a la modernidad en sí, pero en términos modernos y con las nuevas tecnologías, con una nueva gestión que recupera estos valores de antes, de los abuelos.

Don Bernabé Maraza reforzaba este punto de vista:

“Relacionada con la ecología, antes manejábamos mejor. Ahora actualmente no manejamos así. Porque antes manejábamos en la ecología, digamos en la música, la *wilancha* [una ofrenda sacrificial] y todo hacíamos y actualmente pacemos. Pero ya no valoramos compañero eso, ¿no? Mayormente, digamos, estamos haciendo perder. Tal vez estamos aplicando mucha técnica. Y sabemos sembrar, digamos, y no aplicamos compañero. Porque, para empezar el sembradío de la papa, ¿qué hacíamos? Actualmente los abuelos hacen, digamos la mitad de la chacra primeramente la *q'uwa* y también digamos la cultura, la *q'uwancha* [ofrenda de hierbas aromáticas e incienso}, la *asxata* [ofrenda de una llama], todo eso, ¿no? Todo eso hacíamos pero ahora no hacemos compañero... y por esa causa, tal vez no produce la papa. Tampoco hay lluvia.

A eso me refiero... A través de la economía... aplicábamos, también en el primero de agosto. Primero qué hacemos... digamos en las minas... para tener platita están cortando la llama y actualmente los que son ricos hacen estas costumbres. Entonces, de esta manera a través de la economía está haciendo una relación con la ecología, ¿no? También la música es una parte de la ecología. Pero ahora en cualquier tiempo tocamos nomás, cualquier tiempo tocamos charango. Antes, ¿qué tiempo se tocaba el charango? Se tocaba en tiempo de invierno, y también se tocaba pinquillada en tiempo de lluvia, *jallupacha* que decimos... pero actualmente el año redondo cualquier instrumento tocamos nomás compañeros, ¿no? Entonces, como estamos hablando de identidad cultural, entonces hablamos de boca, de apalabras, pero no aplicamos compañeros, ¿no? A base de eso, me relaciona en parte la ecología y la economía”.

La cuestión de la gestión actual del medio ambiente, en manos del municipio, también preocupa a los comunarios de la región. Como decía uno de ellos:

“Para conservar el medio ambiente, hay desventajas con nuestras autoridades y en nuestros gobiernos municipales. Aquí tienen que jugar un rol importante el comité cívico como de vigilancia, éstos son los actores principales, y luego hay toda la población... la población de Challapata por ejemplo. Esa es la desventaja que tenemos, la falta de organización.... Primero es necesario, digamos, reunirnos tanto el municipio, tanto las autoridades originarias y tanto la sociedad civil, digamos para salir adelante con respecto al medio ambiente.

Podemos pensar digamos del cuidado de las plantas. Plantó 150 plantas y sólo 25 plantas viven actualmente. Y la planta, ¿qué atrae antes? Chupaba la lluvia. Por eso, antes había cuidado de los arbustos. Pero en estos días hermanos siempre estamos cortando mucha leña, y leña estamos sacando por fardos. También eso servía más antes y por eso llegaba a su temporal la lluvia. Ahora qué está pasando hermanos, puro pelado estamos dejando y no hay cosa para chupar la lluvia. Por esta situación debemos organizarnos, hermanos”.

En general, los varios debates en los últimos cinco años en los movimientos sociales en la región, en general, y en el movimiento indígena, en particular, han despertado la conciencia de los comunarios de recuperar las formas de gestión anterior, centradas en el ayllu. Esto es muy evidente en los ayllus de Challapata. Como decía el Sr. Araca:

“Hemos resistido al genocidio, al etnocidio de los españoles, y ¿por qué? Porque hemos adoptado el ayllu como forma de vida. Ahí está el ayllu, la *mink'a* [trabajo comunal comúnmente en la cosecha], el *yanapaku* [], el *chhuqu* [trabajo comunado, por ejemplo en la siembra]. Ahí están las formas más sensibles de la hermandad humana, donde existe solidaridad, igualdad, reciprocidad, camaradería de corazones, unión de corazones. Es por eso que hemos resistido. Hasta ahora estamos aquí. Rechazamos las corrientes filosóficas que ya nos meten”.

Conjuntamente con esta conciencia, se oye la crítica fuerte de los comunarios a las instituciones del Estado, sobre todo la escuela y la universidad, por no responder a las necesidades de los jóvenes de estas regiones. Continúa el mismo Sr. Araca:

“Por ejemplo, en Sorata decía uno de las autoridades originarias: ‘Nuestros hijos salen de las comunidades... han salido bachilleres y han ido a las casas superiores de estudio para ilustrarse, para saber algo más, Algunos han vuelto y otros no, una parte se ha quedado... se han hecho absorber por el sistema. Y ¿qué han pasado con ellos? Regresan esporádicamente y aprovechan su saber para explotarnos a nosotros también!

Entonces, yo creo que tiene que primar la conciencia desde nuestras comunidades. Hay muchos profesionales que han salido del ayllu y de las comunidades, y debemos rescatar a ellos. Porque ellos saben. En carne propia ha llevado la realidad desde su infancia. Ellos tienen la capacidad para ir a cambiar su entorno”.

Las formas de gestión propia pre 1994

En la cuestión de las formas de gestión pre-1994, se nota patrones muy parecidos en todos los ayllus de Challapata, debido a su historia en común. Estos patrones parecidos son especialmente notables en el caso de aquellos ayllus que se han derivado de las estructuras históricas de la confederación de Killakas-Anasaqi, y más inmediatamente de la reducción y cabeza de doctrina de Condo Condo, por ejemplo en los casos de Qaqachaka, K'ulta y Norte de Condo. A pesar de pequeñas diferencias en la terminología local (por ejemplo *manta* o *anamuqa* por las tierras grandes en común), las prácticas son las mismas.

Resumimos estas formas de gestión pre-1994 en una serie de cuadros de los talleres en Challapata, en que se compara los sistemas de gestión de tierras, de gestión hídrica y de otros recursos entre los ayllus de la región.

En términos económicos generales, se nota que si bien se producía poco para la venta, hubo amplias redes de intercambio y trueque, tanto con los caseros vallunos tradicionales como con los pueblos mineros en la región (Llallagua, Antequera, Poopó, Avicaya, Colquechaca, Potosí, etc.). En este sentido, llama la atención el empeoramiento de la economía regional con la caída de la minería en los años 80, cuando estas redes de venta se abandonaron. Llama la atención también la interrelación cercana anterior entre la economía minera y la economía agropastoril en toda la región, lo que Godoy (1990) señaló hace tiempo en la región vecina de Jukumani.

Ayllu	Productos	Animales	Intercambios y trueque	Transformaciones	Riego
K'ulta	Papa y haba, principalmente.	Las crías se separaba en canchones, <i>uyu</i> o cerco y pastizales en algunas comunidades. Las llamas hembras se cuidaba diariamente con las ovejas y los machos se separaba en otro lugar. Las alpacas se separaba en algunas comunidades. En otras, las alpacas están criadas sin ningún cuidado.	En <i>taypirana</i> en la época de cosecha. Se cosechaba hierbas medicinales para hacer truques en los valles.	Papa a chuño. Haba a tostado. Cañawa a pito. Cebada y grano a pito.	En pocas comunidades. Administraba el <i>yaku</i> (agua) alcalde.
Qaqachaka	La siembra manual con <i>takira</i> y <i>lixwana</i> . Se utilizaba	Las llamas hembras se cuidaban con las ovejas y los machos	Se hacía trueque con caseros en los valles de Chuquisaca, en especial para		

	abono o guano. Se guardaban los productos en <i>phina</i> y <i>k'ayru</i> . Se administraba los productos en despensas familiares, y en costales para cuando haya sequía. Con el uso del abono, la papa no es harinosa como antes.	estaban en los cerros. Se cambiaba los pastizales según la época, de <i>jant'a</i> a las pampas. La cruce de llamas es en febrero.	obtener maíz. Se vendía poca cantidad a las minas.		
Norte Condo	La papa se gestionaba en <i>anamuqa</i> por autoridad. Hay selección para semilla, para chuño y consumo familiar. Haba en tierras individuales. Se recoge antes de la helada	Se cuidaba las llamas hembras con las ovejas y se despachaba los machos a los echaderos.		Papa a chuño. Haba a tostado. Lana de llama, alpaca y oveja para confeccionar prendas.	Las acequias se limpia a nivel de la comunidad.
Aguas Calientes y Andamarca	Papas nativas para consumo propio.		Intercambios de productos con Norte de Potosí.	Papa a chuño. Haba a tostado. Grano a pito. Se vendía muy poco.	Se cuidaba las acequias mediante la <i>mit'a</i> comunal de turnos.

El control anterior de los incendios

En todos los ayllus, se nota la presencia de mecanismos de control en el pasado mediante las autoridades tradicionales que permitía una mayor vigilancia por el cuidado de los recursos naturales y el medio ambiente.

Varios participantes resaltaron el cuidado con que antes se recogía la leña, “sin talar las raíces”, para que broten nuevamente el año venidero. Subrayaban también el cuidado con que se manejaban los incendios o quemas, y la limitación de éstos a ciertas épocas del año (sobre todo en San Juan). Como decía Elvira Espejo:

“Habría que saber por qué chequean. Por hacer menos trabajo, porque se hace ceniza y se vuelca la tierra más rápido. Además, hay que quemar para que brote [el pasto], sino no tenemos un alimento para las llamas, ¿no es verdad? Si no quemamos ese, sino sacamos el parwayu [paja brava], los animales no comen, porque es duro. Y cuando quemamos bien, brota con unas hojas más suaves y los animales comen; de eso viven.

Además, no tenemos un tractor para que lo vuelque más rápido o máquinas para cortar las ramas de los árboles. Nosotros lo hacemos con pala, y tratamos de hacer triturar un poco. Entonces, quién tiene que ayudar en esas cosas es el municipio, la alcaldía, el

gobierno. Habría que buscar soluciones correctas, soluciones que pueden apoyar a nosotros y al medio ambiente”.

En la práctica anterior, el *jilanqu* o cacique y su esposa (*mama jilanqu*) eran encargados de vigilar cualquier quema, su interés principal siendo la cantidad de paja disponible para las llamas en la comunidad.

En la administración de los recursos del lugar, las relaciones tradicionales de género eran fundamental en la organización de la mano de obra y la distribución de tareas.

Ayllu	RR.NN.	Medio ambiente	Animales silvestres	División de trabajo por género	Tierras
K'ulta	La leña no se cortaba sino se recogía.	Sólo se tenía quemadas en épocas específicas.	Antes habían vicuñas y rheas (<i>suri</i>).	El hombre cortaba yareta y transportaba leña; la mujer recogía bosta de vaca y taquia de llama. La mujer cuidaba los animales diariamente.	Los animales se administraban en <i>purta</i> (pastizales comunales), y los productos en canchones y parcelas. Rotación de tierras.
Qaqachaka	Antes no hubo cosas que contaminan., como el plástico. La leña no se cortaba sino se recogía.	No se permitían incendios. Los caciques cuidaban la paja para las llamas.	Antes había vicuñas y muchos patos silvestres.	La mujer se ocupaba de las semillas, y el cuidado de los animales a nivel diario.	Se administraba las tierras en mantas en forma rotatoria, haciendo descansar la tierra 7-8 años, hasta 8-10 años. Se hacía terrazas para impedir las deslizaciones (derrumbes) de la tierra. Los animales machos se administraba en <i>purtas</i> (pastizales comunes). Se coordinaba el trabajo colectivo en la familia.
Norte Condo	Se cuidaba la leña, yareta, cacto y otros recursos. Se defendía de tierra de deslizaciones y erosiones.			La mujer se ocupaba de las semillas, el riego, el cuidado de los animales a nivel diario, el ordeñar las vacas, etc.	Hubo y hay roturación de tierras en <i>anamuqa</i> .
Aguas Calientes y Andamarca	Se llevaba yareta para los hornos de pan en lugares mineros como Llallagua.				Rotación de tierras y cultivos en mantas y lonjas (que son más largas).

Es de notar también que la conceptualización de las tareas, sean agrícolas o pastoriles, se pensaba según una terminología derivada del textil, como la actividad de cual derivaban todas

los demás. Por ejemplo, se habla de la producción agrícola y las tierras más productivas en términos de su potencial para entrelazar las raíces como un textil en elaboración. Se habla metafóricamente también de los caminos diarios a las chacras e incluso de los viajes más largos a los valles como si fuera el movimiento de una trama humana, entrelazado con la urdimbre que es la tierra misma.

Ayllu	Lana	Textil	Herencia de tierras	Herencia de animales
K'ulta	De llama, alpaca y oveja.	Artesanía: <i>ch'uspa, axsu, suqa.</i>	Hombres sí, Mujeres no actualmente	Hombres sí, Mujeres sí.
Qaqachaka	De llama, alpaca, oveja y cueros de chivo.	Artesanía: Poncho, <i>axsu, awayu, wallqipu,</i> etc.	Hombres sí; Mujeres no.	Hombres sí; mujeres sí.
Norte Condo	De llama, alpaca y oveja.			
Aguas Calientes y Andamarca	De llama, alpaca y oveja.			

A nivel del lenguaje, evidentemente se piensa de la rotación de las autoridades originarias en paralelo con la rotación de las tierras; a ambos sistemas se llama *muyt'a*. Como la tierra se cansa, también las autoridades se cansan, y había que cambiarlas. En este sentido, el sistema rotativo de cargos nace de las prácticas productivas agropastoriles, de tal manera que la rotación de autoridades va acompañada de la rotación de tierras en las chacras comunales (*aynuqu, ananuqa* o *manta*). Así, la rotación de cargos “reafirma la relación sociedad-naturaleza” y constituye una complementariedad a la diversidad (Chuquimia s.f.). Según Chuquimia (Ibid.), este proceso es una “ingeniería institucional pluralista” de una “diversidad articulada”.

Por otra parte, surgía en varios comentarios la importancia del “tambo” como una institución clave en la infraestructura y comunicaciones de casi todos los ayllus de la región. En este contexto comunicativo-económico, se nota también la exigencia por abrir caminos con frecuencia a los centros mineros para poder realizar las ventas de productos y a veces, la provisión de mano de obra en las minas.

Ayllu	Autoridades originarias	Usos y costumbres	Infraestructura y comunicaciones	Fiestas y ritos
K'ulta	En forma rotativa.	<i>Ama suwa, ama llulla, ama qilla.</i> Respeto al mayor y menor. Respeto a las ex autoridades. Repartición de bienes o herencias. Se practicaba <i>ayni, mink'a</i> y <i>chhuqu</i> .	Había <i>chaskis</i> y postillones. En el tambo, la mujer cocinaba para los <i>chaskis</i> , soldados y los carretones que transportaba los minerales de Colquechaca. El hombre esperaba con mulas y forraje a los <i>chaskis</i> y les acompañaba hasta el siguiente tambo. Se realizaron la abertura de caminos a Colquechaca y Potosí.	Hubo sahumeros en diferentes épocas.

Qaqachaka	Se hacía <i>muyt'a</i> (rotación) de autoridades, como de la tierra. La institución de <i>chachawarmi</i> dominaba y hacían los servicios y obligaciones toda la familia	Se practicaba <i>ayni</i> , <i>mink'a</i> y <i>chhuqu</i> . Se hacía juramentos.	Se comunicaba con <i>pututu</i> (de vaca o chivo) y fuego. Se hacía el servicio de <i>chaskis</i> y bustillones en los tambos.	Se hacía hacia <i>wilanchas</i> , <i>q'uwanchadas</i> , <i>asxata</i> y <i>uma turka</i> .
Norte Condo	La rotación de cargos por <i>muyt'a</i> y <i>thakhi</i> . Se administraba el cabildo, la cobranza de la contribución territorial y otros.	Hubo <i>mink'a</i> , <i>ayni</i> , <i>chhuqu</i> y <i>waki</i> .	Se realizaba el servicio de bustillón para defender la propiedad de las tierras.	Hay <i>wilancha</i> , <i>asxata</i> , <i>k'illpha</i> , <i>uma turka</i> , etc. Se decía: <i>Tata inti</i> , <i>pachamama</i> y <i>mama killa</i> .
Aguas Calientes y Andamarca		Se practicaba <i>mit'a</i> en la abertura de canales rústicos de riego. <i>Ayni</i> , <i>mink'a</i> y <i>chhuqu</i> en el techado de casa, la siembra y cosecha. Si hubo faltas, se recogía cañawa y quinua del piso. Se administraban con la <i>muyt'a</i> de cargos y con la tasa o contribución territorial	Habían bustillones en los tambos que cumplían el servicio al patrón. Después de 1825 y antes de 1952 sólo administraban los que tenían dinero y que sabían leer.	Dirigían la vida espiritual los catequistas, <i>yatiris</i> y <i>kallawayas</i> .

Entre los participantes en los talleres, se nota la conciencia de que cualquier solución a estos problemas debería ser colectiva y no individualista. Como decía uno de ellos:

“Tenemos que pensar en la mayoría de todos.... y no individualmente. Yo creo que tenemos que pensar en nuestros hijos, que ellos tengan una vida saludable. Yo creo que ese criterio que no ha metido los españoles, del individualismo y del neoliberalismo; nos han metido desde otras culturas que son individualistas. Nuestra cultura es pues ancestral... es pues comunitarista. Es de que todos tengamos todo, que todos vivamos contentos. Que la producción alcance para todos y todos tengamos, no es cierto?”

Este posicionamiento que opone el comunismo andino al individualismo español es muy difundido, especialmente en los discursos de la dirigencia de los ayllus. Indudablemente, aparte de la experiencia propia, viene de varias fuentes intelectuales, por ejemplo de los propios intelectuales indígenas en los centros urbanos que han dado talleres en la región, por ejemplo los de THOA, el Taller de Historia Oral Andina.

Valga mencionar otra influencia en la región. Ésta es de un movimiento incipiente de redes ciudadanas que rescata las ideas de un pensador europeo del medievo, Johannes Althusius. Sus ideas circulan actualmente entre algunos intelectuales urbanos (por ejemplo Javier Medina y Simón Yampara), pero sobre todo en el movimiento político que impulsa la nacionalización de los hidrocarburos en el país. Uno de sus intelectuales sobresalientes, Aníbal Aguilar, ha dado talleres en el municipio de Challapata en los últimos meses sobre este tema. Las ideas de Althusius, dirigidas en contra del centralismo del estado y de la iglesia de su época, propone un tipo de “federalismo socialista”. Esta forma de federalismo plantea como su base filosófica las tradiciones anteriores según las cuales el hombre se percibe como un ser social que deriva su naturaleza del mundo ordenado por Dios. Althusius oponía el nominalismo de la época (un precursor del liberalismo), centrado ontológicamente en el “individuo”, con la idea del “pueblo”, en sentido de una persona moral, judicial y política. Para Althusius el pueblo debería ser soberano; no existe una ciudadanía de individuales, sino de grupos o redes de personas, en cooperación y colaboración (de Benoist 1999).

Los principios de su pensamiento que se enfatizan actualmente son *dos*: la “consociación” y la “subsidiaridad”. Según el principio de la “consociación”, en cualquier agrupación de ciudadanos (o personas en general), el líder es superior a cada miembro, pero inferior a la totalidad que precide y cuyas opiniones es su obligación representar. El único sentido de soberanía que acepta Althusius es la de la autoridad de Dios, para el bien de todos. Para él, incluso el mismo aparato del estado es bajo la ley establecido por el pueblo y además por Dios.

Políticamente, el principio de “subsidiaridad” significa que los niveles organizativos superiores siempre deben ser limitados, en el sentido que no interviene al menos que, y hasta que un nivel inferior o subordinado no puede cumplir con una tarea. Es pertinente que este principio ha sido la base del muy debatido Tratado de Maastricht (de febrero de 1992) en la Comunidad Europea, y actualmente se forma un punto de referencia en los debates regionales sobre la conformación de la Asamblea Constituyente venidera, y también de las propuestas para un nuevo estado (ibid. 55), lo que se escuchaba en un taller en Challapata en octubre de 2005.

Otro tema que domina muchos comentarios de los participantes en los talleres es cómo pensar de la situación actual de la subordinación política y social de los pueblos indígenas. A menudo se recurre a la idea de la mayor fuerza de las generaciones anteriores que no tenían el miedo de comer sus propios productos, con sus cualidades nutritivas, y de la inferioridad de las generaciones actuales. Por ejemplo el Sr. Chaka mencionó algunos de estas ideas:

“Quiero agregar algo. Somos fuertes en el altiplano También habría sido por lo que consumimos nuestros productos naturales, por ejemplo el chuño, que algunas personas inclusive ya tienen vergüenza de comer. No es así. Nuestro chuño por ejemplo tiene un antibiótico natural que nos defienden de las enfermedades. Igualmente la papita de *anqhañuqu* (que llamamos la leña) también es un antibiótico natural que nos defiende de las enfermedades. Entonces, esos alimentos debemos consumir”.

Propuestas gestionales para el futuro

En los talleres que se llevó a cabo en una comunidad de Norte de Condo, en octubre de 2005, es de notar que los comunarios recurrieron a elementos de la gestión propia del pasado, para formular algunas propuestas para el futuro. Estas sugerencias surgen sobre todo en relación con tareas de mayor escala, en que la participación de un grupo grande de personas es necesaria.

Por ejemplo, en varias de las presentaciones sobre los problemas de las tierras del lugar, que tienden a ser arenosas y pedregosas, y cómo resolverlos, se propuso las formas de organización comunal de *ayni* y *mink'a* como la vía más apropiada de despedrar las tierras al cernir las piedras y de poder mezclarla con greda, a modo de reducir su arenosidad. De manera parecida, para resistir los efectos de la erosión, se propuso la construcción de muros de contención o *patacha* (andenes), para disminuir los efectos de la erosión.

En estos casos, habría que señalar que las propuestas eran sumamente pragmáticas, y presentadas en términos de las prácticas de una “reciprocidad contractual local”, en vez de en el lenguaje idealista de una reciprocidad comunal o solidaridad andina *en vacuo* (ver también Boelens 2003). Aquí, se trata del viejo debate en los Andes sobre la relación entre las organizaciones sociales, las formas de trabajo y las prácticas agropastoriles. Se sabe de varios estudios que recuperar los andenes precolombinos no es sostenible si no se recupera algo de las formas mayores de organización social que permitían realizarlos originamente. En el caso de la comunidad de Qhivi Qhivi en Norte Potosí, evidentemente la producción de los andenes funcionan, incluso en el contexto del mercado regional, puesto que se cuentan aún con organizaciones socio-políticas fuertes dirigadas a las tareas agrícolas y del riego (Aguilar y Vilches 2002: 28-40).

En cuanto al mejoramiento de la calidad de la tierra, se quiere rescatar también la tarea femenina de fertilizar las tierras con abono natural (guano), generalmente de oveja. Pero ahora se quiere hacer estas tareas en forma masiva y mancomunada. Estas mismas sugerencias surgían también en el contexto del arado de extensiones amplias de tierras, cuando se ha propuesto la conformación de organizaciones mancomunadas más amplias aún, incluso de mancomunidades que abarcan el conjunto de los ayllus Norte de Condo, Qaqachaka, y K'ulta, quizás para poder alquilar (o comprar) un tractor para arar los pocos lugares planos en estos ayllus.

En general, hay mucho interés entre los comunarios en las posibilidades de la producción orgánica, sobre todo para poder tener acceso a los mejores ingresos que ésta provee. Se da cuenta también de la importancia en la producción orgánica de la mano de obra masiva y posiblemente mancomunada, combinada con la limpieza del suelo de elementos tóxicos y dañinos. Se pide además cursos de capacitación en el uso de los pesticidas y herbicidas orgánicas, por ejemplo piritrina, en vez de las anteriores, que incluían un conjunto de agroquímicos dañinos como los clorados, el folidol y tamarón, los cúpricos, fungicidas y arsénicos.

Lo mismo sucedió en el contexto de preguntas sobre la carencia de riego y cómo resolverla. A menudo, las sugerencias contemplaba la construcción de sistemas extensos de riego con tubos

de plástico de cañería, enterrados, o que pasan encima de las rocas, combinado con estanques colectivos, la construcción de cuales se facilita con una mano de obra mancomunada.

Otro contexto para la recuperación de las prácticas ancestrales es en torno a la calidad del medio ambiente y el recojo y reciclaje de los restos sólidos. Por ejemplo, se propone que el agente cantonal y su esposa sean las autoridades indicadas para desarrollar un programa moderno de controlar la basura en una campaña pan-ayllu de limpieza.

Como parte del reto de disminuir las enfermedades de los cultivos, se ve la importancia de recurrir a las mismas formas de gestión comunales (*mink'a*, *ayni*, etc.) para poder fumigar las parcelas en conjunto con hierbas medicinales tradicionales (por ejemplo la *muña* o *jaya t'ula* o *chachakuma*), o forestar regiones en peligro de perder su capa arable por la erosión.

A un nivel mayor, para poder impulsar nuevos emprendimientos productivos, por ejemplo la producción de piedra caliza o empresas de producción textil, ellos ven una solución en la conformación de una “empresa comunal” con un nombre apropiado, por ejemplo Tambo Sumakawsay en quechua (“Buena Vida”). Se reconoce que la misma forma de organización amplia podría resolver algunos de los problemas de mercados y la comercialización de los productos, por ejemplo la haba y la papa, en la región.

Los comunarios de Norte de Condo reconocen que estas formas de organización tradicional no pueden resolver todos los problemas que ellos afrontan en la actualidad. Se requiere también cursos de formación en las prácticas veterinarias, en la producción agrícola *intensiva* en vez de extensiva, especialmente para el cultivo de la papa, y en las demandas y ofertas de los mercados nacionales e internacionales en general, siempre aprovechando las oportunidades para lograr el valor agregado. Otra inquietud insistente entre los participantes era la de exigir del municipio su debida función reguladora del medio ambiente, quizás mediante la conformación de un Instituto Técnico Municipal para desarrollar estos asuntos, pero siempre bajo la vigilancia de las propias organizaciones productoras.

CAPITULO 4

LAS MUJERES DE CHALLAPATA Y SUS FORMAS DE GESTIÓN

En la Cumbre de la Tierra que se llevó a cabo en Río de Janeiro, en junio del año 1992, los gobiernos del mundo manifestaron su intención de crear un nuevo paradigma de desarrollo en que se integre la preservación del medio ambiente con la justicia y la igualdad de género, como se afirma en el Capítulo 24 de la Agenda 21 aprobada. Desde allí, en Bolivia las cuestiones de género iban articulándose con los programas de “desarrollo sostenible” (ver por ejemplo Ranaboldo 1993).

Para poder cumplir con este desempeño, Bolivia ya ha desarrollado una serie de leyes, políticas y tratados o convenios internacionales en materia de los derechos humanos de las mujeres. Uno de ellos es el Plan Nacional de Políticas Públicas para el Ejercicio Pleno de los Derechos de las Mujeres (2004-2007), aprobado por el Decreto Supremo N° 28035. Mediante este plan, se procura promover la equidad de género e igualdad de oportunidades de mujeres y hombres en el acceso y control de los recursos y beneficios del desarrollo sostenible y en el ejercicio de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales en la diversidad étnico-cultural.

El problema es que, en los hechos, si bien las mujeres conforman más de la mitad (51%) de la población de las tierras altas del país, y aproximadamente 54% de la población de las tierras bajas, sin embargo, a nivel estatal, la ausencia de datos sobre las funciones productivas de las mujeres rurales en las cifras estadísticas nacionales, sobre todo las indicaciones de la población económicamente activa (PEA), invisibilizan su papel en la gestión productiva del país y así en la gestión ambiental.

Es sabido también que la mayor parte de las personas que viven en la pobreza son de los pueblos indígenas y originarios, y de éstas la mayor parte son mujeres. Según las cifras oficiales, viven actualmente en pobreza 66% de la población boliviana o 4 millón habitantes, de los cuales 18% viven en la extrema pobreza (según la Comisión Episcopal de Pastoral Social –Caritas 18/03/2003).

Según las cifras oficiales, desde 1976 a 2001 se produjo una disminución de los niveles de pobreza de un 85,5% a un 58,6% respectivamente. Estos datos se expresan en la participación de las mujeres en la población económicamente activa en Bolivia: en 1992, representaba el 39,33% respecto a un 60,67% de participación de los hombres, y para el 2001, las mujeres participaron en un 40,58% respecto a un 59,42% de hombres, lo que indica que la inserción de mujeres en la economía sólo subió en 1,25%. Pero estas cifras ignoran el trabajo doméstico de las mujeres al interior de los hogares y además invisibilizan el trabajo de las mujeres en algunas áreas importantes, por ejemplo el trabajo desarrollado por ellas en el sector rural, del cual no existe una información discriminada por género.

Elizabeth Jiménez (2000) asocia la pobreza rural de aproximadamente 2.27 millones de personas con la condición de residencia rural y *también* con la etnicidad. La tasa de incidencia de la pobreza rural es más alta en el altiplano (85.5%), donde 1.1 millones viven en la pobreza. Es de notar que las áreas rurales de Challapata, como parte de la provincia Eduardo Avaroa,

cuentan con algunas de las cifras más altas de pobreza en el altiplano. La pobreza es menos en los valles (78.2%) donde 860,000 personas viven en la pobreza; y menos aún en los llanos (51.4%) donde sólo 275,000 personas viven en la pobreza.

Lo sorprendente en esta situación de pobreza de la población indígena rural (el 40% de la población total del país) es que, a pesar de los factores de baja productividad y limitaciones tecnológicas, y además la caracterización de su economía como “de subsistencia”, sin embargo se ha venido subestimando la actual participación económica de este sector en los mercados internos de productos agropecuarios e incluso en mercados “informales” externos (Jiménez 1999).

Jiménez (2000) señala que la actual contribución de esta población indígena rural, a pesar de usar una agricultura no industrial, contribuye aproximadamente 44.8% del PIB del Sector Agrícola y 6.3% del PIB total; el restante en el sector agrícola industrial contribuye sólo 45% del PIB del sector agrícola. En efecto, la mayor parte de la producción agropecuaria indígena se encuentra en la región andina (93%), y la región chaqueña y oriental, incluso las grandes extensiones territoriales de Santa Cruz, sólo contribuyen 7% del aporte al PIB de la población indígena rural.

A la vez, Jiménez nota que estas estadísticas actuales ocultan la realidad de los pueblos indígenas y originarias en la economía del país. En realidad, este sector también contribuye mano de obra temporal en múltiples actividades urbanas y agro-industriales (por ejemplo produce bienes no-agropecuarios, implementos y útiles de trabajo, artesanías de consumo local, regional, nacional e internacional y además ejecuta múltiples servicios en la rutina diaria (empleadas, albañiles, etc.) en los mercados informales externos y mercados internos de producción agropecuaria. Según Jiménez (1999) y también Zoomers (1998), 50-80% de la población indígena rural también participa en el mercado de mano de obra remunerada en los centros urbanos y poblaciones intermedias del país. De esta manera, se estima como promedio que las actividades agropecuarias familiares podría representar sólo 50% de los ingresos monetarios en tanto que la migración temporal podría representar la otra 50%.

Como conclusión, Jiménez reta a los análisis convencionales que sostienen que las poblaciones rurales e indígenas son pobres porque no tienen las capacidades productivas que aseguren su adecuada participación en la economía. En lugar de ello, concluye que la asociación entre pobreza y la condición indígena rural responde más bien a un proceso histórico de marginación y discriminación social que ha caracterizado la construcción de la sociedad boliviana. Ella propone que esto tiene que ver con el sesgo urbano en la ejecución de la inversión pública, con su inequitativa distribución de recursos productivos, y el limitado acceso a oportunidades de inversión en educación y servicios de salud.

Pasemos a revisar las funciones de las mujeres de los ayllus de Challapata en la gestión propia de los recursos, y sus propuestas de cómo salir de esta crisis de la pobreza.

El papel de las mujeres de los ayllus según las memorias de la gestión propia pre-1994

Existen en las memorias de las y los comunarios recuerdos de las formas de trabajo productivo y de desempeño de cargos en que participaron las mismas mujeres de los ayllus, pre-1994.

Se mencionaron de paso el período de los años 80, con sus Clubes de Madres, como una aberración en los ayllus. Estos Clubes eran dirigidos solamente a las mujeres jóvenes y las madres recientes, puesto que era una vía para el flujo de los alimentos donados en aquellos años, supuestamente para mejorar la nutrición de las gestantes y sus niños. Las mujeres mayores llamaban a esta institución impuesta desde fuera la “fábrica de *wawas*”, puesto que se animó a las mujeres jóvenes a tener más *wawas*, para poder recibir más alimentos. Además, el enfoque de estos Clubes era dirigido a las mujeres solamente en su capacidad tradicional de reproductoras y no a sus capacidades en la gestión productiva y socio-política de los ayllus.

Por tanto, las y los participantes en los talleres insistieron en analizar la insistente división de labor por el género, presente en toda la región, en que hubo esferas íntegras de la vida a cargo de las mujeres o de los hombres. Por ejemplo, las mujeres se preocupaban más por los rebaños, en tanto que los hombres se preocupan por los trabajos agrícolas. Ellas vigilaban y todavía cuidan a los animales a nivel diario, sobre todo las hembras y crías de las llamas y alpacas que se pasteaban conjuntamente con todas las ovejas. Se fijaban en la calidad de sus pastos y aguas, porque éstos contribuían a la calidad de la lana. En los trabajos diarios del pastoreo, la esposa del agente cantonal, en especial, vigilaba los lindes del ayllu, para asegurar que los animales no pasaran a otros territorio. Durante el año entero, pero en particular durante los períodos de quemar los pastos, la esposa del cacique o *jilanqus* (*mama jilanqu*) vigilaba la cantidad de lana destinada a las llamas y prohibían los incendios mayores.

La medición anual de la cantidad de animales en los rebaños se hacía en la ceremonia del marcado y censo de los animales llamado *k'illpha* (Arnold y Yapita 1998: Cap. 3), con sus orígenes incaicos (sino anteriores). Las mujeres se esmeraban en medir la cantidad de hembras, de las cuales se escogían algunas para otorgarlas a sus hijos en la herencia tradicional llamada *tuti anaki*. Por su parte, los hombres medían la cantidad de machos. Esta ceremonia relacionada con los aspectos femeninos del pastoreo, y así con las mujeres en general, celebra en particular las hembras más reproductoras de los rebaños. En tanto que las mujeres vigilaban estos aspectos reproductivos, y la calidad en general de los animales y sus pelos, los hombres vigilaban la calidad de los machos y su potencialidad para la producción de carne.

En cuanto al recursos de agua, las mujeres de los postillones en Qaqachaka o de los jueces de aguas en los otros ayllus, se fijaban en la condición y cantidad del agua disponible, y si la lluvia llegaba en su debido momento en el año. Si no llegaba, se practicaba el rito de “cambio de aguas” (*uma turka*), en que la competencia de las mujeres en el canto era vital para el éxito del rito (Arnold, Yapita y otros 2000: cap. 9).

En general, las mujeres pasaban sus conocimientos en torno a las prácticas del pastoreo a otra generación mediante las enseñanzas diarias e importantemente en el canto. Como en la tradición oral de otras partes del mundo, tanto la letra del canto como sus formas musicales comunicaban los aprendizajes en torno a cómo mejorar la calidad de la lana, y así de los textiles del ayllu.

En los trabajos de trasquilado y las transformaciones posteriores de la lana en el hilado, teñido, doblado y tejido, las mujeres se fijaban en la condición de la lana, en especial si era suficientemente robusta (*ch'akurata*) pero sin muchos pelos ásperos (*uywi*). Si la calidad no era buena, a menudo dejaban el trasquilado para otro momento en el año. En un año, la mujer del hogar sabía cuantos cueros (*yawi*) ella había ayudado a producir.

Antes habían personas especiales encargadas de la tecnología del teñido de la lana, particularmente con los colores oscuros. A menudo éstas eran mujeres aunque algunos hombres también lograban dominar este cocimiento.

El textil final demostraba la habilidad de la mujer de poder manejar y gestionar todos los recursos y procesos en su confección (lana, teñido, hilado, doblado). En general, los diseños textiles, a modo de mapas territoriales, expresaron los diferentes elementos de los recursos naturales del lugar: las aves, animales silvestres, arbustos, riachuelos, paredes de piedra, etc. lo que se puede describir como el “medio ambiente” del lugar, y además los caminos (*thakhi*) entre ellos. Otros diseños y sus configuraciones en el marco textil indicaban ciertas constelaciones, las que inspiraban a las mujeres en sus cantos y los colores de los animales en la ceremonia de cruce.

Los varios elementos en la elaboración del textil, del comienzo a fin, también ilustraban los momentos de creación y emprendimiento en la vida, tanto natural como humana, como también sus momentos de terminación.

En otra división de labor por el género, los hombres en un lenguaje de nudos, solían manejar antaño los *kipu* (o *chinu*) para comunicar las cantidades de la producción agropastoril local a las autoridades regionales a los niveles superiores (los segundos mayores, etc.). Las mujeres en un lenguaje tanto figurativo como abstracto, solían expresar la producción dentro del ayllu para comunicarse a un nivel más local. En otros textiles, se expresaban el sistema jurídico del ayllu, en un lenguaje de derechos, deberes y obligaciones.

En ciertos textiles, por ejemplo el *ch'umpi* (de color café oscuro) que se usa para llevar comida, se intentaba medir la producción familiar de comida en las figuras y listas tejidas. Además, se usaban estos textiles en ritos para asegurar la producción de la tierra, cargando tierra y paja allí adentro para “agarrar la misa y así traer la lluvia”, en el sentido de acertar la suerte y, como resultado, soltar las lluvias.

Algunas figuras textiles señalaban los patrones de gestión en el ayllu, por ejemplo el de la rotación de cargos o la rotación de las tierras. Evidencia histórica sugiere que los tocapu cuadrados de las túnicas incaicas cumplían la misma función (Frame 2002). En general, no hubo una autoridad para vigilar la calidad o cantidad de los textiles en el ayllu. Más bien, esta ausencia de control fomentaba la creatividad individual.

Otro dominio bajo el mando de las mujeres fue el control de la despensa doméstica. Las mujeres manejaban las llaves a estas despensas, y controlaban al contar los montones de costales (llamados *wara*) cuando se metía y sacaba los productos agrícolas y pastoriles, para cocinar en la vida del hogar, o para las fiestas en la vida del ayllu. De esta manera las mujeres

medían la cantidad de los productos y una mujer con muchos productos y era considerada rica. “Soy rica”, decía, “mi comida está cayendo a todos los lados”. El hombre sólo le ayudaba a producir.

Aparte de la conocida costumbre de *chachawarmi*, en que la mujer en su calidad de esposa, ayudaba a su marido en sus turnos de gobernar el ayllu, hubieron otros cargos para las mujeres solteras. Por ejemplo, hubo una autoridad en Qaqachaka que cuidaba a los niños, enseñándoles el debido comportamiento en la vida del lugar, mediante una pedagogía centrada en el juego. En general, la importancia de los cargos de las y los jóvenes ha sido pasado por alto en los estudios actuales, a favor del énfasis en *chachawarmi*. Pero, como demuestra Quisbert y otros (2005: 13) es común en otras partes también que un joven con las debidas calidades ejerce un cargo, dentro del sistema de turnos, acompañado por su madre.

En lo general, muchos de los símbolos de autoridad y poder que se manejaban en los ayllus expresaban el poder de gestionar los recursos del lugar, sobre todo la producción agropastoril. El conjunto de autoridades originarias, sean *chachawarmi* o solteros/as, señalaban en los diseños y colores de su vestimenta este lenguaje de producción. Este lenguaje simbólico de la gestión propia es muy diferente del lenguaje de las autoridades del estado actual, en que el nexo entre el poder y la producción ha sido olvidado.

Hay dos aspectos aquí que merecen comentar con más detenimiento. Por una parte, se puede argüir que el lenguaje visual de los textiles y trenzados que manejaban las mujeres expresaba una especie de “habla de las mujeres”, lo que se podría contraponer con su acostumbrado silencio en las reuniones políticas animadas en la región sólo por la oratoria política masculina (Arnold y Yapita 1998, Cap. 2). Por otra parte, el manejo del lenguaje textil por las mujeres era algo equivalente al manejo histórico de la lecto-escritura por los varones del ayllu. El problema es que desde la promulgación de la Ley de Participación Popular, es necesario que las autoridades municipales o de las sub-alcaldías manejen bien la lecto-escritura. Esto no favorece las prácticas anteriores del sistema de autoridades, incluso del propio camino tradicional de autoridad y poder, el *thakhi*, puesto que las personas mayores y las mujeres no tienden a tener una educación formal adecuada (ver también Quisbert 2005: 10-11).

Finalmente, es necesario enfatizar que muchas de las mujeres de los ayllus, si bien se sienten cómodas con las prácticas conocidas de la gestión propia, con la rotación de cargos por turnos, y la vinculación simbólica de las cuestiones de autoridad y poder con la producción regional, todavía se sienten incómodas con las prácticas de la democracia representativa, por ejemplo a nivel municipal.

Por ejemplo, uno de los temas que surgía insistentemente en los talleres en Challapata era el papel de las mujeres en la nueva asociación de productores. Por un lado, a las mujeres les gustaba participar en grupos aparte en los talleres, para poder tener suficiente espacio para expresarse y no ser dominados por los hombres en el mismo grupo. Por otro, a ellas les gustaba la idea de conformar una organización *paralela* de mujeres en la asociación de productores, con sus propias autoridades, a modo de ir mejorando sus experiencias productivas y en la gestión administrativa. Esta posibilidad reitera un punto que subrayamos en el libro *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003* (Arnold y Spedding

2005: 158-9), que las organizaciones paralelas de mujeres, según algunas historiadoras, caracterizaron la historia organizativa en los Andes mucho más que la institución menor basada en la representación de parejas: *chachawarmi*, que se practica en la actualidad.

Entonces, una pregunta final es si en el futuro sería mejor tomar por sentado estas incompatibilidades entre formas de gestión, o más bien intentar compatibilizar las prácticas de la gestión propia de los ayllus con las prácticas municipales. Por ejemplo, indudablemente estas mujeres se sentirán mucho más familiares con los patrones de gestión a los niveles mayores de la administración estatal, si se incorporaran sus propias prácticas a estos niveles mayores. Un caso a considerar es la compatibilización de las prácticas electorales de las autoridades en los ayllus, por rotación y tornos, y mediante las asambleas colectivas, en las prácticas electorales municipales. De este modo, se podrían acelerar la integración de las mujeres de los ayllus en la vida municipal del país.

La gestión municipal y las mujeres

Ahora, pasemos a examinar el papel de las mujeres en la vida municipal de Challapata. Aquí las reglas del juego son diferentes como son también las prácticas de gestión y producción, aunque los puntos de referencia son los mismos, en términos de las poblaciones, la división de labor por el género y las esperanzas en la vida.

En primer lugar, las políticas municipales están dirigidas principalmente a los individuos o a las agrupaciones de individuos en su condición de ciudadanos, más que a un sentido colectivo de la ciudadanía, por ejemplo de los ayllus. En este contexto, la formulación de las políticas municipales asume la complejidad de sus actores locales y de su creciente diferenciación. Tales actores tienden a ser grupos de personas con identidad e intereses comunes, acciones conjuntas y demandas específicas a la sociedad. En el caso particular de las mujeres, las políticas municipales ven a ellas como un grupo sectorial, aunque éstas todavía no han sido reconocidas por el Estado como interlocutoras y actoras políticas con la capacidad de propuestas. Hasta la actualidad, se les ha reconocido sólo en su capacidad de ejecución en determinados ámbitos y niveles, así como su desempeño de roles tradicionales como madres.

Desde la perspectiva de la producción y la productividad, el municipio abarca una gama más amplia que el ayllu actual de circuitos de producción, circulación y distribución. En este contexto, el municipio podría poner particular énfasis en la contribución productiva que brindan las mujeres en cuanto productoras y ejes de la distribución y circulación de bienes y de la prestación de servicios personales. Además, el municipio podría subrayar el rol que desempeñan sus ingresos en el bienestar de sus comunidades, en el de sus familias y en el de los asentamientos humanos. El municipio también podría reconocer el papel que juegan las mujeres en las iniciativas productivas informales (de vender en bajas cantidades y en condiciones precarias), así como las demandas de género que les plantean las mujeres microempresariales.

En el marco municipal, las mujeres son solamente un grupo de los actores del desarrollo. Sólo mencionaremos a ellas, dada la exclusión que desde antaño las afecta. Al respecto cabe señalar que, siendo precisamente el municipio el principal canal mediador para el logro de mayores niveles de inclusión, éste no puede *no* atender a la demanda que, al respecto, ellas le formulan

en cuánto a población segregada. Además, el rol administrador del municipio se instala, adquiriendo legitimidad y permanencia, en la cotidianidad en la que esa población segregada está inserta. A su vez, si bien el municipio no es la organización central de la comunidad, sin embargo es el referente constante de la población que lo habita.

En su enlace con lo cotidiano, la gestión municipal tiene, como principal interlocutora, a la población femenina, ya que sobre ella recaen las principales tareas de la reproducción de la vida diaria y ambiental. Sin embargo, hasta la actualidad, los gobiernos municipales no la han reconocido, ni tampoco la han asumido como su interlocutora para la democracia local. En lugar de ello, han desvalorizado tanto su capacidad de concertación, como la importancia de su acceso a las decisiones y a la formulación de políticas. Debido a esto, es necesario que el gobierno municipal, como personificación del poder local, rediseñe su relación tradicional con las organizaciones y, en especial, con las mujeres.

La función en el municipio del desarrollo sostenible supone la capacidad de planificar y dirigir programas y proyectos con una visión de equidad que incluya la participación de las mujeres. Se ha establecido que la equidad de género no es marginal respecto de los procesos políticos, y que esto requiere, dentro del marco global del Desarrollo Sostenible, acceso al proceso directivo, a la representación en la toma de decisiones y al manejo de las operaciones correspondientes. Además, tanto la construcción de la agenda social municipal referida a las mujeres como su implantación, debería ser, en lo ideal, fruto de la representación y participación de hombres y de mujeres en la toma de decisiones y en el acceso igualitario a los servicios. Esto implica la posibilidad de acceder al poder mediante mecanismos de concertación, negociación y desarrollos compartidos.

En el marco estatal de la ciudadanía diferenciada por sexo, la definición de una agenda específica en torno al género, se debe enlazar directamente con la política, para poder definir las alternativas disponibles para los individuos y sus familias e influye en las adaptaciones que se hacen en el entorno. Una política es, en efecto, un conjunto de normas que determinan las decisiones y acciones.

En consecuencia, la agenda de las mujeres como grupo de ciudadanos requiere el seguimiento de pasos específicos y la incorporación del ya mencionado “empoderamiento” (dotar de poder) en las políticas del desarrollo sostenible. Como una de sus atribuciones principales, este “empoderamiento” busca promover la apropiación local de los procesos de desarrollo y permitir que las personas, tanto hombres como mujeres, manejen y controlen mejor sus recursos.

La problemática de las definiciones de lo público y lo privado

Los problemas de la incompatibilidad entre las políticas municipales actuales y las formas de gestión comunitaria surgen cuando se intenta aplicar los criterios de un Estado mono-organizativo con una visión mono-institucional de la ciudadanía a todas las organizaciones e instituciones en su jurisdicción, por ejemplo los distritos municipales indígenas. Aquí se encuentran diferencias de conceptualización y práctica en las definiciones básicas de la gestión quinquenal, por ejemplo qué constituye la esfera de “lo público” y qué constituye la esfera de “lo privado”.

En cuanto a la gestión presupuestaria, según los términos de la Ley de Participación Popular, se debe invertir el 15% de la coparticipación tributaria en la administración pública y el otro 85% en obras públicas. Para los propósitos de esta ley, administrada por los municipios del país, las obras públicas deberían incluir trabajos relacionados con la construcción o refacción de escuelas y postas sanitarias, o a plazas o canchas comunales, además de trabajos relacionados con la infraestructura convencional del desarrollo rural, es decir de caminos, sistemas de riego y, en algunos casos, sistemas de electrificación.

En este contexto, el municipio sirve como un órgano de desarrollo rural, pero sólo en la provisión de bienes y servicios. Evidentemente, la Ley de Participación Popular no ha contemplado la función del municipio como un *impulsor* del desarrollo rural (o urbano), y tampoco como un regulador de los proyectos de desarrollo dentro de su jurisdicción. El lugar de ello, la evidencia sugiere que los promulgadores de esta ley sólo contemplaban la descentralización de los atributos y las competencias del ejecutivo a los municipios del país, y éstos tampoco incluyen lo productivo entre sus funciones. De esta manera, se dejó cualquier función productiva a la empresa privada.

Entonces, el gran debate en la actualidad es cómo recuperar los municipios como espacios de emprendimiento de proyectos productivos y de productividad, que además podrían incluir a los grupos de mujeres productoras en su ejecución. En lo general, el concepto del “municipio productivo” según una visión más comunitaria (por ejemplo la de Javier Medina y sus seguidores) ha fracasado, porque el municipio (como parte de la estructura ejecutiva del país) no tiene ninguna competencia en la materia productiva. Entonces, cualquier intento de recuperar el municipio productivo debería concentrar sus esfuerzos en replantear estos aspectos en la Ley de Participación Popular, modificar las competencias del ejecutivo para incluir un marco productivo, como se están haciendo bajo el marco de la Ley del Diálogo y el D.S. Compro boliviano, o reinterpretar la Ley de Participación Popular, desde un nuevo marco público.

Como vimos, un espacio jurídico en la Ley de Participación Popular permite la inclusión de proyectos productivos en el 85% de los fondos de la coparticipación tributaria, si éstos sirven a los intereses “públicos” dentro de la jurisdicción municipal. De este modo, puesto que la escuela es una institución pública, se ha podido incluir en el marco del “desayuno escolar”, cadenas de pequeños productores si ellos podrían obtener el nivel de certificación requerido por el municipio. El proyecto PAN (Proyecto Nacional de Atención a niños y niñas menores de 6 años) funciona en este marco a nivel nacional.

Actualmente, bajo el nuevo Impuesto Directo de los Hidrocarburos o IDH, se está incluyendo bajo las competencias del municipio la administración del almuerzo escolar, en el mismo marco de actividades públicas que permiten la colaboración de cadenas de producción, lo que respalda además el DS Compro boliviano.

Entrevista con doña Wilma Romero de Sacomé de la organización PAN

Doña Wilma Romero de Sacomé que trabaja como una facilitadora de los planes PAN (Proyecto Nacional de Atención a niños y niñas menores de 6 años), habló de los aspectos productivos de su proyecto y su respaldo a las políticas de género dentro de los municipios.

Ella mencionó por ejemplo la importancia de su proyecto, que trabaja en la preparación de desayuno y refrigerio para los niños menores de 6 años, de dar la opción a las madres a trabajar, dejando sus niños con ellos. “Por lo menos se puede ir a lavar ropa”.

En términos de los recursos naturales que se usa en PAN para elaborar la comida de los niños, hay una conciencia de la importancia de consumir productos de la provincia, por ejemplo la leche, e incluso fomentar la producción de derivados de esta leche, por ejemplo el queso mozzarella. Para promocionar esta posibilidad el proyecto PAN está construyendo invernaderos para cultivar lechugas y tomates, por ejemplo en lugares alejados como Qaqachaka. La idea, a mediano plazo, es producir productos directamente en las regiones del proyecto PAN, para no estar llevándolos largas distancias, lo que aumenta los costos del proyecto. Incluso en el radio urbano, se están construyendo carpas solares grandes, puesto que el objetivo del proyecto es hacer producir y consumir en el mismo lugar. Las trabajadoras como doña Wilma son concientes también de la necesidad de producir menús para los niños que son del mismo lugar, y no importados desde fuera, por ejemplo de Oruro o más allá.

Pero en la práctica, en tanto que se consume leche de la región de Challapata, las verduras, sobre todo las lechugas, vienen del lado de Cochabamba, porque no hay suficiente producción de verduras en Challapata. Además, en la práctica, la distribución de la leche es especialmente difícil, puesto que hay que ir a las áreas rurales, a veces hasta cuatro horas a pie. Por estas razones, se usa más la leche enlatada. Se usa también la carne de res y de llama.

Más mujeres trabajan en PAN en las áreas urbanas en tanto que más hombres trabajan en las áreas rurales, incluso en la cocina. Se sufre cierta discriminación de los varones en los equipos de trabajo, pero se nota que, hasta en el municipio, “la gente está cambiando” y se valora ahora el trabajo de la mujer también.

Entrevista con la concejala municipal doña Gregoria López Barcaya

Doña Gregoria López Barcaya, concejala secretaria del municipio de Challapata, nos narraba sobre su trabajo en la alcaldía y su interés en la producción regional. Ella es una de las lideresas principales de la región, tanto en el municipio, como en su partido MAS y en las organizaciones de las mujeres en general. Su formación política anterior ha sido como dirigente de la organización Bartolina Sisa.

Según doña Gregoria, en Challapata hay cuatro áreas fundamentales en el municipio que conforman su Estrategia Productiva Integral Municipal o EPIM: el agro-ganadería, sobre todo de los derivados lácteos, la agricultura, por ejemplo de cómo producir más papa y haba, el turismo y la artesanía. Estas cuatro áreas fueron escogidas al azar por el municipio para el Diálogo Nacional Bolivia Productivo, y en la realidad no reflejen el grado de empleo que estas áreas proveen, y ni tampoco las poblaciones involucradas en su manejo, puesto que la mayor parte de las poblaciones del municipio vive en áreas rurales donde los camélidos rigen. Falta todavía investigaciones al respecto para el PDM. Aun así, como parte de la política oficial municipal, doña Gregoria está convencida de sus prioridades: “Actualmente las mujeres son más organizadas en las asociaciones de productores de leche”, confirmó.

Además, a su modo de ver, “las mujeres en la alcaldía también sienten una responsabilidad más generalizada para aportar para que la producción salga adelante”, pero “en el siguiente período de la gestión”, por las cuestiones de aprendizaje que las concejales deben cumplir en este tema. Dijo ella:

“Sabe que, ahora, como tal vez por primera vez, nosotras como mujeres concejales de pollera, estamos aquí en el municipio. El municipio es muy grande; es la segunda ciudad del departamento de Oruro, y todavía nosotras estamos seis o siete meses en la gestión... todavía estamos entrando, ¿no?, qué es el tema de la producción y cómo fortalecer a nuestras organizaciones que ya tenemos aquí en Challapata...”

Sólo al año, en el POA de 2006, sí, nosotras vamos a poder incluir y debatir estos asuntos, ¿no? porque tenemos que meter al POA como mujeres”.

En tanto que doña Gregoria reconoce la necesidad por una equidad de género, en la práctica ella ve la importancia de apoyar más a las mujeres, puesto que “existe machismo todavía, lo que provoca peleas constantes en la propia alcaldía”. Por estas razones, la ambición de ella es “formar más organizaciones de mujeres” y además “sacar nuestros productos hacia el mercado de afuera” para la exportación.

“Como concejales mujeres hemos logrado entrar, pero siempre hasta el momento nos están humillando... por terceras personas, por la prensa sí... Nuestros mismos compañeros lo han dicho, pero creo que ellos son peores que nosotras. ¿Cómo no saben valorar a una mujer? Pero nosotras no nos dejamos tampoco, ¿no? Hemos chocado con ellos, ¿qué pasa a Ud.? A ver, dígame ahora, ¿no? Lo dicen así, por detrás y eso es malo...”

Pero, tenemos que luchar junto con ellos, tal vez mejor que ellos... Los hombres siempre son los que crecen profesionales, pues quieren salir bien parados, en la prensa y en todo lado. Nosotras tenemos problemas en el municipio, pero siempre estamos en la lucha...”

Como una cualidad especial de las mujeres, doña Gregoria insistió que “nosotras velamos la higiene más que todo”. Para ella, las mujeres también tienen más interés en los temas del medio ambiente, “porque sabemos muy bien que ahora hay desechos que nos traen, ¿no? que son mal para nuestras tierras, por ejemplo los bidones”:

“Mira, hay tanta basura aquí, entonces nosotras tal vez, podemos incluir una capacitación para las mujeres, más que todo para las mujeres y los niños, para que desaparezca pues esas basuras, ¿no?... los plásticos. Todo eso las friegan a nuestras tierras, a nuestro territorio que sembramos...”

Pienso que nosotras debemos cuidar siempre, ¿no? nuestro medio ambiente... no dejar más.. y tal vez no hacer ingresar aquí a nuestro departamento, a nuestra provincia, que entren los objetos que nos hacen daño al medio ambiente y a nuestras tierras. ¿Qué es lo que vamos a hacer con esos desechos químicos que nos hacen mucho daño? Aquí

tenemos gente que pueden trabajar. Entonces se podría coordinar y lograr ese objetivo. Eso creo que nos falta mucho trabajar, organizar y capacitar, más que todo...

Creo que puede ser importante también una empresa recicladora. Existe en otros municipios... he visto. Aquí no hay todavía, pero creo que eso puede ser muy importante..."

Aparte del tema de la basura, a su modo de ver las mujeres concejales también están vigilando la cuestión de los incendios o quemas, "porque protegemos más que los hombres". Además, la paja es importante para los animales. En su opinión "los hombres son nada más que trabajadores" en el sentido desólo ocuparse de su labor. "Todo lo que es, hace la mujer."

Para ella, éstos son los temas que habría que incluir en el POA, sobre todo el acceso a la información en cursos de capacitación. En lo productivo, lo más importante es expandir la agro-ganadería, "porque aquí están manejando los regantes solamente" y ampliarla más allá, "porque el territorio de Avaroa es grande".

No obstante, en cuanto a las posibilidades de Challapata de volverse un municipio productivo, doña Gregoria tiene sus dudas:

"Eso no podemos decir... podemos decir que es productivo Challapata. Tiene potencialidades, por ejemplo en la ganadería y la agropecuaria, en varios productos que tenemos aquí, y en forrajería..."

Para justificar su renuencia, ella relató sobre algunos problemas con iniciativas de este tipo en el pasado que ella ha visto. Por ejemplo, hubo mucho esfuerzo para construir un mercado campesino, donde los campesinos podían vender sus productos directamente al público. Pero, en la práctica, los fondos han ido a un individuo que ya usa el edificio para guardar sus autos de contrabando (los llamados "chutos") para cuyo comercio Challapata es notorio a nivel nacional como internacional. Cada semana, un sinnúmero de jóvenes campesinos de los ayllus de la región, desde hace dos años, van en grupos a los puertos de Chile y traen autos de contrabando sin documentación para venderlos localmente a bajos precios, en el local que antes era la feria de la ganadería. Las nuevas posibilidades económicas, en que se gana más de US\$ 1,000 por cada venta, ha hecho ricos a toda esta generación de jóvenes, ya acostumbrados a trabajar en el contrabando. Aunque ellos sufren los peligros de bandidos en el camino, y muchos de sus compañeros de trabajo han muerto, la tentación es fuerte, y hasta hoy los policías de la región tienen un renuencia de arreglar la situación por las amenazas que ellos reciben de estos grupos de jóvenes organizados. Como dice doña Gregoria:

"Claro, hasta el momento, no se ha dado ese lugar para la producción, ¿no? Claro, estaba destinado como mercado campesino. Pero tal vez nuestros hermanos campesinos no quieren estar ahí, porque de la plaza queda un poco más lejos... Posteriormente, nosotros como autoridades estamos viendo siempre si este lugar era para un mercado campesino, pues tiene que ser."

‘Ahora solamente estamos alojando a los chutos’, se puede decir... Más antes estaba aquí, en la plaza de 16 de julio, pero estaba muy lleno, entonces allá, como estaba vacío, ahí hemos llevado... Posteriormente vamos a poder ubicar el mercado.

Claro, los chutos hacen daño en la parte ambiental, y posteriormente hay que trabajar lo conjuntamente así, con todas las autoridades, organizándonos... Pero en estos casos, estamos viendo para el 2006... ya vamos a arrancar”.

En este sentido, doña Gregoria acepta la posición oficialista que el impulsor de la producción debe ser los mismos productores, de manera privada, y no el municipio.

En lo político, doña Gregoria es un militante del partido MAS y ella personalmente acompañó la delegación de MAS que iba a Sucre en junio de 2005, para rechazar la presidencia de los líderes de la Cámara de Diputado y del Senado, Hormando Vaca Diez y Mario Cossío, y apoyar a la instalación de la Asamblea Constituyente:

“Bueno, sinceramente nosotras como mujeres, debemos valorarnos primeramente, ¿no? Y no lo hacemos todas las mujeres. Tal vez unos lo hacemos, pero otras son manejadas por sus esposos. Nos cuesta llevar a las movilizaciones, y presentarnos así como mujeres... como mujeres valorizadas debemos luchar por nuestros hijos y nietos también, ¿no?...”

Entonces, eso es lo que se ha visto esa vez cuando fuimos a la ciudad de Sucre. Tenemos que ir como mujeres organizadas... aquí también hay mujeres ‘Bartolina Sisa’ [del movimiento sindical campesino]. También hay las *mama t’allas*, las autoridades originarias y sus esposos, ellos han ido juntos con nosotras. Estamos siempre coordinando aquí las mujeres originarias y las organizaciones.

Como mujeres, siempre hemos querido lograr lo que nosotras queríamos, ¿no?... el cambio, queremos ver el cambio... No queremos hacernos manejar con los de los transnacionales. Hasta ahora nos manejan claro. Hay veces que no se nota, pero sí siguen manejándonos y a las mujeres, nos quieren utilizar en todo. Pero poco ya ahora se dan cuenta las mujeres. Entonces estamos peleando, sobre todo por los hidrocarburos”.

Pero todavía ella no desarrolla el nexo entre las demandas nacionales por los hidrocarburos, en el marco de la nacionalización, y las políticas productivas municipales regionales, en el mismo marco.

CAPITULO 5

EL TRAYECTO DEL MUNICIPIO DE CHALLAPATA EN LA GESTIÓN 2002-2007, Y ESPECIALMENTE DESDE 2004

En este capítulo, desarrollamos un estudio esquemático del municipio de Challapata y su gestión de recursos, según datos tomados del Plan de Desarrollo Municipal (PDM, 2002-2007) y otras fuentes mencionadas en el texto.

El municipio de Challapata

El municipio de Challapata (depto Oruro, prov. Avaroa), según el censo de 2001, tiene una población de 24,370, ubicada en la ciudad misma de Challapata y en los distritos municipales indígenas de K'ulta, Qaqachaka, Norte de Condo y Aguas Calientes, los cantones de Andamarca y Huancane e incluso el distrito indígena de los uru muratos. El promedio de miembros por familia es 5,2 y la población es muy joven, predominantemente entre 0-9 años de edad.

De este total poblacional, la ciudad de Challapata tiene una población total de sólo 7,683, esto es el 31,5% del total. En relación con ella, la población rural es 16,687 o el 68.5% del total. Como veremos, uno de los problemas gestionales es que en la práctica, esta población predominantemente rural recibe proporcionalmente menos recursos de la co-participación tributaria y de HIPC II que la ciudad. Esto provoca una competencia sobre los recursos financieros del municipio que es percibida y experimentada por los actores sociales en términos de una pugna étnica entre “los indígenas” de las áreas rurales y “los q'aras” o elites de la ciudad (específicamente las familias Ceborga, Alconce, Salvatierra, etc.). Anteriormente estas familias dominaban las elecciones y entraron siempre como alcaldes y concejales. En la coyuntura actual, la pugna de los movimientos sociales e indígenas de la región, por lo menos al nivel de discurso, es reemplazar a estas elites con indígenas (o como dicen ellos los “indios”) y así redirigir los recursos de la coparticipación tributaria a sus propias poblaciones.

En lo educativo, en términos de los 70 unidades educativas, el 21,42% se encuentra en el área urbana y el 78,58% en las áreas rurales. De la población escolarizada de 7,472 personas, el 90,94% permanecen en la región, en sentido de quedarse a buscar empleo.

Según los datos del mismo censo de 2001, Challapata es un municipio multilingüe puesto que la población habla quechua (39,27%), aymara (31,98%) y castellano (28,51%) con algunas lenguas extranjeras (0,05%). En los patrones de contacto entre lenguas, el 31,88% de los hablantes son bilingües en quechua-castellano, y el 17,08% son trilingües en quechua-aymara-castellano. Sólo el 15,68% son monolingües en castellano y el 8,35% son monolingües en aymara. De las poblaciones uru moratos que hablaban uru hace dos generaciones, actualmente sólo el 10% hablan esta lengua, y la mayoría habla más quechua (70%), castellano (50%) y aymara (10%). En términos de autoidentificación, la población es originario quechua (52,33%), originario aymara (37,17%), otro nativo (0,26%) y ninguno (10,12%).

En términos de distritación, el municipio de Challapata ha reconocido la constitución identitaria de estas poblaciones en la última década con la conformación de sus varios distritos municipales indígenas o DMI: Qaqachaka, Norte de Condo, K'ulta, Aguas Calientes y los Uru

Moratos. Según los datos en el PDM, los territorios de estos DMI rurales son dedicados predominantemente al pastoreo (76% en el caso del Norte de Condo y 63% en el caso de Qaqachaka). El porcentaje de tierras cultivadas son 41,7% en el caso de Qaqachaka, 21,2% en el caso de K'ulta y 36,2% en el caso del Norte de Condo. En las actividades agrícolas, en Qaqachaka y Norte de Condo las parcelas son limitadas y hay sólo 1-5 hectáreas por familia. Por las cuestiones de costos, todavía las poblaciones usan pocos fertilizantes químicos. La agricultura es predominantemente a secano en comparación en tierras bajo riego:

	% de tierras bajo riego	% de tierras a secano
Norte de Condo	22	78
Qaqachaka	27	63
K'ulta	17	83

La cuestión de rendimientos

Un análisis de los rendimientos de la producción regional para el año 1997, mencionado en el PDM, demuestra que son muy bajos. Como promedio en el municipio, se produce sólo 40qq/ha de papa, 24qq/ha de haba y 39qq/ha de cebada. En el caso de la papa, se produce un rendimiento de 96,5qq/ha con riego y 68,59qq/ha a secano. En el caso de los DMIs, las cifras de rendimientos son aun menores. Además, en el caso de Qaqachaka hubo una disminución alarmante de 10% de la producción en los últimos 5 años, que parece ser debido a los cambios climáticos. Según el PDM, Qaqachaka produce actualmente sólo 7,32 q/qhulli o 28 por ha de papa en comparación de 231 q/qhulli de ajo. *Qhulli* es una medida agrícola propiamente andina del trabajo jornal de una persona (o familia) de mover la tierra con un par de bueyes. Parece que en la región el *katu* mide el jornal de trabajo, pero sin el uso de los bueyes.

En los talleres del estudio, se confirmó estos bajos niveles de rendimiento. En cuanto a la producción de papa, en Qaqachaka, típicamente, una familia sólo tiene 1 arroba para vender en el año y el resto de la producción es destinado al auto-abastecimiento. Hay problemas debido a la falta de agua (poca lluvia y escasez de sistemas de riego), y del mantenimiento del terreno por los efectos de la lluvia, el viento, la helada, las granizadas, etc. Por falta de terreno, hay mucha emigración fuerza de la zona y por tanto falta la mano de obra. No se cambia ni se selecciona la semilla. Las variedades que se siembran son papa imilla, sani imilla, waych'a, manzano, runa, saq'ampaya, jawiri, alcasiñoma, luk'i, quwanchi, etc. Según los productores, la variedad axawiri es más dura para comer y así menos popular.

Según los agricultores, “no se puede mezclar las razas” en la siembra; se debe escoger más bien las papas. Las papas tiene enfermedades como yasa, plagas, gusanos y otros. Cuando la papa es agusanada, se ubica hojas de la hierbas aromáticas chachakuma o muña o hasta locotos en los depósitos, “y los gusanos salen de por sí”. Antes habían rituales (*pukara*) y métodos ancestrales (que no usan químicos) para cuidar la papa. A pesar de los cursos de las ONGs a favor de los agroquímicos, a los comunarios no les gustan usarlos “porque la papa sale agría”. Sin embargo, se da cuenta de la necesidad de usar maquinarias (un bolsón y rociador) para fumigar orgánicamente. “No se sabe almacenar bien la papa”; se hace todavía en huecos en la tierra (*k'ayra*) en vez de en depósitos techados. En general, se usa abono de oveja, lo que produce papas harinosas. Se hace zanjas donde se deja el abono durante un año, para descomponer debajo de la tierra. En términos de rendimientos, por parcela pequeña se

produce a una proporción de 1 a 1 ó 1 a 5 (semilla: rendimiento), “depende del tiempo”. En el taller en el Norte de Condo, se estima que una semilla con la producción extensiva actual produce 3-4 libras de papa, en tanto que se podría producir 215-20 libras con la producción intensiva. Actualmente, no hay una comercialización adecuada. Además, por la falta de una organización de los productores, “se vende barato”.

Asimismo, la producción de habas es limitada y principalmente para el autoconsumo. Además, la producción es vulnerable a enfermedades (hoja amarilla, bichos varios, ratones) que los comunarios no saben tratar, y ellos no tienen acceso al apoyo veterinario de una forma regular o sostenible (debido a los costos). Faltan tierras, lluvia en cantidad o riego, y existen los peligros constantes de la helada y las lluvias hasta el momento de la cosecha. Se siembra sólo tres clases: grande, mediana y pequeña, más el llamado “chaleco rojo”. Típicamente de una parcela, de 2 arobas de semilla nativa, se produce 7-8 quintales en un buen año y sólo 3-4 quintales en un mal año. En un mal año no hay ni semilla disponible. Los productores perciben una disminución de 40-80% de la producción en el pasado, “depende del tiempo”, y por tanto están en búsqueda actualmente de los métodos ancestrales de cultivo. No obstante, a pesar de todos estos problemas, los comunarios continúan sembrando haba en un patrón de rotación de tierras para conseguir el nitrógeno necesario para mantener estas tierras.

En cuanto al rendimiento de la leche vacuna, los comunarios de Norte de Condo citan sólo 7 litros como promedio diario, en parte por los problemas de sobrepastoreo, que rebajan la producción disponible de la leche. Las vacas tienen 1 cría al año. La cría produce sólo 4-6 litros y como otro factor en la disminución de la producción “se debe cuidarlas bien, dándoles leche materna durante 2 meses y luego forraje”, entonces la madre tampoco produce mucha leche. En la producción quesera, de 8 litros de leche sale 1 kilo de queso, lo que vale 7 Bs. Sólo se hace queso de tamaño mediano, lo que se vende a 3.50, 2.50 y 1.50 Bs. Cada productor tiene sus propios moldes. También se produce requesón, pero a bajos precios.

Los comunarios no saben sembrar pastos (los pastos más usados son alfa alfa, trigo y cebada) y acceder a agua limpia es un problema constante. Por tanto, los productores buscan proyectos de microrriegos. Alimentación es también un problema y en tiempos de helada baja la cantidad de leche. Hay problemas generales de territorio (existe el surcofundio) y de recursos humanos; los varones tienden a buscar trabajo en otros lados para contribuir a la canasta familiar y por tanto no pueden dedicarse a la producción ganadera. En cuanto a la carne de vaca, falta higiene en el faeneo; falta higiene también en el ordeñar, lo que a menudo hacen los niños, sin una capacitación adecuada en esta tarea. Debido a ello, y además por la falta de pisos de cemento, la carne y la leche “están sucias”; las vacas también consumen aguas sucias, lo que produce leche agria. Hay problemas adicionales en la carnicería: se vende parado a intermediarios por estas cuestiones y “nos engañan” con bajos precios. Además, se vende sin pagar impuestos “porque no existe un servicio en la alcaldía para ayudar a este proceso”. En todo ello, tampoco hay un respaldo del municipio de Challapata. No hay puestos de venta en la ciudad. No hay embalaje y no hay vehículos frigoríficos o transporte y carretillas en general, especialmente en el contexto del faeneo. Lo ideal para los productores sería tener un matadero propio en la comunidad.

Se nota en general que los productores tienen una renuencia a aprovechar los recursos que ellos mismo producen. Por ejemplo, los mismos productores de ganado vacuno sólo comen las menudencias. Los animales mueren en el parto y existe la enfermedad de timpanismo y de sorojche, y fiebre aftosa. En Bolivia se presta más atención a la grasa del animal y no a la proteína que produce. Hay una producción familiar de 80-90 kilos promedio y hasta 120 kilos de carne por animal. Se puede llegar a 270 kilos cuando los animales son bien cuidados. Se produce *charki* sólo cuando no se vende el animal.

Se tiene el sentido de que los comunarios lecheros han sido abandonados por los proyectos mayores de las ONG que trabajan en la zona, por ejemplo de los holandeses, puesto que ellos piden cursos de capacitación en temas básicas, por ejemplo el cómo cortar la carne, la higiene en el ordeñar la leche, las enfermedades vacunas, y el manejo genético de los animales. Ellos hacen cruces con el Holstein argentino “y sólo se tiene razas híbridas”. Los productores quieren la raza del pardo suizo. No se debe cruzar toros viejos con terneras. Es necesario cambiar con frecuencia los reproductores. De las vacas sólo se debe hacer el cruce tres meses después del parto. De los proyectos, sólo quedan algunos promotores “quienes piensan en sí mismo”. Es necesario mejorar el consumo local y otros problemas con la mejor organización de la comunidad. Existen también problemas generales de comunicación y asesoramiento técnico, incluso de veterinarios. Los animales duermen en el suelo y no hay establos para vacas en producción.

En la producción de los camélidos, se oye de los mismos problemas. Faltan tierras y territorio, pasto y forraje (especialmente en el invierno) y hay escasez de agua en tiempo de sequía. Además hay aguas contaminadas. En adición, hay pastos venenosos, por ejemplo garbanzo, murmunta y thapa. Es necesario mejorar las praderas nativas con plantación de pastos que tengan carbohidrato, y también construir zanjas, atajos, micro-riegos y vigilias. Rescatar la técnica de rotación de pastoreos es también una prioridad, pero para ello, se necesita técnicos. Las crías mueren a menudo “por falta de alimento” y necesitan la ayuda constante del personal. Aquí, falta mano de obra en términos de pastores, lo que lleva a la situación de vender parado y no aprovechar estos recursos. Por ejemplo, es común que los animales pasen los límites de los ayllus. Además, no hay suficiente control sanitario (higiene) y falta controlar la sarna y las diarreas. Esto tiene consecuencia para las ventas: “si no hay buena calidad de cuero, no se puede vender”. Otro problema es que no hay mataderos en el campo. Las prácticas del trasquilado son todavía tradicionales y falta recoger la lana por calidad y por color; falta además el proceso de fijación del teñido. Saber lavar la lana bien es también un problema. Según la productoras, no hay ganancia mayor para la venta de lana. Típicamente las mujeres de los ayllus citan una cantidad de 4 libras de lana al trasquilar una llama mediana, y se puede obtener 70 kilos de carne de un macho de peso. Faltan establos y canchones o cercos para los animales, y un mejoramiento genético en general de los animales.

En cuanto a la cuestión de los cambios climáticos citados por los campesinos como una causa de la disminución de la producción, especialmente en Qaqachaka, encontramos dificultades en investigar los datos, puesto que la estación de SENAHMI (Servicio Nacional de Hidrología y Meteorología) en Challapata no cuenta con recursos para personal y sólo tiene datos hasta el año 1995. En este contexto, una propuesta de los comunarios de la región es tener un Departamento o Unidad de Medio Ambiente en el mismo Municipio, y además un Instituto de

Investigaciones del Medio Ambiente aparte, para averiguar continuamente los cambios en la producción en el marco de la soberanía alimentaria, con laboratorios y un personal profesional, etc., y con una amplia representación en su manejo de las asociaciones de pequeños productores del lugar.

Como resultado del bajo rendimiento productivo en general, el patrón de uso de los productos agropecuarios del municipio es un promedio de 80% de autoconsumo y sólo un 20% comercialización. Hay muy poca atención a la cuestión de transformación y así al ingreso adicional por el valor agregado. Por ejemplo, en el caso de Qaqachaka, las cifras de destino de las semillas de los cultivos, en procenajes, según el PDM, son las siguientes:

Semilla	% Venta	% Autoconsumo	% Trueque	% Transformación
Papa	10,49	53,21	0,79	35,51
Haba	4,26	92,17	-	3,57
Trigo	2,01	75,7	1,17	21,11
Cebada	0,74	91,76	-	7,5
Oca	1,2	61,88	8,58	28,34
Arveja	38,66	30,67	-	30,67

Por otra parte, debido a la falta de acceso a capital financiero de parte de los comunarios, hubo un amplio proceso de privatización en el manejo de los recursos naturales de los territorios de los que ahora son los distritos indígenas. Por ejemplo, la explotación minera se realiza en el distrito de Norte Condo en las comunidades de Jancoñuno, Catavicollo, Huañiri y Colpavillque, explotando la piedra caliza para la empresa EMISA para la fabricación de cemento. La mina también produce cobre. En Qaqachaka (Livichuco) existe una mina de plomo, plata, oro, cuarzo, hematita y pirita, esta vez en manos de la empresa privada de Expromin.

Se nota que, como resultado de los movimientos sociales de los últimos años, los comunarios ya están buscando maneras de reapropiar estas minas, pero encuentran problemas allí actualmente con las condiciones de la Ley de Minas, en especial la cuestión de autorización para explotar las minas. Aun así, el distrito Norte Condo, conjuntamente con otros socios, ya están por conformar una empresa cooperativa para reconstruir la fábrica EMISA en Oruro.

La organización de cargos municipales

Estos problemas existen a pesar de la cantidad de cargos en el municipios y las varias organizaciones civiles en Challapata, además de un sinnúmero de ONGs y proyectos de la ayuda internacional cuyas actividades se centran en Challapata y sus ayllus. El cálculo del total de las inversiones en la región en los últimos 10 años debe sumar a más de 300 millones de dólares americanos.

Por ejemplo, el municipio cuenta con los siguientes cargos: Alcalde, Oficialía Mayor, Jefatura de área, las Sub-alcaldías de área y otros funcionarios municipales.

En términos organizativos, el municipio de Challapata también cuenta con las siguientes organizaciones:

- Un Comité de Vigilancia.
- La Asociación de usuarios regantes del sistema Tacagua.
- El Comité Cívico, la Asociación Nacional de Productores de Quinua.
- El Sindicato de taxistas, el Sindicato de Transportes Challapata.
- La Asociación de Matarifes.
- La Asociación de panificadores.

Agregadas a éstas, existe el Servicio Municipal de Aguas Potables y Alcantarillados (SMAPA), y el Servicio Municipal de Electricidad (SERMELEC). Las relaciones horizontales inter-organizacionales son compuestas por las OTB, el Comité de Vigilancia, las Subalcaldías y el Alcalde, y el papel central del Municipio.

La Prefectura departamental es sólo responsable por las políticas de lucha contra la pobreza, la aplicación de las leyes, el mejoramiento y construcción de caminos y las campañas de vacunaciones con la fiebre aftosa.

Debido a las alteras cifras de pobreza en el municipio, una amplia gama de ONG y organizaciones de la ayuda internacional trabajan en la zona. Además, existen una variedad de otras organizaciones que especializan en la seguridad alimentaria entre otros temas:

- Fondo de Producción Social (FPS).
- DRIPAD, una organización gubernamental dedicado a la gestión de caminos y microriego y la ayuda con alimentos.
- La Unidad de Riego y Suelos, que provee la infraestructura básica productiva.
- GTZ, la organización alemana que trabaja con el municipio en proyectos de desarrollo rural.
- PAN, el Proyecto Nacional de Atención a niños y niñas menores de 6 años (en especial PAN Oruro).
- La Subse de la Facultad de Agronomía de la Universidad Técnica de Oruro (UTO), encargada de investigaciones en la extensión y formación de Técnicos Superiores en agropecuaria y la Licenciatura en Ingeniería en Agronomía.
- PLANE (Plan Nacional de Empleo), en especial PER, el Plan de Empleo Rural y PES, el Plan de Empleo en Servicios, más PAGM, Plan de Apoyo al Gobierno Municipal.
- La Segunda División del Ejército, batallón de Fuerzas Especiales, Tte Méndez Arcos Ranger.
- Y finalmente la Policía nacional.

Hay también la presencia en el municipio de las siguientes organizaciones privadas, muchas de las cuales especialización en el acceso a crédito para los campesinos:

- FHI, Fundación con el Hambre Internacional.
- Fundación Sartawi que da crédito.
- C-Cimca, Centro de Capacitación de as mujeres CAMPESINAS, con proyectos centrados en la represa de Tacagua y el manejo pecuario.
- FADES, que da crédito.

- ECO-FUTURO que da crédito.
- Anapqui, la acopiadora nacional de quinua, ya mencionada.
- PDLA, el Proyecto de Desarrollo Lechero del Altiplano.
- APLA, la Asociación Provincial de Productores de Leche de Avaroa.
- CEPLACH (Centro de Producción Lechera).
- ENTEL, con 500 usuarios.
- CARE Internacional.
- ADIPA, con proyectos centrados en el cultivo de la papa.
- ASYCON SRL, consultora de apoyo al PDM y PDDI Qaqachaka (pseudónimo para la conocida ONG CEDPAN: Centro de Estudios para el Desarrollo de los Pueblos Andinos).
- APOMALLKU, el Plan Estratégica Integral de Desarrollo de los Ayllus de Paz (Jukumani, Laymi, Qaqachaka, Challapata, Norte de Condo y Pocoata).

Aparte de estas organizaciones, se ha conformado una serie de mancomunidades centradas en diferentes aspectos del desarrollo rural, la mayoría vía contactos con la ONG Cedpan:

- Convenio de Mancomunidades Azanaque:
Challapata, Pampa Aullagas, Salinas, Wari, Quillacas, enfocada en salud.
- Mancomunidad de la Revolución Productiva del Altiplano: MAREPA:
Pazña y Challapata, centrada en la agropecuaria.
- Cooperación entre los Ayllus Indígenas Originarias:
Laymi, Jukumani, Pocoata, Chullpa, Chayantaka, Puraka, Panakachi, Aymaya, Sicoya, Qaqachaka, Culta y Distrito Campaya, centrado en los Proyectos Educativos Indígenas o PEI, desde Septiembre de 2001.
- Otra mancomunidad, conformada por Challapata, Oruro, Pazña, Poopó, Machacamarca, Caracollo, y El Choro, está centrada en la construcción de una planta procesadora de leche.

En otro intento político de corte indígena de tener mejor acceso a una gestión propia de los recursos naturales territoriales, el DMI de Qaqachaka está en vías de tramitar un TCO (Sin-San), en tanto que el Norte de Condo tiene 29% de sus tierras todavía sin título y sólo 65% con título.

Las actividades económicas y la pobreza

En términos de pobreza, de la población total del municipio, 21,508 (88%) son considerados pobres, en tanto que 14,161 (58%) de la población vive en una situación de extrema pobreza. De estas poblaciones, 16,505 (66%) de las personas consideradas pobres viven en las áreas rurales, y 13,070 (54%) de aquellos que viven en extrema pobreza viven en las áreas rurales.

Como vimos, según el PDM las actividades económicas principales del municipio son agricultura, ganadería, caza y silvicultura (74,97%) y además construcción (3,33%). Los grupos ocupacionales principales son agricultura, pecuaria y pesca (63,98%) y de las industrias extractivas, la construcción y manufactura (11,03%) son las principales. De la población en edad de trabajar (PET), de 17,512 personas (72% del total), la población

económicamente activa (PEA) es solamente 9,740 (40% del total). De la población ocupada por categoría de empleo, los asalariados son 1,109 (4.5% de la población total, o 11% de la PEA), los independientes con remuneración son 7,003 (29% de la población total o 72% de la PEA) y los independientes sin remuneración son 240 (0.98% de la población total o 2,46% de la PEA).

El destino de los recursos municipales y de HIPC II

Ahora consideremos el destino de los recursos financieros municipales. Según el Plan de Desarrollo Municipal (PDM), en la gestión del municipio en el período 2002-2007, los fondos disponibles de Participación Popular (co-participación tributaria, conjuntamente con los fondos de HIPC II y de los recursos propios) son los siguientes:

	Bs	US \$
Coparticipación	2,484,633	349,953
HIPC II	4,676,425	658,651
Recursos propios	302,841	42,654
	7,463,929	1,051,258

Aun así, estos recursos no son gastados por la carencia de posibilidades administrativas y gestionales de los que manejan el municipio. Es así que, según los datos de 2002, de las cifras de HIPC II (la cuenta especial como resultado del Diálogo 2000), el porcentaje de ejecución de los fondos disponibles es muy limitado, siendo sólo el 44,2% del total, y sólo 40,3% en el caso de la inversión productiva y social:

	HIPC II		
	Disponibilidad (Bs.)	Gastos (Bs.)	% de Ejecución
2002			
Total	5,271,269.5	2,327,682.7	44,2
Salud	196,681.6	105,029.4	53,4
Educación	524,614.5	389,963.9	74,3
Inversión productiva y social	4,549,973.4	1,832,689.4	40,3

En términos de los proyectos de desarrollo, se ha gastado Bs. 240,000 (US\$ 30,000) en la capacitación en el manejo de los camélidos (en el proyecto PAN).

En la gestión de 2002, la asignación presupuestaria para algunos DMI fue la siguiente:

	Bs	%
Qaqachaka	1,129,520	19
K'ulta	672,280	11

En su totalidad, los fondos disponibles en el municipio no son aprovechados. Por ejemplo, según el PDM, en la gestión municipal de 5 años, se ha logrado cumplir con sólo el 33% de

proyectos programados. Asimismo, de las POAs, se ha cumplido con sólo el 61% (se da cifras de 45% en las áreas rurales y 55% en las áreas urbanas).

Es de notar que de la población total de 24,370 en el municipio de Challapata, 16,687 o el 68,47% es rural y sólo 7,683 o el 31,53% es urbana. Sin embargo, del 100% del presupuesto, el 72% es destinado al área urbana y sólo el 28% para las áreas rurales.

	Rural	%	Fondos destinados	Urbana	%	
Pobl. 24,370	16,687	68,47	9,976,241.27	7,683	31,53	4,593,995.72
Fondos 14,570,237		28	4,079,666.36		72	10,490,570.64
Diferencia			- 5,896,574.91			-5,896,574.92

Las diferencias entre las sumas destinadas por la Ley de Participación Popular a las poblaciones de las áreas rurales y la suma asignada por el municipio es US\$ 5,896,574.91 o aproximadamente US\$ 1,000,000.00 por DMI para la gestión 2002-7.

La disposición total de fondos en US \$ en el municipio es la siguiente:

	Co-part. Trib.	RR. propios	HIPC II	FPS	Otros	TOTAL
2002						
2003						
2004						
2005						
2006						
TOTAL	1,725,296	247,927	1,967,078	3,502,215	7,127,721	14,570,237

Las sumas en US \$ asignadas por el municipio a proyectos en los DMI son las siguientes:

	TOTAL	%	2002	2003	2004	2005	2006
Qaqachaka	3,773,347	25,89	1,433,486	548,756	576,821	627,519	586,765
K'ulta	2,189,182	15,02	528,334	379,894	415,215	451,555	414,185
Norte Condo	1,913,052	13,13	65,493	472,257	460,182	467.478	447,643
TOTAL Challapata	14,570,237		4,006,209	2,667,441	2,525,925	2,672,675	2,697,987

Problemas en la gestión municipal

En cuanto a la gestión de estos programas de inversión en proyectos e infraestructura en los ayllus, se sabe del mismo PDM que sólo 40% de las POA llegan a ser ejecutadas. Pero, en realidad, parece que la situación es mucho peor que ella.

Si retomamos el caso del distrito municipal indígena de Norte Condo, el PDM para el período 2002-2007, que incluye 145 obras para ser ejecutadas, entre ellas centros de artesanía, centros de manejo de llamas y camélidos, sistemas de riego y caminos, etc., no obstante, según el taller que llevamos a cabo en este distrito, nada más que 20 obras han sido ejecutadas en la práctica.

El propio sub-alcalde de este distrito, don Gregorio Titi Tola, es muy conciente de esta carencia, admite el atraso en cumplir con las obras, y además, mencionó que la elaboración de la próxima POA para la próxima gestión de 2007-2012 ya está muy atrasada, puesto que tenía que presentarse ya en octubre del presente año.

Según el presidente de la Federación de Municipios en Bolivia (FAM), don Michael Bennett, esta situación que se puede tildar de “corrupción en acción”, en realidad ilustra la falta de capacidad y formación de los funcionarios, tanto en los municipios como en las sub-alcaldías, para responder a las nuevas exigencias de gestión puestas en marcha desde la promulgación de la Ley de Participación Popular en 1994.

Otro factor influyente en el atraso en la ejecución de los programas de operaciones anuales ha sido más político: la falta de continuidad de los gobiernos municipales elegidos a partir del año 1999. En parte, esto ha sido la consecuencia de la interpretación imprevista del art. 201 de la Constitución Política del Estado y de art. 50 de la Ley de Municipalidades, que otorgan a los concejos municipales la facultad de censurar “constructivamente” al alcalde, facultad que ha sido utilizada irrestrictamente y los alcaldes cambiados repetidas veces. En el caso de Challapata, sólo en los dos últimos meses, se ha alternado constantemente entre dos alcaldes en pugna, lo que ha resultado en el congelamiento oficial de los fondos municipales y el cierre de la cuenta bancaria y el libro de cheques. Por tanto, los funcionarios de ambas bandas no han recibido sueldos desde el mes de agosto. En este contexto, la ejecución de las mismas obras en la programación anual también ha sido congelada.

Enfoques municipales hacia el medio ambiente

Pasemos ahora a examinar la problemática de la gestión municipal en los asuntos del medio ambiente.

Los residuos sólidos

En los varios talleres que tuvimos en Challapata, Elvira Espejo presentó una serie de imágenes en Power Point de los residuos que contaminan a la ciudad de Challapata. Éstos incluían la basura de plástico y alambres en las calles y ríos de Challapata, las aguas y tierras contaminadas por las actividades mineras en la región, y las emisiones de los autos y camiones, entre otros. Estas imágenes tuvieron un impacto impresionante para los participantes, que dialogaron entre sí durante horas sobre este fenómeno que antes ellos nunca

han tomado en cuenta. Además, al saber que el municipio tuvo la obligación de cumplir con las normas y reglamentos medio ambientales tanto de la Ley de Medio Ambiente (No. 1333 de 1992) como de la Ley de Municipalidades (No. 2028 de 1999ss), y que hubo además todo un campo de Derecho Ambiental en Bolivia, les hizo reflexionar sobre cómo se podría mejorar las condiciones ambientales en Challapata y sus ayllus. (Sobre los derechos ambientales en relación al municipio, ver Ayala Soria, 2002: 27-32 y cap. 2, y sobre el grado de cumplimiento de estas normas en la práctica, ver Palacios Jiménez 2005).

Desde allí, sus líderes formularon una serie de quejas sobre el estado del medio ambiente en el pueblo de Challapata en general, y la cuestión de los residuos sólidos en particular, conjuntamente con algunas propuestas de cómo superar la situación actual. Mencionaron repetidamente el descontrol municipal sobre el fenómeno de la expansión de la actividad mercantil, sobre todo la feria semanal y, en los últimos años, la aparición en la ciudad de miles de autos de contrabando traídos desde Chile, los llamados “chutos”, cuyas emisiones descontroladas también contaminan la ciudad.

El pueblo de Challapata ha sido sede de una amplia feria regional cada sábado y domingo desde los años 60. Actualmente, la llegada a esta ciudad por flota, micro y camión de miles de campesinos, negociantes, rescatadores y compradores, por estos dos días de feria genera una enorme cantidad de residuos sólidos de una forma u otra. El hecho de que solamente hay baños públicos cerca de la plaza Eduardo Abaroa, en la vecindad de la alcaldía, a medio kilómetro del sitio de la feria, genera una falta de higiene en general en los puestos de venta y contribuye a la situación incontrolable de residuos sólidos. Además se ha acostumbrado traer en camiones grandes una cantidad de leña (generalmente del arbusto *t'ula*) de todos los lados para abastecer no sólo la población que vive permanente en el pueblo sino también el sinnúmero de hornos de pan y puestos de venta de buñuelos y api, chicharrón, y otras comidas que caracterizan la feria. Las cargas de leña están amarrados con alambres, los restos de cuales también contribuyen a los montones de residuos sólidos, no solamente en las calles y barrios del pueblo sino también en las pampas y cuevas de los cerros alrededor del pueblo.

Para poder vigilar mejor las cuestiones de la sanidad medio ambiental en la ciudad misma y además en sus ayllus, la sugerencia de los participantes en los talleres ha sido crear una Unidad de Medio Ambiente en el mismo municipio. Pero hasta ahora, la única iniciativa de remediar esta situación ha sido los intentos del regimiento Ranger de las FF.AA. de limpiar estos residuos, como una actividad de los soldados en el cuartel en su año de servicio militar obligatorio.

El cambio climático en la región

Otro fenómeno notable en la región en la última década es los efectos del cambio de clima. En los ayllus como Qaqachaka, Norte de Condo y K'ulta, la intensificación del calor debido a la expansión en general de la gama de temperaturas que se experimenta en la zona, ha provocado una incertidumbre en las posibilidades productivas de la región. También ha debilitado la eficacia de las prácticas regionales de gestión de la producción y de las prácticas de observación climática (o meteorología indígena) en general (ver Albores y Broda, 2003, para estudios parecidos sobre estos cambios en Mesoamerica).

En general, el cultivo de los diferentes productos está en vías de migrar a pisos ecológicos más altos. De esta manera, las tierras más altas (el *suní* o puna a más de 4500msnm.) que antes proveían los pastizales para las llamas y alpacas, y que proveían sólo la papa amarga (o luk'i), ahora se ha vuelto una zona de cultivo de cebollas y papa waychu. Las tierras en el nivel medio (*taypirana*), donde antes se cultivaba una variedad de papas, haba, trigo y otros tubérculos andinos, ya no produce estos productos, sino maíz menudo y frijoles. Y las tierras más abajo, donde antes se producía más trigo, actualmente está produciendo maíz y papa imilla. Como dice Felipe Chiri: “En mi casa, no producía el maíz en esos tiempos, tampoco papas imilla no producía. Pero hoy en día produce, entonces, hay cierto cambio de clima”.

Manejar en el hogar la cantidad de producción de estos nuevos productos es también un reto para las mujeres de la región que no están acostumbradas a cocinar o transformar esta clase de productos, sobre todo el maíz. Para ellas, la disminución de la producción de la papa en especial es alarmante, puesto que conforma la base de la canasta familiar y la comida regional.

Sr. Chaka confirmó este cambio de clima en la región, esta vez desde la observación de los animales y aves. Su observación confirma también las interrelaciones anteriores entre las especies, puesto que la emigración de algunas aves en los últimos años ha influido en el mayor ingreso de la maleza en los campos de cultivos:

“Hablamos de los animalitos, más que todo de las aves. .. Por ejemplo, yo vivo de Tacagua más abajo, donde hay terrenos, sembradíos. Antes cuando yo estaba niño, habían palomas, pájaros, loritos, inclusive en bandadas. Teníamos patos silvestres, los cuales se alimentaban de las semillas de hierbas, ¿no? Pero ahora, esto últimos ya no hay mucho. Las aves se han ido migrando a otro lado.

Y aunque estemos nosotros inundando el terreno con agua, aunque estemos abonando en exceso, igual es el producto. O sea, los productos que sembramos nosotros, como la cebada o la haba, ya no es como antes, porque la maleza que entra en los terrenos no deja que desarrollen bien como antes., ¿no? Entonces, tenemos una desventaja grande en este lugar a causa de la migración de las aves. Porque las aves antes eliminaban las semillas de la maleza...”

Entre las razones por la desaparición de estos aves, Sr. Chaka culpa también la instalación de los cables de alta tensión en los postes de electrificación: “Entonces han ido chocando las aves con las líneas de alta tensión y la desaparición ha sido un poco más. Ahora hay pocos animalitos ya”.

El municipio de Challapata, si bien tiene la obligación de asegurar que sus instalaciones no afectan al medio ambiente y de seguir este proceso de cambio climático y aconsejar a sus poblados de cómo afrontar los cambios que están experimentando, con sugerencias prácticas de cómo superar los problemas productivos que ellos también están sufriendo, en realidad no hace nada.

A nivel gubernamental, es el SENAHMI (Servicio Nacional de Hidrología y Meteorología), como parte del Ministerio de Desarrollo Sostenible, el que tiene la responsabilidad de observar

y registrar estos cambios climáticos en las diferentes regiones del país. Cuando consultamos a su oficina central en La Paz para conseguir las cifras de temperaturas en la región de Challapata durante los últimos 20 años, ellos admitían que sólo los tiene para el año 1995, puesto que su estación meteorológico allí no ha funcionado desde esta fecha, por la falta de fondos para pagar el personal.

Esta falta de coordinación gestional fue especialmente aguda en el caso de la tormenta de nieve en los fines de septiembre del presente año, cuando se declaró a Challapata como “una zona de desastre”, por la pérdida de miles de animales y árboles en la nieve, aparte de los daños a la propiedad en general. En esta ocasión, no hubo ningún aviso a los campesinos de la región sobre la tormenta inminente, por radio u otro medio de comunicación.

Según los funcionarios de SENAHMI, la responsabilidad por este flujo de comunicaciones “queda con los mismos campesinos”, puesto que SENAHMI no tiene acceso a una red de radios locales ni nacionales para avisar a las poblaciones lo que va a ocurrir en lo climático. Según esta institución, los campesinos deben “mirar la televisión” para saber las noticias. Por su lado, la mayor parte de las comunidades rurales del municipio de Challapata, carecen de electricidad, lo que dificulta esta propuesta del SENAHMI. Sólo les queda la posibilidad de escuchar a la radio.

El caso del derrame de combustible de avión en la represa de Tacagua

Estas carencias de comunicación entre los diferentes niveles del gobierno nacional, municipal y local, y las poblaciones de país, fueron muy evidentes en los intentos recientes de remediar un derrame accidental de combustible de avión en la represa de Tacagua, de donde se riega toda la pampa de Challapata, en el presente año.

El 3 de abril de 2005, se produjo un derrame de 35000 litros de Jet Fuel, de los cuales se estimaron que 17,000 litros del combustible fueron perdidos. Este accidente ocurrió a horas 06:20 de la madrugada, a 25 km, de Challapata y a 15 km. de la represa de Tacagua (con exactitud el punto de la coordenada del accidente es 19K 0755101E, UTM 7907261N). El vuelco de la cisterna se produjo en las cercanías del Río Crucero el cual es afluente de la represa. Esta represa beneficia a 1800 usuarios de las comunidades cercanas, que requieren de agua en tiempo de sequía para regar los sembradíos de alfa alfa que constituyen el alimento del ganado vacuno y ovino, la venta de cuales constituye el mayor ingreso de la municipalidad y su primer punto de referencia en la estrategia productiva integral municipal (EPIM).

La empresa propietaria de la carga, Empresa Boliviana de Refinación (EBR), había encargado el transporte del combustible desde Cochabamba a Sucre por vía Oruro, a la empresa Cochabamba Tracking Service (CTS). Lo sospechoso del caso es que la empresa EBR tiene la licencia para efectuar el transporte de hidrocarburos por oleoducto, en el tramo Cochabamba Chuquisaca, y no se dio una explicación al porque trasladaron el combustible en cisterna; además la empresa CTS no tiene una licencia para el manejo y transporte de hidrocarburos.

La cisterna roja, de marca Volvo y placa 944-LEY, fue conducida por Aquilino Sandoval Sanchez de 50 años, quien luego de haberse dado a la fuga misteriosamente apareció muerto el 6 de abril y se presume que se suicidó para evadir la responsabilidad del terrible accidente.

El accidente fue denunciado por la Asociación del Sistema Nacional de Riegos ante la fiscalía de Challapata y Policía del Municipio para que se realicen las investigaciones. En un principio, el caso fue manejado de manera “secreta” ya que no se dio cumplimiento a la ley al no comunicar del accidente a la autoridad ambiental competente de manera inmediata en las primeras 24 horas. Si bien algunas fuentes informaron que la limpieza empezó después de 24 horas, no se comunicó del hecho a la autoridad ambiental competente y las primeras muestras fueron tomadas 10 días después.

El Fiscal de Challapata informó que la EBR y la CTS comenzaron las primeras obras de limpieza del lugar, los mismos llevaron su equipo y maquinaria hasta el lugar y recogieron unos 100 m³ de tierra los cuales fueron trasladados a Santa Cruz para su análisis. Luego de esto, la prefectura de Oruro realizó un primer informe de la situación en el cual se dieron los datos más relevantes del accidente, las 2 empresas hicieron un levantamiento de muestras de suelo y agua el 5 de abril y el 10 del mismo mes. La EBR también se encargó de ciertos trabajos de monitoreo del vaso de alimentación del sistema nacional de riego número 2 de Tacagua (espumantes y flotadores). La prefectura recomendó a la EBR efectuar la limpieza de la alcantarilla, cunetas y zanjas de derivación del Río Crucero.

El 12 de abril, el Viceministerio de Recursos Naturales y Medio Ambiente, (dependiente del Ministerio de Desarrollo Sostenible) y el Ministerio de Hidrocarburos enviaron a sus inspectores ambientales, a tomar muestras en cuatro puntos cercanos al derrame. Precisamente, se tomaron muestras de aguas y suelos en: Río Blanco, Ancacato, Pequereque, y Tacagua. Estos levantamientos se hicieron en presencia del prefecto de Oruro, el comandante de la policía, el director de Medio Ambiente de la Prefectura, representantes de la EBR y la CTS y el consultor ambiental del ministerio de hidrocarburos.

Por su parte, la prefectura de Oruro solicitó al laboratorio Spectro Lab realizar un levantamiento de muestras y tierras para su análisis y posteriores resultados en los mismos lugares. Spectro Lab informó, al cabo de unos días, que de acuerdo al anexo 7 del RASH (Reglamento, Ambiental Sobre Hidrocarburos), las muestras de agua de los cuatro puntos presentan valores por encima de los límites permisibles. En el caso del muestreo de suelos se presenta la misma situación.

Comentarios sobre el derrame

Si bien la contaminación de aguas y suelos ocurrida en las cercanías de Tacagua ha sido confirmada, no obstante el viceministerio aún no ha tomado una postura ante el problema que, según el director del Servicio Departamental de Agricultura (SEDAG) es gravísimo y puede afectar no solamente a la economía del lugar sino a la salud de las personas en general, además de las posibles consecuencias ambientales. Según los propios productores, aparte de los peces muertos en el río, los flamencos ya no llegan a la represa Tacagua y los efectos en las personas no han sido investigados.

Esta desconexión comunicativa y operacional entre la Prefectura de Oruro y el Viceministerio de Recursos Naturales y Medio Ambiente, con la alcaldía de Challapata, provocó comentarios duros de parte del alcalde de entonces, don Armando Ayala. En la investigación de los hechos,

tampoco se tomó en cuenta a la alcaldía de Challapata, la cual no tuvo ningún representante en el momento de toma de muestras por parte del viceministerio.

Hubo también una reacción popular en contra del manejo de la investigación. Como dijo don Víctor Ayala, que trabaja como periodista en la ciudad:

“El impacto ambiental ya se ha dado. Se ha contaminado el líquido, el elemento vital para la irrigación para poder regar los sembradíos y otras cosas, para la alimentación de los animales, ¿no? Ahora ¿qué es lo que ha pasado? Todo ha quedado en la nada. Ese rato, levantaron la voz hacia todos los lados, pero después, nada más! Entonces, ¿dónde está la voluntad política para poder guardar y garantizar?”

Mire, aquí hay una controversia. Las transnacionales que se han instalado en los pozos petrolíferos, ¿acaso estarán observando las leyes ambientales? No lo están haciendo. Son monstruos; compran conciencias. Entonces, ¿qué es lo que debemos hacer nosotros? Debemos organizarnos y luchar contra ese monstruo...”

Esta desconexión es un gran problema, ya que se está dejando pasar el tiempo, tal vez para que las personas olviden que alguna vez ocurrió el accidente. Además, hay muchas interrogantes y “cosas oscuras” en este caso, empezando por la muerte del chofer del cisterna, las muestras recogidas por CTS y EBR conjuntamente con la supuesta “limpieza del lugar” entre otras que deberían esclarecerse pronto.

Sin embargo, lo más importante ahora sería hacer un estudio más profundo de la situación para ver qué se puede hacer, no sólo en materia de bioremediación ambiental, (la cual ya debería haberse puesto en marcha por parte del viceministerio de recursos naturales y medio ambiente) sino en materia social. El municipio de Challapata debería concientizar a la población del problema, actuando conjuntamente con la prefectura y el viceministerio de recursos naturales y medio ambiente el cual debería dejar la incompetencia atrás y tomar acciones verdaderas ante este caso que afecta a una de las poblaciones más importantes del país.

Temas como éste, también podrán ser interesantes para las propuestas en torno a una Unidad de Medio Ambiente en el mismo municipio de Challapata, o para crear un instituto técnico aparte. Si bien no se tendrían actualmente los materiales y equipos para analizar las muestras, sólo se necesitaría contar con un equipo técnico en una Unidad de Medio ambiente, la cual podría informar a los pobladores de los resultados obtenidos (en este caso por Spectro Lab) y de las medidas que deberían tomar las autoridades. Esta unidad tendría que estar bien al corriente de todos los procesos de bioremediación, y como medio alternativo para hacer cumplir la ley haciendo los adecuados seguimientos. Otra de sus funciones sería la de alertar a las personas, en materia de las previsiones que se deben tomar en el caso de esta contaminación de aguas y suelos. También esta dirección podría trabajar en materia de educación ambiental, no sólo en cuanto a temas como la contaminación por hidrocarburos, sino en cuanto a la contaminación en otros ámbitos.

Las posibilidades de la gestión municipal de vigilar la Ley del Medio Ambiente

Otro reto actual para la gestión ambiental municipal es hasta qué punto se podría aplicar los términos de la ley del medio ambiente, para corregir los abusos de contaminación ambiental. Aquí entra en juego las cuestiones de escala.

En el caso de los incendios descontrolados en el campo, hay todavía diferencias de opinión entre los campesinos de los ayllus, referente al grado de daño que ellos están realizando y la comparación de los pequeños incendios locales con los grandes chaqueos que ocurren en otras partes del país. Por ejemplo, en uno de los talleres en Challapata en que se tocó este tema, los participantes llamaron la atención a la diferencia entre los pequeños incendios o chaqueos temporales en el altiplano, y aquéllos en el oriente o monte, donde ellos van a trabajar temporalmente. Felipe Chiri comentó así:

“En el oriente nos obliga a quemar, y eso que chaqueamos de un año, se derrita, ¿no?... pero de un año se levanta también la hierba. Yo he vivido siete años en el oriente y eso nos obliga a quemar. Quemamos y luego sembramos normal. En el altiplano, estaríamos lejos de tener máquinas en nuestro país”.

En todo caso, el problema es que el humo sube a las tierras altas, y con el calentamiento en general del clima, es resultado es que la ciudad de La Paz, durante los meses del chaqueo, el ambiente es insoportable. Además, se está acelerando el proceso del deshielamiento del cerro Illimani. Tampoco tiene el gobierno boliviano las posibilidades de apagar los incendios incontrolables, por ejemplo con avionetas, como hacen los países vecinos.

Otro problema, según Felipe Chiri, es que en el oriente, son los grandes empresarios y terratenientes los que hacen los chaqueos mayores y no los pequeños productores, que sólo trabajan unos 5 hectáreas de tierra. Además, los costos de trabajar estas pequeñas parcelas son altos. Entonces, “si habría hacheada más [el uso de hachas], la producción no rinde para poder mantener la familia”.

Evidentemente habría que aplicar una reglamentación diferentemente según estas cuestiones de escala. Una solución aquí, a corto plazo, podría ser que los municipios productivos, con la generación de ingresos que proveen estas empresas de los impuestos regionales, deberían reglamentar los chaqueos. Pero el problema es que la misma Ley del Medio Ambiente no toma en cuenta estas diferencias regionales y de escala. Entonces, habría que pulir esta ley, con reglamentos y sub-reglamentos según la región que las poblaciones deben respetar.

También habría que tomar en cuenta la multiétnicidad y multinacionalidad del país, en que existen diferentes costumbres de uso de los recursos naturales. Uno de los criterios a tomar en cuenta aquí son las diferencias entre los derechos a cazar y los derechos a comercializar, por ejemplo las especies silvestres, sobre los cuales las políticas del Estado no tienen los debidos controles. Por ejemplo, es necesario aplicar la Ley del Medio Ambiente, de una manera diferente, en un ámbito urbano o en un ámbito rural.

Un caso especial es el de los uru-moratos, los pescadores y cazadores de la orilla de lago Poopó, otro distrito municipal indígena de Challapata. Estos urus tienen la costumbre de

cosechar las crías de flamenco, lo que ha provocado problemas cuando las poblaciones de estas aves ya no están en aumento. Lo mismo pasa con la depredación de los peces de los lagos. Igualmente los urus de Irohito viven de los peces del lago, tanto para el autoconsumo como para la venta, pero respetando siempre la época cuando estas especies están reproduciendo. No obstante, en el presente año de 2005, por primera vez no hubo más de estas especies en el lago. Otro caso parecido ocurrió en los orfanatos en el ayllu Qaqachaka, construidos para los niños cuyos padres murieron en la guerra de los ayllus. Éstos han pedido un amparo constitucional (en los años 2000 y 2001) para poder cosechar y comer algunas aves silvestres de los recursos naturales del ayllu para alimentar a los huérfanos.

En todos estos casos, como observó el periodista don Víctor Ayala,

“Se están dañando el medio ambiente y los recursos naturales del lugar porque no hay fuentes de trabajo... Además, la tala indiscriminada de los árboles está matando el hábitat de los animales y también de los hombres que conviven con la naturaleza”.

No hay una política del Estado que garantiza estos derechos para la mayoría de los ciudadanos del país. Están escritos bonitos en la Constitución o en las leyes internacionales, pero el gobierno simplemente los firma y nos falta la voluntad...

Yo creo que debemos tomar en cuenta en estas cosas a nuestros ancianos. Les veneran en otras comunidades porque ellos tienen los saberes. Debemos tomarlos en cuenta en estos proyectos de ley. Ellos saben más que nosotros...”

El problema actual es cómo, desde el municipio, vincular estas dos formas de gestión ambiental: la gestión propia comunitaria y lo municipal-estatal. Una revisión de los organigramas existentes de las atribuciones y competencias de la autoridad ambiental, revelan las varias dimensiones de este problema. Desde el gobierno, el control del medio ambiente es una atribución de Ministerio de Desarrollo Sostenible, y en especial del Viceministerio de Recursos Naturales y Medio Ambiente, con sus varias instancias y servicios a niveles central y descentralizado. En una pirámide jerárquica de atribuciones y competencias, este Ministerio luego interactúa con las prefecturas y los gobiernos municipales, y finalmente con las organizaciones de la sociedad civil, para actuar en caso de denuncias, defender los intereses colectivos y apoyar en la protección de los recursos naturales y el medio ambiente.

Uno de los problemas es que, al igual que la Ley de Participación Popular, se involucra como los actores sociales indicados en la protección de los recursos naturales y el medio ambiente, a las Organizaciones Territoriales de Base (o OTB), o los organismos sectoriales competentes (OSC, en educación, salud, etc.) en vez de las asociaciones de productores. Es decir, si bien los propios productores conforman parte de la OTB en la práctica, se trata el problema en un marco demográfico-territorial en vez de productivo. De este modo, muchas de las denuncias en contra de las infracciones a la ley del Medio Ambiente, pasa por las OTB, que por su enfoque, no tienen el mismo nivel de preocupación ni sienten la misma urgencia de reaccionar en contra de los efectos ambientales que los propios productores.

Otro problema es que la estructura organizacional del Viceministerio de Recursos Naturales y Medio Ambiente, en particular la coordinación general del Plan Nacional de Cambios Climáticos (PNCC), está centrada en áreas de inventarios y opciones de “mitigación” ante los hechos, de “vulnerabilidad y de adaptación” ante estos hechos, o de proyectos en sí. Por tanto, no se toma en cuenta las debidas acciones a nivel operativo que podrían aliviar los efectos del cambio climático o de las infracciones a las leyes existentes del medio ambiente, por ejemplo en los dos casos regionales que hemos examinado aquí en el municipio de Challapata: es decir, primero los cambios climáticos y sus efectos en la producción agropecuaria de los ayllus, y segundo los efectos del derrame de combustible de aviación en la represa de Tacagua, con su incidencia en la producción ganadera del municipio.

Finalmente, en toda nuestra investigación sobre estos episodios en la degradación del medio ambiente en la región, se resalta el hecho de la falta de inclusión del municipio mismo (y aún menos de sus sub-alcaldías) en la gestión de estos problemas y su resolución, a dos niveles. Primero, en la capacidad de sus funcionarios de cómo investigar y remediar estos problemas. Y segundo, de su papel limitado de coadyuvante a las prefecturas en las facultadas otorgadas por la Ley del Medio Ambiente y su Reglamentación. Es decir, a pesar de todos los esfuerzos hasta la fecha para lograr una plena descentralización en el país a nivel de municipio, en cuanto a la cuestión de la gestión territorial de los recursos naturales y del medio ambiente, ni se ha asumido las competencias y habilidades en estas materias que manejaban las autoridades tradicionales antes de 1994.

CAPÍTULO 6

EL MOVIMIENTO SOCIAL DE MAYO-JUNIO DE 2005, DESDE CHALLAPATA

Evidentemente, el debate nacional sobre el futuro de los hidrocarburos en Bolivia ha influido las actitudes y acciones de los movimientos sociales e identitarios regionales, incluso en sus propias luchas por los recursos naturales locales. Este debate también ha despertado el interés de los movimientos de mujeres. Por ejemplo, una dirigente de la organización Gregoria Apaza en La Paz relaciona este debate no sólo con “uno de los últimos intentos de utilizar nuestros recursos naturales para beneficio de intereses extranjeros” sin también con la larga historia de los recursos naturales en Bolivia, cuando “se han desperdiciado: plata, goma, estaño y ahora el gas” (Crabtree 2005: 87).

Si bien, los discursos políticos y económicos en torno a los recursos naturales no han podido desarrollar mucho el nexo clave entre los niveles macro y micro, sin embargo, se oye en estos discursos los inicios de estas conexiones conceptuales y prácticas, lo que parece estructurar las políticas en torno a estos recursos en los próximos años.

Esto era particularmente evidente en el levantamiento masivo de mayo y junio de 2005, cuando los movimientos sociales e identitarios en la mayor parte el país lucharon por la “nacionalización del gas”. Los movimientos sociales y el movimiento indígena de los ayllus de Challapata estaban involucrados masivamente en estas movilizaciones, y en esta sección analizamos sus actitudes en general, y los nexos que ellos manejan entre los niveles macro y micro del debate sobre el futuro de los recursos naturales en el país.

Las movilizaciones en torno a los recursos naturales, 2000-2005

Una de los temas para la reflexión de los equipos de RIMISP que emergió del taller de Trujillo fue el entendimiento de estas dinámicas de los movimientos sociales. Evidentemente, un movimiento social no sólo tiene el aparato organizacional para movilizar poblaciones enteras, sino también para desmovilizarlas. En este sentido, se puede percibir un movimiento social como la “dinámica de la movilización” (y de la desmovilización) poblacional en torno a una idea determinada, por ejemplo la gobernanza y gestión propia de los recursos naturales en su propio ámbito territorial. Podemos percibir a estas ideas, alrededor de cuales se construyen los discursos y retórica de los movimientos sociales, como una especie de “capital simbólico”, que tiene el poder de animar y concentrar los esfuerzos de estos movimientos.

Por su parte, el Estado y los gobiernos regionales también contribuyen a la construcción de estos discursos mediante las políticas en torno a los recursos naturales, y la burocracia y leyes oficiales que construyen estas políticas. En el espacio de alternación entre la pugna y concertación entre las organizaciones del Estado y los representantes de los movimientos sociales, se desarrollan estos nuevos discursos híbridos de intermediación, estructurados por ambos partidos.

A veces, incluso habría que percibir estas dinámicas en un período largo, para entender los intereses y capitales en juego. Ya existen varios estudios de caso que demuestran esta dinámica, y que nos ayudan a entender mejor las dinámicas regionales en Challapata. Por ejemplo, vimos en el caso del Proyecto Olmos en Perú, analizado por el grupo GRADE

(Grupo de Análisis para el Desarrollo de la Universidad Católica de Perú), cómo una idea en torno al factor agua ha construido diferentes discursos regionales a través del tiempo. Primero las élites regionales manejaban sus propios discursos políticos de desarrollo regional, con suficiente éxito para poder lanzar un proyecto macro institucional de construir un inmenso sistema regional de riego. Luego, en las décadas posteriores, las clases medias profesionales en la región reiteraban estos discursos de desarrollo regional, pero ahora desde su perspectiva como profesionales involucrados en la construcción práctica de la obra, la ejecución posterior del nuevo sistema de riego, y a favor de los beneficios acumulados del aumento en la producción regional como resultado de la aplicación de esta obra. Finalmente, los propios agricultores de la región están por entrar en esta compleja red de intereses regionales, probablemente cuando los primeros esfuerzos por operar el inmenso sistema de riego demandan la alza de los precios de agua para recuperar los capitales de inversión. En cada episodio de la conceptualización, ejecución, administración y gestión de esta obra regional de riego, se puede observar que los discursos coyunturales tenían el objetivo en común de controlar mejor los recursos regionales, según los intereses del grupo que estaba moviéndose en cada coyuntura determinada.

Asimismo en el caso de la Guerra del Agua en Bolivia, de abril de 2000, la reacción popular en contra del marco de la Ley de Capitalización (No. 1150 de 6 de marzo de 1985) de Gonzalo Sánchez Lozada, y sus repercusiones en la privatización de los servicios básicos como el agua, se llevó a la construcción de discursos regionales y locales capaces de movilizar una amplia gama de la población de la ciudad de Cochabamba. Una vez que la empresa privada había sido expulsado de la ciudad, luego se desmovilizó la población.

No obstante, nuevamente en el año 2004, se removilizó otra población, esta vez la de El Alto de La Paz, en torno al mismo conjunto de ideas: el manejo propio de los servicios de agua en esta ciudad, y discursos identitarios parecidos en torno al mismo tema. Este levantamiento tuvo las mismas consecuencias: se movilizó la población de El Alto masivamente para luego desmovilizarla una vez que se había firmado acuerdos para expulsar a la compañía privada de Aguas de Illimani de la ciudad.

Si bien el manejo local del agua ha sido el lema que inició las movilizaciones sociales masivos en los centros urbanos de Cochabamba, La Paz y El Alto, desde abril de 2000 hasta octubre de 2003, y luego más esporádicamente en el año 2004, sin embargo en el gran levantamiento en todo el país de mayo y junio de 2005 se recurrió al debate sobre la nacionalización de los hidrocarburos como una bandera para unir a los diversos “movimientos” en el país, mientras que los diferentes grupos en su interior también pugnaban por sus propios intereses.

Los talleres de Challapata y la conciencia comunitaria sobre los recursos naturales

Los comunarios de los talleres de Challapata estaban conscientes de las implicaciones de los eventos de mayo y junio de 2005 en sus propios territorios, aunque se daba cuenta también que las informaciones que les llegaban era limitadas.

Uno de los ejes de debate, para ellos, se centra en las definiciones actuales de la naturaleza de la propiedad del suelo y cómo se puede cambiarlas en el contexto de la Asamblea Constituyente. Por ejemplo, Ivan Chaka, de ayllu Andamarca, insiste en que

“Hemos dicho que después de la Asamblea Constituyente, nuestros recursos hidrocarburíferos sean nuestros. Lucharemos en la Asamblea Constituyente ya, porque sino los transnacionales van a seguir engañándonos. Van a tener sus recursos mayormente para ellos y no así para nosotros... después de la Asamblea Constituyente,, debemos administrar nuestros propios recursos”.

Él hace una relación directa entre los recursos naturales y los propios recursos del territorio, e intenta reinterpretar los términos actuales de la ley en el contexto de los “usos y costumbres”:

“Tenemos recursos en nuestras comunidades, que tal vez nosotros no lo estamos viendo en estos momentos. Podía aparecer en cualquier momento un recurso natural que nosotros no habíamos encontrado ¿no? entonces, esos recursos propios, nosotros tenemos que tener derecho a administrar y no así solamente el gobierno. El gobierno que hace con la capa arable, 30 cms es de Uds y lo demás es del gobierno, del Estado, dicen ¿no?... que no sea así... nosotros administraremos 50% mitad a mitad como se dice...”

Don Felipe Chiri, confirma esta perspectiva:

“En la Constitución Política del Estado dice claramente: del 30 cm que es cultivable, somos dueño pero más adentro es del Estado. Pero el Estado, ¿quién es? Nosotros mismos somos. Ahí nos contradice hoy en día que pensamos que no tenemos derecho a administrar nuestros recursos naturales, sea minera o sea gas. El objetivo de la Asamblea Constituyente es plantear como pueblos en las comunidades que tenemos derecho a administrar nuestros recursos naturales...”

Don Felipe ha participado en el intento de administrar los propios recursos de una mina en el territorio de su ayllu, que ya está en manos de la empresa privada. El problema es que:

“No tenemos derechos a administrar el nuestro, nuestro recurso natural. Ahortita, sin orden del... no podemos exportar minerales sin autorización... está penado por ley y estaríamos robando, ¿no es cierto? Ahora nuestro desafío es en la Asamblea Constituyente”.

Los eventos políticos de mayo y junio de 2005

Los últimos días de este levantamiento eran claves, porque demostraron las rupturas entre los movimientos sociales en El Alto de La Paz, centrados en las acciones de los FEJUVES (Federaciones de Juntas Vecinales), la COR (Central Obrero Regional) y la COB (Central Obrera de Bolivia) a nivel nacional, en torno a la demanda por la nacionalización de gas, y las ambiciones políticas del partido MAS. En los eventos de estos últimos días, y en vista de la renuncia inminente del entonces presidente Carlos D. Mesa, el partido MAS recurrió a sus bases en el movimiento indígena, para lograr un nivel de movilización suficiente para lograr las renuncias de los dos candidatos presidenciales. Según los términos de la Constitución, uno de ellos era Hormando Vaca Díez, presidente de la cámara de senadores, y el otro Mario Cossio, presidente de la cámara de diputados, ambos reunidos en aquellos días en la capital de

Bolivia, Sucre, ciudad que no ha experimentado levantamientos masivos de su población desde las guerras por la Independencia del país en el período antes de 1825.

En este momento histórico en la vida política boliviana, el partido MAS parece haberse apropiado del status del capital cultural y simbólico de los famosos guerreros de los ayllus en los alrededores de Challapata (prov. Abaroa, depto. Oruro), usualmente en la periferia de las acciones de este tipo, quizás por los contactos que se tuvo con ellos mediante el diputado indígena de MAS, don Rosendo Copa, de ayllu Qaqachaka. Entre los participantes en los eventos, se oye insinuaciones de este tipo, y de las promesas de “pegas” negociadas entre Copa y el jefe de MAS, don Evo Morales. Habría que notar que estos ayllus ya han sido los actores sociales principales en la llamada “Guerra de los ayllus,” que llegó a su punta culminante en enero de 2000, centrado en la lucha por los límites interdepartamentales entre Oruro y Potosí, lo que se agravaba como consecuencia de los nuevos intentos por definir estos límites después de la Ley de Participación Popular. En este contexto, la Guerra de los Ayllus era el primer levantamiento indígena por décadas que realmente cuestionaba la capacidad del aparato del Estado actual por demarcar los límites interdepartamentales.

Dos testimonios de participantes en los eventos de mayo y junio de 2005, del Sub-prefecto de la provincia Avaroa (municipio de Challapata) y del presidente de CIOEC del departamento de Oruro, ilustran los asuntos en juego. Éstos son las demandas regionales y locales del movimiento indígena regional, combinado con las reivindicaciones históricas de larga data, frente a las demandas más inmediatas del partido MAS, por entrar en el poder a todo costo. Según ambos testimonios, los participantes en estos eventos no conocieron las demandas de MAS cuando ponían en riesgo sus vidas por la lucha a favor de la nacionalización de los hidrocarburos, y también la demandas generalizada por una Asamblea Constituyente.

El testimonio del Sub-prefecto de la provincia de Avaroa, don Juan Maraza

El caso de la ciudad intermedia de Challapata en aquellos días era típico; su población se sentía excluida de las acciones que estaban pasando en la vida nacional pero primero tenía que buscar las vías de cómo lograr una unidad organizativa antes de lanzar cualquier acción. Narra el Sub-prefecto de la provincia Abaroa, don Juan Maraza, comunario de ayllu Qaqachaka y miembro de MAS:

Episodio 1: Buscando la unidad:

“Este movimiento no se ha hecho, digamos, de la noche a la mañana... sino ha venido gestando hace un mes o más tal vez ¿no?... Por ejemplo, había digamos algunos dirigentes nacionales que han adelantado, pero se han retractado, como el magisterio, asimismo los mineros se han adelantado... pero luego se han retractado. Pero al final, ha habido una unidad, más o menos ¿no? Entonces ahí, la gente del campo, los líderes de las organizaciones, están conscientes de lo que está pasando... entonces era como para preguntarnos ¿no?...

Por ejemplo, aquí en Challapata nunca habíamos movilizado a ese nivel. Sabemos que de Oruro, de Huanuni y de otras provincias estaban en la marcha en La Paz. Pero nosotros seguíamos aquí no moviendo, sino tranquilo nomás. Entonces, al final de

cuentas, nosotros decimos: “¿Qué hacemos? ¿Nos callamos o movilizamos?”... Habían algunos líderes de aquí, de los siete ayllus [ya unidos en los proyectos de desarrollo de APOMALKU], que estaban de acuerdo, eran caciques como... y algunos líderes de JAKISA (Jatun Killakas y Asanaqi)...

Pero postergamos una semana más ¿no? No había fuerza. Pero al final la situación estaba muy difícil en este país ... por ahí... una tarde ya hemos salido a medio día a bloqueo de caminos, o sea no me recuerdo qué fecha era, pero hemos salido un día viernes, y de ahí hemos postergado a un día lunes. El día lunes había *dos* clases de bloqueo aquí en esta población de Challapata: uno digamos era de los siete ayllus y uno era digamos de los distritos [los propios DMI]... después los Jatun Killakas [los mallkus y mama t'allas de JAKISA] y por ejemplo la Normal de Llica, y estaba presente la Universidad (de Oruro)... Así todo estaba movilizado un poco. Y para esto ha habido, digamos, un debate muy grande con los siete ayllus. Ellos no querían permitir aquí, digamos, a los distritos y la demás gente... Entonces de ahí nace, digamos... sólo cuando la mayoría tiene la fuerza.

Por eso, un poco cuando amanece en el bloqueo... la gente un poco se insultaron el día siguiente ¿no? Y los siete ayllus se quejaron al municipio y a la sub-prefectura... ¿de qué, qué estamos haciendo aquí... Por qué no nos hace unificar así más o menos. Entonces llegaron el Honorable Alcalde y el Sub-prefecto [anterior] al lugar del conflicto, al lugar del bloqueo... y allí decimos que el bloqueo tiene que ser uno solo y que el objetivo es uno solo. Pero seguía postergándose ¿no? La fuera del pueblo estaba, claro, bien unido, pero la gente del pueblo, siempre de aquí, claro, no se estaba moviendo mucho...”

Episodio 2: La sesión del parlamento en la ciudad de Sucre:

“Entonces, el parlamento tenía que convocar una sesión en Santa Cruz, o Sucre o La Paz, estaba en duda... Y más antes nos habían reunido aquí en el salón rojo del Honorable Alcaldía, un poco analizando de qué podíamos hacer... por ejemplo marchar una delegación a La Paz. Pero hemos visto con CIOEC, que no era tan bueno ir a La Paz, porque estaba muy lleno. Entonces, hemos esperado de que ojalá, de convocar en Sucre ¿no?...”

Y al final de cuentas se ha convocado en Sucre, y hemos definido un poco a respaldar los hermanos que estaban movilizando en Sucre. Entonces de aquí hemos organizado todas las instituciones vivas que están aquí en esta provincia: las autoridades... algunas tiendas grandes han aportado víveres, por ejemplo su quinua para la alimentación... y muchas otras cosas ¿no? También han aportado personas como profesionales, para el pasaje de transporte...

Entonces conseguimos dos buses, de aquí de la empresa de Challapata y fuimos media noche de aquí rumbo a Sucre.... Teníamos que ir tres buses porque la lista [de los participantes] estaba preparado para tres buses, pero al final la gente de aquí, de los regantes, se retractaron.... No querían participar en la movilización porque había un

miedo de que, si vamos a ir a Sucre, ir de visita, digamos, se iba a chocar con los militares, con los policías, todo eso ¿no?

Entonces hemos ido en dos flotas... pero no hemos podido llegar... El día siguiente amanecida estamos en Potosí. Había un bloqueo más grande que cualquier momento, en este cruce más allá... la provincia Chayanta se ha trasladado ahí... Y el campo de la provincia Chayanta era difícil de pasar, ¿no? Allí estaban su Alcalde y sus consejeros de Colquechaca, bien organizados... Entonces, apenas pasamos... en cada cien metros teníamos que explicar por qué nosotros... en cada cien metros estaríamos, cada grupo bien armado. Entonces como tanto más de cuarenta buses, digamos, volquetas, y camiones de los mineros, era entonces un poco costoso... y toda la noche hemos pasado allí explicando a la gente...”

Episodio 3: La muerte del minero en Yotala:

“En Potosí ya estamos con los mineros, ya nos revisó las policías en paquetes, en cajas, ya las han quitado de los hermanos mineros, sus... sus fuerzas que estaban llevando... Entonces, de ahí partimos de Potosí... ya era de día... entonces seguía lleno el bloqueo, hasta Sucre, todo el camino, como ya era de día. Nos ha vista y nos ha dejado pasar tranquilo nomás. No han atajado nada.

Pero antes de llegar a Yotala ya, los puestos militares, las policías estaban bien posicionados, ya no para dejar pasar a nosotros. Como a los mineros estaban bien posicionados, esperamos como dos horas... De ahí nos empieza a revisar, todo de un canto en fila. Ya nos revisó, pero ya eran bastante numerosa la gente de Oruro, de Potosí, de ese sector mismo, bastante numeroso era. Entonces, poco a poco, nos estaban haciendo avanzar hacia Sucre.

Estuviéramos caminando a pie nomás, y de ese momento, algunos no pensaron, no sé qué pasó... buscaron estrategias porque si avanzábamos así, a paso lento, no llegábamos a Sucre. Y ese día tenían que elegir al Hormando como Presidente. Entonces alguien, un intelectual o pensador ha pensado ¿no?:

‘Haremos unas cosas, unas estrategias, y así vamos a llegar más rápido a Sucre. Si es necesario de morir, ¡hay que morir!’

Así entonces los líderes que estaban adelante han pensado de estrategias y así han organizado de dividirse del camino... De ambos lados, y la posición estaba de ambos lados también del regimiento... Entonces, se han insertado y el dirigente que ha instruido, se ha vuelto a su bus y como él está bien posicionado, y ellos han visto que ha instruido, entonces él que ha instruido está muerto ahortita. Él... él... yo he visto. Después de instruir ha regresado a su bus, a su asiento y ahí lo dispararon”.

Existen insinuaciones en varias redes alternativas de comunicación de que el soldado que disparó era un norteamericano, vestido como boliviano, encargado con la tarea de incentivar

un caos en el país. Las fuerzas armadas, por su parte, no aceptan la culpabilidad por este disparo. Todavía no hay pruebas. Continúa don Juan Maraza:

“En el bus... no ha muerto en el camino, sino en el bus. Estaba sentado y lo disparó del cerro de frente, porque era así una hoyada. Entonces, así bien posicionada estaba... estaba ahí nuestra gente, ¿no? Como líderes.... Mezclados con los mineros. Han querido rebasar a los policías, y a los del ejército, entonces habían un disparo, harto, y de ese momento como ya había muerto, entonces con susto ya se han retrocedido los militares. Y los medios de comunicación en Sucre ya han sabido... y ya han difundido a todo dar... Y mientras tanto ya han averiguado, digamos, cómo entrar a Sucre... ha sido una buen estrategia por él [que ha muerto]”.

Episodio 4: La entrada a Sucre:

“Por el camino hay cuarteles que hay que pasar... era difícil pasar por ahí. Entonces había una senda por el lado de Tarabuco y nos hemos desviado como hormigas, los buses a ese lado. Entonces, la marcha ha entrado del camino de Tarabuco, por la recoleta. De ahíctos ha aparecido. Parece que se han sorprendido los... nada estaba a ese lado, digamos posesionado los militares. Ya era cinco... a seis de la tarde la marcha entonces, llegamos a la ciudad de Sucre.

Damos vueltas y vueltas, estábamos tan cansaos que no hemos tomado ni agua ese día. Pero ya sí, igual en Sucre, nos ha colaborado con el alojamiento una escuela. No teníamos dónde descansar y ahí nos hemos alojado. Y a estas horas ya estaríamos ahí. Están presentando sus... sus renunciaciones ¿no? Él... las dos personas que tienen que asumir.

Y de esa manera, se ha visto a estas horas que ya hay un muerto, ya hay un herido, así. Entonces, los mineros, la gente de Sucre, los dirigentes, se han comunicado que al día siguiente debemos encontrarnos en la plaza. Entonces era difícil entrar la plaza... estaba bien cercado con las policías. Pero, como los mineros también tienen una estrategia... había muchos dinamitazos... e igual nos botaban con gas... Y ahí estábamos un poco llorando. Pero se pasó esa tarde y al día siguiente, como a estas horas, más antes ya se presentó su renuncia y más tarde ya estaba el Presidente nuevo...”

Episodio 5: La traición de MAS y el desenvolvimiento inesperado:

“PERO, la mira de nosotros no era eso ¿no? Entonces nos hemos callado, quedado así medio tapada la boca. No se podía hacer nada, porque el reclamo de toda la población era la Asamblea Constituyente.

Entonces, con las elecciones, claro el MAS, el Evo, ha jugado en esa parte también. Y no hemos podido hacer nada. Al día siguiente ya estaban las cosas hechas, pero como historia se ha quedado, digamos...

Al día siguiente de que... con el finado del minero a la plaza, se ha marchado, todo el sector campesino, estaba llena la plaza, hasta el medio día. Entonces, de ahí nos hemos vuelto.

Pero ahí han visto... para la ciudad de Sucre ha sido la primera movilización que han visto... lo que viven en la ciudad. Porque nunca había pasado esa clase de... de gente que se ha llenado a la plaza... alguna vez habrá habido una marcha pacífica así, pero no así con fuerza, digamos, con gritones, con bombas,. Con dinamitas así ¿no?. Entonces era un poco, muy, muy preocupado. Y mucha gente en esos días... nos han agradecido la gente de Sucre, la mayor parte en la ciudad, en el centro, donde existe digamos, gente blanca... no será blanca pero... Ahora están junto con nosotros, con las movilizaciones sociales, más o menos dándose cuenta.

Pero, a veces hay errores de los dirigentes ¿no? Entonces así pasó. Al día siguiente nos hemos despedido con los mineros, con los magisterios, con los de la universidad... que han venido a Sucre. Y así nos hemos venido y aquí hemos llegado a las once de la noche, más o menos. Y aquí hemos evaluado, digamos, de lo que hemos partido... nos hemos vuelto todos... estábamos bien organizados a la cabeza de CIOEC y los Mallkus de JAKISA. Ellos estaban bien encargados para organizar y para llevar adelante esta movilización”.

La cuestión para nosotras es la siguiente: ¿qué es lo que ha movido a la gente de Challapata? Era una reivindicación para lo que sucedió en octubre de 2003, era el asunto de la Asamblea Constituyente, o era lo que Jaime Solares y todo de El Alto estaban moviendo con el debate sobre la nacionalización de los hidrocarburos?

Episodio 6: Reflexiones de octubre de 2003:

“Bueno, eso era cierto... un poco recordarlo del año pasado, del mes de octubre, ¿no? Igualito pasó... alguien decía siempre: ”Esto va a pasar por lo menos unos seis meses y va a volver esa movilización...”, eso estaba cierto ¿no?

Pero lo que más resaltó fueron, digamos, la cuestión de los recursos naturales como el gas, y la Asamblea Constituyente.. éstos son los dos temas, pero todavía poco profundizados en las diferentes comunidades ¿no? Entonces, eso estaba, digamos, suelto siempre, desde el mes de octubre pasado, y tenía que pasar siempre en cualquier momento.

Y claro, en La Paz, tal vez como Jaime Solares [de la COB], como otros también han podido... un poco tergiversar la cosa ¿no? Y hasta cierta parte nomás, la movilización era ... no sólo en la ciudad sino en el campo también. Por ejemplo, aquí no había ni un taxi que daba vueltas... Estaba todo paralizado y toda la gente estaba muy renegada, digamos, para sí mismo... de esa manera nosotros hemos evaluado aquí. Entonces, estos temas eran sobresalientes... y nada pensábamos de estas elecciones nacionales...”

El anuncio de elecciones nacionales, programadas para el 4 de diciembre de 2005, en las primeras horas de la presidencia de Eduardo Rodríguez, ha sido una sorpresa para la mayoría de los participantes en el levantamiento que estaban luchando más bien por la Asamblea Constituyente. En realidad, todo el episodio en que se gestionaron estas elecciones nacionales parecía una diversión de los otros asuntos políticos en juego, por ejemplo la nacionalización de los hidrocarburos, puesto que era sabido que el gobierno de MNR no quería terminar su propia gestión faltando un año. Al final, el día 28 de octubre se anunció la postergación de estas elecciones nuevamente, debido al desacuerdo sobre la conformación de los escaños, ¡generado dentro del mismo parlamento!

Episodio 6: quiénes manejan los recursos naturales:

“El tema de los recursos nacionales, bueno eso siempre ha estado difundiendo como dirigentes en la radio, en la tele... ¿no? Pero estas movilizaciones no sean... claro se ha protagonizado como MAS.... Pero MAS se ha tomado en cuenta, digamos, en las provincias, como la parte social, donde... Aquí, por ejemplo, se ha tomado en cuenta JAKISA, digamos a CIOEC, el Municipio, los magisterios, la universidad... Entonces así, así se asuman digamos los demás organizaciones ¿no?...

Entonces los siete ayllus, y eso no quiere decir de que MAS está, digamos, presente para movilizar, si no el pueblo está haciendo esto... Claro, de alguna manera MAS está absorbiendo esa fuerza, pero cuando hablamos de los recursos naturales, de que era muy claro ¿no? Había digamos... una información de que los contratos no estaban bien formales para... lo que están los setenta contratos... no estaban bien regularizados, pero lo que nos toca hoy, digamos, nos toca defendernos, para poner digamos una cosa que funcione en este país.... Porque no podemos seguir entregando la materia prima... después nosotros como la sociedad civil o la clase empobrecida, seguimos en esa misma pobreza...

De esa manera, los dirigentes un poco han podido informar a las bases. Entonces de ahí sale, digamos, como resultado la nacionalización o la defensa de los recursos naturales, más o menos, ¿no? Pero no están bien cabalmente cuál es lo que nos conviene... así salió más o menos a la luz”.

Otra cuestión en torno al movimiento indígena a nivel regional fue sobre la relación entre las reivindicaciones históricas y la consideración de los recursos naturales, por ejemplo en la gestión territorial del municipio. Por ejemplo: ¿hasta qué grado se ha podido apropiarse el discurso sobre los hidrocarburos a nivel nacional, como punto de partida, para reflexionar localmente sobre los procesos de gestión de los propios recursos, por ejemplo del Lago Poopó?

“Bueno aquí se ha tomado mucho en cuenta. Por ejemplo, los del Oriente piensan con su autonomía conjuntamente con su producción de hidrocarburos y mucho más. Pero aquí [en el altiplano] no tenemos todavía nada claro. Hay... pero está en reserva y más adentro, ocultado...

Pero esta unidad ha sido, pues, no sólo para esa clase de movilización, sino se puede mover en cualquier momento, pero siempre analizando las cosas mejores. Por ejemplo, se ha firmado una unidad, digamos, y si queremos desarrollar aquí en Challapata, podemos llamara a una reunión a los representantes de cada organización, o cada institución y así tocar los puntos muy detallados para...

De aquí, por ejemplo, los días sábados y domingos, mucha materia prima nos están escapando... de aquí hacia fuera. Entonces ¿qué hacemos? Cómo nos vamos a quedar así, si no nos toca organizarnos a trabajar. Esa es la pregunta de nosotros, un poco pensando en eso. En este sentido, de la provincia Avaroa como Challapata, este pacto de unidad es para todo, y no solamente apoyar a la movilización nacional... Si hay algún conflicto dentro de la provincia, entonces igual se va a llamar a la unidad..."

Los comentarios de don Juan Maraza confirma que por lo menos los dirigentes como él ha asimilado el debate sobre la gestión de los hidrocarburos como recursos nacionales, y aplicado la misma lógica al futuro de las materias primas en la región de Challapata. Se mencionaron en los talleres también el hecho de la salida constante de Challapata, cada fin de semana de un flujo de minerales, lana, leña y cueros como materias primas, sin valor agregado.

Episodio 8: El Alto versus lo que pasó en Sucre:

Se continuó con un debate entre Elvira Espejo, que estaba en La Paz durante el levantamiento de mayo-junio de 2005, y Juan Maraza que estaba en Challapata, sobre las diferencias de enfoque que ellos percibían desde estos dos lugares distintos.

EE. "Lo que yo quiero saber es sobre la parte de los hidrocarburos, desde la perspectiva de lo que estaba pasando en La Paz. Han venido organizaciones desde aquí como JAKISA... estaban varias organizaciones. Pero lo que pasaba era que ellos reclamaban la Asamblea Constituyente y no los hidrocarburos. Así era en La Paz. Y lo que ha pasado es que toda la ciudad de El Alto y todo La Paz entero, reclamaban los hidrocarburos... había un choque total. Entonces, las organizaciones, los jilaqatas, que eran manejados por el MAS, más que todo, ¿no?... esto es lo que se ha visto, ellos andaban con sus wiphalas y decían "Queremos la Asamblea Constituyente", ¿no? Entonces, se quedaron así poquititos arrinconados. Y, al final, quién ha vencido es la ciudad de El Alto, ¿no? No sé qué piensas de esa parte, ¿no? ¿Cómo Uds. aquí se han organizado, con JAKISA y otras organizaciones, sobre los hidrocarburos. Ir hasta allá era otros tema..."

JM. "Sí, eso es cierto ah... a eso hemos escuchado también esa información. Pero la cosa es, digamos, hacer la fuerza. Eso para nosotros es lo que más resaltaba, digamos, si todo el país está movilizada... y si en Challapata estamos tranquilo nomás, entonces no nos convenía, digamos... Llamar a una reunión y movilizar eso era los temas que estamos escuchando. Estas cosas son sectoriales, pero también está dentro de la propuesta nacional, ¿no? Entonces, de esa manera nos hemos movido. Los últimos que hemos sido... Aquí ya está en cruce Huanuni, ya estaba el bloqueo, en Caracollo, en Oruro... Entonces, aquí hemos sido los últimos para, digamos, un poco para apoyar... ¿no?..."

EE. “Porque ya estaba en la ciudad de El Alto, igual también, estaba agotando ¿no? Y lo que más reforzaba eran los mineros, porque llegaban los mineros con sus cachorros de dinamita y todo, ¿no? Y la gente más se unía ¿no? Y esa le daba más fuerza todavía, y parece que la cuestión de la Asamblea Constituyente no hubo alguien para forzar eso, ¿no? Entonces: “Chan!” se ha perdido eso, y todo se ha volcado a los hidrocarburos...

Porque el grito en los últimos días en la Asamblea Popular, juntamente con la UMSA y la UPEA de El Alto... más que todo estas dos universidades se ha movilizado, con los hidrocarburos... Y, al final, sin intelectuales ¿no?, aquellos estudiantes ya más... como líderes han dicho: ‘Sería bueno hacer una Asamblea Popular’. Y los mineros de Llallagua, ¿no?, más que todo han dicho “Asamblea Popular” y el último grito era ‘Asamblea Popular’.

Y ahí se veía, ¿no?, como los políticos de entrada... y “Chun!...” han cortado esto por la cuestión de estos planes.... Los planes de MAS... Así que ya era planeado, parece que no ha jugado bien!”

Episodio 9: Reflexiones desde Challapata sobre los planes de MAS:

JM. “Claro, así ha sido... ¿no? Pero, ¿qué vamos a hacer? ¿no? Así si haríamos ah... un poco se ha visto, digamos, nosotros... por ejemplo yo me he reunido un día de esos, el año pasado con todos los dirigentes del sector productivo, digamos... los cocaleros, los colonizadores, los comités cívicos de Potosí, de Sucre, de La Paz... de CIOEC estamos ahí metidos... después los mallkus, los sindicatos, así. Sólo estamos un poco gritando pues ¿no? No tenemos una propuesta bien preparada, por eso. Está flaqueando eso pues, aunque digamos... parecen ser... buenos dirigentes los cocaleros. Son buenos en el tema sindical para reclamar, para organizar, para manejar sus sindicatos... Pero todavía les falta, digamos, una propuesta más... más aterrizado, digamos, para planear para la Asamblea Constituyente. Y hay cosas que todavía hay que rellenarlo para completar eso. Eso es una de las preocupaciones... Por ejemplo, los colonizadores estaban, casi ahí nomás pasando el tiempo, ¿no? No tenían propuesta, digamos, así tiene que partir, entonces esa, esa... en esa parte estamos muy *débiles*...

El sector popular, por eso han debido mencionar a la Asamblea Constituyente Popular o... algunos decían Asamblea Nacional Constituyente, ¿no? Entonces, eso sí, lo reconocemos que estamos un poco débil, pero así se va armando también. Sólo han hablado pues Asamblea Constituyente. Por ejemplo me recuerdo el 2003, el 2002, cuando había la marcha de CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qollasuyu) para la Asamblea Constituyente, sólo reclamábamos, porque no teníamos ninguna propuesta... Pero así se ha podido ir gestando... Ahora más bien han avanzado, digamos, cómo llevar los puntos... y qué puntos... Es necesario, digamos, hacer insertar como sector aymara, como los mallkus, como magisterio.. Ahora parece que está avanzando más bien, ¿no?

Al fin de cuentas, actualmente estamos con el MAS, *pero podemos cambiar en cualquier momento, porque buscamos la capacidad del pueblo...*”

Episodio 10: Reflexiones sobre el contexto internacional indígena:

“Y la última preocupación es pues, ¿de qué ahora...? No sé qué nos pasará... porque ahora está postergado la Constituyente, ¿no?...”

Por ejemplo, con ese intercambio de experiencia de Ecuador... como en Ecuador han perdido los... indígenas, no han logrado casi nada... Han logrado algo, pero no lo que pesaban ellos... Entonces, se han hecho comprar, digamos, con los líderes de los partidos... El mismo ganó. Entonces, allá no han hecho los representantes genuinos la Asamblea Constituyente, sino han participado con los partidos políticos. Y eso no les resultó a los pueblos indígenas de Ecuador... Entonces esa es la gran preocupación aquí, ¿no? Parece que va a pasar la misma cosa.

Tenemos ya en Challapata un comité para conformar la representación a la Asamblea... no tan... pero ya está conformado el comité, y cualquier rato se puede mover... Por ejemplo, ahora están pensando, digamos, que aunque nos aplacemos, no nos importa... Los representantes tiene que estar un poco consensuados de aquí del pueblo de Challapata... Que van a hacer candidatos también”.

El problema es que, si bien don Juan Maraza y sus colegas de Challapata arriesgaron sus vidas para garantizar la viabilidad de la Asamblea Constituyente, sin embargo ellos eran simplemente otro grupo de actores sociales en un drama político de dimensiones muchas mayores. Como los eventos de los últimos días de junio de 2005 revelaron, ya se ha decidido con mucha anticipación que el partido MAS iba a tener las mejores oportunidades para ganar el control del país en el año 2007. Llamar a favor de elecciones nacionales en junio de 2005 en vez de la Asamblea Constituyente no era una coincidencia. El problema es que sus propias bases no han sido informados de los asuntos mayores en juego.

Pero, por lo menos ellos han aprendido algo muy importante. Esto es cómo organizarse para lograr la unidad, que jamás se hicieron antes. Por tanto, aunque manipulado y aprovechado por terceros, se ha logrado un gran paso adelante.

CAPITULO 7

LA ECONOMIA SOCIAL Y SOLIDARIA COMO UN DISCURSO PRODUCTIVO ALTERNATIVO EN CHALLAPATA

Uno de las preguntas pendientes en torno al desempeño de los movimientos sociales e identitarios en el país, es hasta qué punto sus esfuerzos discursivos y movilizaciones ayudan en la reconstrucción de los lazos sociales que han sido desarticulados en las últimas décadas en el contexto de las políticas neoliberales. Y relacionada con esta misma pregunta, se podría agregar, ¿hasta qué punto sus esfuerzos discursivos y movilizaciones ayudan en la reconstrucción de los lazos económicos anteriores, o en su reubicación favorable en las nuevas coyunturas económicas que se está viviendo.

Es de notar que los emprendimientos encarados por los movimientos de pequeños productores en la región de Challapata, se inscriben en lo que se tiende a denominar “economía social”, es decir un espacio público “donde el trabajo no se intercambia sólo ni principalmente por remuneraciones monetarias”. Liderado por el CIOEC departamental, con sus vínculos fuertes con el partido político MAS, estas impulsadas adquieren una dimensión política en que en estas nuevas formas de organización, “el trabajo es la política”. Veremos la historia de estas ideas.

La economía social y solidaria

Si bien la pobreza y el desempleo constituyen un núcleo del sistema económico vigente, lo que el normal funcionamiento de la economía del mercado no puede resolver, los movimientos sociales logran su legitimidad al demostrar soluciones originales para la pobreza y el desempleo por fuera del sistema económico institucionalizado.

En el caso de Challapata, tanto la dirigencia como las bases de los movimientos sociales e identitarios se están orientando hacia la construcción de redes de una economía alternativa, a menudo recuperando elementos de las formas de gestión propia del pasado de los ayllus de la región, por ejemplo el *ayni*, la *mink'a*, el *yanapaku* y el *chuqu*, e incluso de las ideas de la consociación y subsidiaridad del pensador medieval Althusius, términos que se integran plenamente en su discurso político. Para Patzi (2004: 173), esto ilustraría la posibilidad de aplicar el sistema de gestión económico comunal a las economías modernizadas. Si bien Rivera y otros (1992: 158) critica la apropiación de estas prácticas en el pasado reciente, de parte de algunas ONG en la región, habría que ver qué pasará ahora si las mismas organizaciones de base deciden aplicarlas.

Pero, en los hechos, el concepto de la economía social y solidaria viene más directamente de Argentina, a manera de generar empleos, lo que ni el funcionamiento de la economía formal, ni las iniciativas estatales, podían resolver. En efecto, la economía de Argentina sólo podía generar empleos de manera paulatina y lenta, y la magnitud de desempleo abarcaba dos millones de desocupados que reciben subsidios y aproximadamente otros 2,2 millones que no los reciben (Palomino 2004). En los años 90 diversas formas de economía social y solidaria, sobre todo las cooperativas, fueron implementadas como medidas compensatorias al retiro de la intervención estatal. En este período también se conformaron movimientos de desocupados con movilizaciones de más de 100.000 personas. Actualmente, las estrategias formuladas por

estos movimientos sociales van más allá de la busca de subsidios para orientarse, sobre todo, a sustituir el mercado.

En los proyectos de autogestión de los nuevos movimientos sociales en Challapata, por ejemplo aquellos liderados por el CIOEC, Oruro, e indirectamente por el partido MAS, las representaciones del trabajo en la nueva economía comunitaria que ellos proponen, cuestionan las modalidades tradicionales del trabajo asalariado. Este cuestionamiento se centra en la explotación del trabajo supuesta en las relaciones de dependencia salarial y en la subordinación organizativa, a la que se oponen mecanismos diversos de autogestión y cooperación en el trabajo. Además, estos trabajadores buscan emprendimientos sustentables donde la generación de excedentes asegura el mantenimiento y expansión económica de su producción y así su independencia de los subsidios oficiales. En este sentido, la generación de excedentes está destinada a fortalecer las relaciones sociales y comunitarias y no se identifica con el lucro capitalista. A la vez, se está cumpliendo la politicización de la esfera de la reproducción social del consumo, y la distribución de bienes y servicios.

Asimismo, en el caso de los trabajadores de las empresas recuperadas, se fijan una retribución mínima para el trabajo consistente con los retiros periódicos de dinero o en especie equivalentes a un sueldo mínimo. En la región de Challapata, sólo el grupo de ex trabajadores de la empresa de cemento EMISA, ubicado en Oruro, manejado anteriormente por el candidato del partido Unidad Nacional (UN), Samuel Doria Medina, está en vías de formar una empresa recuperada de este tipo. A la vez que ellos están buscando conformar redes de contratos con transportistas para trasladar la piedra caliza desde los ayllus de Challapata a la ciudad de Oruro.

En general, su pugna se centra en independizarse de cualquier subsidio, por ejemplo de la ayuda internacional, a favor de impulsar emprendimientos autosostenibles. Esto a la vez exige la conformación de redes a fin de ampliar la escala de los emprendimientos e, incluso, para competir en el mercado. También buscan fortalecer los lazos solidarios y políticos que compensen su precariedad jurídica y económica (ver Palomino, *Ibid.*).

En todo el mundo, estas redes alternativas de productores, están pugnando con los mercados económicos convencionales, bajo sus propios términos. Aparte de Argentina y Bolivia, se describe ejemplos de España, Brasil, Italia y la India (Santos 2002).

En todos estos ejemplos, las asambleas comunales (o barriales) se han tornado en una herramienta política, y un símbolo de las nuevas modalidades de protesta, propuesta y reorganización, basándose en los patrones gestionales del pasado. La incorporación de los movimientos sociales en la economía social también está acoplado un espacio en que prevalecían antes las cooperativas. Éstas constituyen una forma asociativa institucionalizada, sujeta a regulaciones públicas para su conformación y funcionamiento, y su legitimidad deriva de su desarrollo secular en el marco del consumo, la producción y la provisión de servicios de servicios públicos y financieros, tanto en el área rural como urbano. En el período del neoliberalismo las cooperativas han sido afectadas por las reformas pro-mercado, y sólo han logrado desarrollarse en ciertas áreas sujetas a la privatización, como la provisión de servicios

telefónicos. Se les ha aprovechado también como mecanismos de flexibilización laboral (ver Palomino, *Ibid.*).

Para las asociaciones de productores en Challapata, en parte la conformación de su organización tiene un carácter instrumental, que les permite acreditarse como sujetos jurídicos y obtener una habilitación legal para realizar actividades económicas. Pero están muy conscientes de que los modelos de estatutos disponibles para conformarse en una cooperativa, una mediana o pequeña empresa privada, una asociación civil o una ONG, en Bolivia en la coyuntura actual, les moldea en una forma organizativa con reglas diferentes a las que prevalecen en sus comunidades. El modelo dominante, con su presidente, secretario de actas y de hacienda, simplemente reproduce la estructura republicana del país, y lo que ellos buscan es otro modelo en que sus propias formas de gestión, prácticas económicas y de autoridad son respetadas. Igualmente, se rechaza la privatización de su desempeño, buscando más bien formas de cómo relacionarse con las redes mayores de las cadenas productivas y de valores, que respetan la noción de comuna, por ejemplo el llamado “comercio justo”. Y se rechaza su encajamiento como organizaciones de la “sociedad civil” puesto que este marco limitante de sujeto jurídico ignora la historia y las funciones políticas de sus propias autoridades originarias en la administración de la gestión territorial y productiva.

En este sentido, los debates actuales dentro de las agrupaciones de productores en Challapata, buscan otras tradiciones comunitarias para la constitución de grupos de afinidad y autogestión, la promoción de los valores de horizontalidad y participación, y una sociedad futura con más equidad. En estas discusiones, el debate abarca la recuperación de las formas comunitarias de actividad económica vinculadas con la protección del medio ambiente, los valores del comercio justo y la construcción de redes solidarias.

Las reflexiones de don Primo Nina, presidente de CIOEC (Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas), del depto. de Oruro, municipio Challapata

La institución de CIOEC (Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas) se ha fundada para coordinar las actividades y emprendimientos de las organizaciones Campesina Económicas (o OECA) de cada región. En lo político y económico, el CIOEC departamental de Oruro ha logrado más que el CIOEC nacional, en parte por los esfuerzos de don Primo Nina, oriundo del Norte de Condo, y yerno de ayllu Qaqachaka.

Incluso la importancia de los CIOEC en las propuestas económicas para el país, en el marco electoral de las elecciones generales programados para diciembre de 2005, ha permitido a ellas llamar a todos los candidatos políticos para presentar sus propuestas para la aprobación o no de su asamblea general. Aquí también don Primo Nina era un actor social clave.

Entonces, ¿cómo funciona el CIOEC en Challapata y cuáles son sus prioridades? Según don Primo Nina, dirigente sectorial por los últimos siete meses, las áreas de prioridad de CIOEC son las siguientes. Primero, en los últimos dos años, han estado entrando con lo que es la integración de las Organizaciones Económicas Campesinas (OECA) al nivel departamental. Hasta la actualidad hay 45 organizaciones nivel departamental de Oruro de los sectores camélidos, sector quinal, sector artesano, sector turismo, sector avícola, los integrales del sector lechero, etc. Segundo, se promociona el fortalecimiento organizacional de sus bases.

Tercero, se quiere animar la producción con valor agregado vía las transformaciones de la materia prima. Aquí para don Primo "...lo más preocupante es que hay productores que están produciendo, pero simplemente están vendiendo así individualmente con materia prima sin teñir, como materia prima nomás sin transformarlo". Cuatro, se busca el desarrollo de los mercados locales, mercados departamentales, nacionales e internacionales. Y finalmente se da prioridad a la "producción con identidad", es decir se respeta el contexto socio-cultural de la producción, lo que se promociona en las etiquetas y programas de publicidad de los diversos productos.

A la vez, don Primo Nina está muy consciente de las limitaciones actuales que perjudican estos avances. Se mencionó una serie de problemas en torno a la ciudadanía, en que "las organizaciones productores de base que existen no están bien informados". Otro problema fundamental es que la tecnología misma no está muy avanzada en Challapata, y para entrar en los mercados hay que estar bien conectado con la tecnología". Conectarse con el Internet todavía cuesta 15 Bs (aproximadamente US\$ 2 por hora), y además no hay conexiones a la fibra óptica que pasa dentro de 2 km. de la ciudad antes de desviarse por la pampa a Potosí. Incluso, el servicio telefónico no funciona bien, puesto que no hay una antena repetidora en la ciudad.

Según don Primo, otro problema que todas las organizaciones tienen que encarar es que "las autoridades, sobre todo de la provincia, no apoyan, porque no conocen que es lo productivo". Muchas veces "ellos manejan el término 'productivo' pero no consideran que un municipio productivo tiene que estar basado en acuerdos con los productores". A su modo de ver, esta situación es lo mismo con las autoridades tanto del gobierno municipal como de las prefecturas departamentales y el Estado central. Esto deja a las organizaciones a su suerte.

Otro problema para él es la situación legal que define la esfera "pública" y la esfera "privada". Primero hubo la Ley del Diálogo 2000 y luego en el Diálogo 2004 se ha podido insertar algunos aspectos más sobre las demandas de los mismos productores sobre esta cuestión. En la situación actual, la demanda es que "los dineros del público pasen a lo que es el privado". "Pero ellos (el gobierno) dicen que la Ley SAFCO no nos permite que nosotros pasemos a lo que es de las organizaciones, porque ellos son privados". En realidad "la ley es más ambigua sobre la asignación de los recursos y esto indica que habría que hacer una revisión amplia de las leyes".

En la situación actual, según don Primo "los dineros públicos que manejan la alcaldía no pueden pasar a las organizaciones consideradas privadas, entonces los recursos de la coparticipación tributaria no pueden pasar a lo privado". En su experiencia, "con el Decreto Supremo D.S. 27328 Compro boliviano (de marzo de 2004) se ha podido avanzar algo, en muchos talleres regionales". Por ejemplo, "gracias a este decreto supremo también estamos entrando a desayunos escolares las organizaciones productores (sector leche), y además se están examinando la cuestión de la soberanía alimentaria en general:

"Hay que valorar los productos locales que tienen las organizaciones y esto no es simplemente favorecer a las organizaciones sino también a los niños, porque sabemos muy bien que los alimentos de los lugares son más nutritivos, y todo aquello...

Además valorando nuestra producción misma de las comunidades y los recursos que entran a las arcas del municipio, también podemos mejorar la situación alimentaria de todo el municipio.

Entonces ese es el planteamiento que estamos haciendo, que estos recursos se usen ¿no? en nombre de lo público, lo que son los desayunos escolares, todo aquello... En realidad hemos estado recorriendo a todos los municipios del departamento, orientando a los concejales, a los alcaldes, que esto se haga realidad ¿no? En este sentido estamos muy preocupados de lo que dice este Decreto... Esto ha sido una lucha muy grande para sacarlo a favor de los pequeños productores a nivel nacional. Ellos quieren que esté a favor de los empresarios. Claro, siempre valoramos nuestros empresarios... pero cuando hemos tenido reuniones con los ministros, nos dicen que los pequeños productores no aportan al Estado. Todos los empresarios dicen así...”

Estos prejuicios existen a pesar del hecho de que los pequeños productores emplean el 90% de la mano de obra del país.

“Los mismos censos y encuestas que se hacen demuestran estas cifras, por ejemplo cuánto porcentaje apoyan los pequeños productores al ingreso del Estado y los empresarios cuánto porcentaje, y también por ejemplo en la generación de empleos. Tenemos muchas presentaciones de este aspecto...”

En cuanto al mejoramiento de la tecnología en la región, don Primo mencionó un proyecto reciente que iban a construir un Telecentro en Challapata “pero esto ha fracasado”. Luego, según él,

“La ONG CEDPAN tenía Internet, no sé cómo haría funcionar esto... pero creo que era con recursos internacionales. Pero esto se acaba a el proyecto y desaparece todas las computadores... todo era un engaño, ¿no?. Entonces, estamos con eso... tuve una reunión con el Banco Mundial en persona... estamos planteando un proyecto que está aprobado ya para lo que es el sector en el departamento de Oruro, sobre todo para cuatro sectores de antenas para la ubicación ... uno es aquí en Challapata, otro está en Salinas, otro está en Curahuara y Turco.

Hemos conversado bien extensamente sobre ello, porque en realidad lo que llega aquí de la Red del Internet es a 15 bolivianos la hora (casi US\$ 2) y es mucho... Podemos tener una antena para Challapata y de ahí compartir todas las instituciones que existen en el municipio de Challapata, con un promedio de costo... Porque si dividimos diez instituciones, nos saldríamos un poco más barato el costo, entonces tenemos que coordinar con todas las instituciones.

Porque, hablando de los productores, si no tenemos una tecnología de información, entonces es un poco difícil que ingresan al mercado”.

La economía solidaria en el CIOEC de Challapata

Para don Primo Nina, el desarrollar la economía solidaria en la región es vital. En la actualidad el CIOEC trabaja este tema según *cuatro* principios.

Primero, la economía social tiene que ver con la práctica social: “ser solidarios con nosotros”. Por ejemplo, “tenemos que entrar en las bases para hacerles entender qué es la economía solidaria, lo rescatamos más o menos como lo que es el *ayni* y la *mink'a*. Eso es la práctica de la economía solidaria.

Segundo, es indispensable “practicar la parte económica de la economía solidaria”, para que “las ganancias que se tienen las organizaciones van distribuyéndose equitativamente”.

Tercero, “se debe practicar la parte política de la economía solidaria”. Por ejemplo, “Estamos preparando una propuesta muy grande, de lo que es la economía solidaria. Hay que ver las ventajas y desventajas para el Estado boliviano”.

Y *cuarto* se debe practicar la agricultura familiar sostenible.

Continuó don Primo:

“La cuestión actualmente es: ¿Cómo podemos diferenciar lo tradicional con lo que queremos hacer nosotros? Por ejemplo, valoramos la ‘soberanía alimentaria’, pero todo lo que es grano va a otros países. Aquí en Bolivia no estamos consumiendo. En los mismos talleres, esto debemos consumir en los refrigerios, ¿no ve? Debemos consumir jugo de grano, y refrescos de grano, y no coca cola y todo aquello. Porque ¿a dónde de estamos dando los ingresos?, y ¿a dónde van estos ingresos?. Lo que queremos generar es que estos ingresos se queden en Bolivia mismo. Si todos los ingresos se van, esto es lo que nos lleva a la crisis económica del país.

Además hay que diferencia lo que es la seguridad alimentaria con lo que es la soberanía alimentaria. La política que nos está llegando es la seguridad alimentaria desde afuera. No es una política nacional: es una imposición. Hay una ley a nivel internacional que dice lo que es la seguridad alimentaria, y simplemente asegura a ocho productos. Eso me preocupa, También la ley de semillas de la papa por ejemplo. Eso es preocupante porque no estamos tratando a nuestros productos a nivel nacional primero. Tenemos más de mil variedades y en papa nomás tenemos más de 200 variedades, y en maíz y trigo igual...

Por eso, pedimos la soberanía. Solo la seguridad no me parece adecuada. En realidad, estamos reunidos aquí con la UDAPIA (L’Union d’Associations pour Insertion par l’Alimentaire) que está manejando el proyecto de seguridad alimentaria, inclusive aquí en un canal de TV, pero queremos discutir lo que es la seguridad y lo que es la soberanía... Porque la seguridad son esos alimentos que dan DIPAP (Designing and Implementing Poverty Alleviation Program), eso sí parece que es seguridad, son alimentos donados. Es decir, en otras palabras, “que estén seguros, que estén llenos sus estómagos. Para mí, eso no es adecuado... todo ello.”

Entonces, ¿cómo será la manera de mejorar la gestión de recursos a nivel ayllu, a nivel municipio? Según él:

“Son las estrategias... las gestiones participativas que se han construido en los municipios. Desde este punto de vista, tenemos que ver cuál es la potencialidad real del municipio. Y al final, hay que hacer un plan de acción, de lo que queremos, que sea un municipio productivo. ¿Qué es lo que falta? ¿Qué es lo que necesita? Hacer un plan de acción, porque en realidad entran proyectos, pero siempre llevan las cosas... un ejemplo es el proyecto de las computadoras que mencioné antes... y además sin la impresora no va a funcionar.... Así se ejecutan los proyectos en las comunidades.

Debemos tener una agenda de trabajo en el municipio, ¿no? No simplemente una lista sino una agenda con todos sus contenidos. Eso sería trabajar en un plan de acción y encontrar las ventajas y desventajas que pueden tener los proyectos... el proyecto productivo mismo. Eso es trabajar en conjunto, y valorando lo que es las EPIs (Estrategia Productiva Integral)... En la realidad, se han gastado tanto montos y éstos se quedan en el papel; ahí es injusto. No es la demanda real de los comunarios.

Por ejemplo, aquí en Challapata, mucho se están trabajando los EPIs, a nivel departamental, a nivel nacional, por mi persona. Ahí se están viendo las potencialidades”.

El problema es que hasta hora el Plan de Desarrollo Municipal (PDM) “es simplemente un documento, un plan; es simplemente un diagnóstico para conseguir fondos”. En este contexto, según don Primo, habría que velar por el sector productivo en el mismo municipio, por ejemplo a través del CODEPES (Consejo de Desarrollo Productivo Económico Social):

“Ellos pueden impulsar esta política de lo que es el productivo. Porque si no hay CODEPES en los municipios, es difícil que entren al PDM y a la POA (Programación de Operaciones Anual). Por tanto, estamos con talleres en todos los municipios, orientando a que formen CODEPES, ¿no?

Habría que participar mucho en los PLUS (Plan de Uso de Suelos) también.”

En todo ello, don Primo es muy consciente de la diferencia entre el nivel discursivo y el nivel práctico, y la necesidad de moverse políticamente para lograr “el cambio”. En este sentido, la meta actual para él es lograr el cambio político necesario para gestionar los propios recursos regionales. Él personalmente tiene la intención de dejar su cargo en el CIOEC, cuando termina su gestión, y entrar como un diputado del partido MAS. Al mismo tiempo, él no tiene ilusiones sobre las posibilidades actuales de lograr los cambios necesarios: “Una cosa es el discurso de MAS y otra es cómo llevar esto adelante en la realidad”.

El papel del CIOEC en la movilización a Sucre en junio de 2005

Con la intención de asegurar que los cambios políticos sean favorables para los CIOEC, don Primo Nina participó personalmente en la movilización de dirigentes de Challapata hacia la ciudad de Sucre en junio de 2005. Pero, como don Juan Maraza, el sub-prefecto provincial, no

sabía lo que iba a pasar allá en la realidad, en en sentido de percatar de los otros intereses en juego; sólo quería asegurar la instalación de la Asamblea Constituyente. Además, quería cumplir su deber a su partido, MAS:

“De aquí fuimos a Sucre un grupo con los comunarios, sobre todo el CIOEC que está organizando. Entonces eso era también muy importante para nosotros.

De acuerdo a esas movilizaciones, debemos saber *dos* cosas: qué es el Asamblea Constituyente y cómo manejarla En las comunidades todavía no entienden qué es la Asamblea Constituyente. Por ejemplo, la Constitución Política del Estado tiene sus ventajas y desventajas y primero hay que analizar este tema. Además, que conozcan los comunarios... El punto dos sería manejar la Asamblea Constituyente, porque muchos de nosotros estamos apostando a la reforma de la Constitución. Y muchos decimos que hay que hacer un cambio total de lo que es la Constitución Política del Estado actualmente”.

Para don Primo, la elección del partido MAS es la única opción para que los pueblos aymaras entrarían al poder. Pero a la vez él percibe una cierra en aquel partido que le preocupa:

“En este contexto, hay que entender todo aquello de MAS. Porque habría que ver también cómo se va a favorecer a los hermanos verdaderos que existen en las comunidades. Actualmente se cierra el MAS, lo que me preocupa mucho... a veces hay duda en los mismos hermanos. Entonces, ése es otro y otro es la Asamblea Constituyente. Tenemos que trabajar muy fuerte porque va a depender mucho, para mí, de estas elecciones generales, lo que es la Asamblea Constituyente. Bueno... se medirá dos fuerzas hasta el momento. Entonces, si los pueblos indígenas aymaras entrarían al poder, estamos con la Asamblea Constituyente, pero si es que entran los otros... los empresarios y todo, no vamos a estar con la Asamblea Constituyente. Apostamos con estas dos cosas... porque en este momento *no* estamos dedicándonos a las elecciones generales. Todavía no estamos dedicándonos a la propuesta para la Constituyente. Va a llegar este mes de enero y vamos a estar preocupados en elegir los representantes asambleístas, y la propuesta es lo que me preocupa. Entonces hay que aprovechar en este espacio, hay que trabajar, hay que construir cómo queremos que sea la CPE...”

En cuanto a la re-organización de los territorios regionales para poder compatibilizar las diferentes formas de gestión territorial y también para hacer puentes entre las autoridades tradicionales y los valores tradicionales, por un lado, y las autoridades post Ley de Participación Popular de las sub-alcaldías y municipios por otra, el CIOEC está trabajando este tema:

“Tiene que ser eso, porque si vamos a ir con los dos divididos, vamos a seguir así divididos. Y nunca vamos a poder ganar lo que es el espacio... ¿Cómo queremos que sea el país? Por ejemplo, ahora estamos en un Estado unitario y descentralizado, y ya no con los municipios, sino con las prefecturas que se descentralizan. Ya estamos en eso. Pero ¿a dónde apuntamos?

Alguna vez yo en las noches analizo mucho esto. Estamos apuntando lo que es la autonomía o el federalismo, ¿no? Pero nuestros hermanos en el campo no conocen qué es un estado unitario, un estado autónomo, un estado federal, un estado territorial... Y esto va a depender mucho de lo que es el 1er artículo de la Constitución Política del Estado. Luego tenemos que discutir también qué son los regímenes en la misma Constitución: lo que es el régimen agrario, régimen social, régimen económico, régimen educativo, porque ahí está todo, en todos los regímenes... el régimen municipal... cómo queremos que sea el país...

Uno de los problemas es que nuestros comunarios siempre están esperando algún financiamiento. Eso no me parece bien. Debemos ser auto-sostenibles, valorando nuestra identidad y nuestra cultura, todo aquello. Pero la gente se va acostumbrando. Eso me preocupa. ¿Cómo podemos cortar estos aspectos?

Al final, tenemos que debatir, qué tipo de Estado queremos, qué clase de gobierno, si queremos Presidente, si queremos tener diputados y senadores, hay mucha burocracia allí...”

En cuanto a la gestión de los recursos naturales, don Primo critica la gestión municipal actual en que “no hay orden”:

“...Yo he estado en todo el país y no hay un orden. En ningún municipio se están aplicando las cosas que queremos... Tampoco en otros países he visto. Creo que en el caso de Potosí están un poco más ubicados.

Aquí en el municipio de Challapata, de algunas forma se ha orientado a las autoridades... A veces yo me agarro con el marka [el alcalde], con los concejales que existen, porque tengo mucho acercamiento con ellos. Y hemos planteado: ‘¿Cómo Uds. quieren gobernar el municipio? No es nomás gobernar sino, hay que hacer planes, una agenda de trabajo. Si no hacemos estas cosas, pues no vamos a poder sacar nada’.

Hay mucho trabajo que hacer... Sobre todo lo que falta son las informaciones a los hermanos, porque sabemos muy bien que no hay medio de comunicación que salen, y cuando salen, son del otro lado, ¿no? Son de aquellos empresarios, de aquellos ricos que dan las informaciones tergiversando y nos hacen creer que es verdad...”

Si bien el discurso de CIOEC en lo general es consensual, buscando un mejor futuro económico y productivo para sus afiliados, sin embargo se oye también algunas diferencias de opinión acerca de la economía social y solidaria, sobre todo en torno a su peso relativo en los cambios políticos incipientes, y en el sentido de su papel en este marco coyuntural.

Estas diferencias de opinión se centran en la escala de estos esfuerzos solidarios, es decir ¿hasta qué punto se puede generar una economía social y solidaria y todavía ser una alternativa viable al patrón económico capitalista dominante? El peligro es limitar esta economía social y solidaria sólo a un entrelazado de formas de producción y comercialización más bien “interculturales”, en que se articularán los esfuerzos solidarios con las formas

económicas dominantes, pero siempre en el margen de ellas. Esta propuesta, que parece tomar por sentado el retiro del Estado de la actividad económica, lleva en sí el peligro de reproducir formas económicas subordinadas y así facilitar la reproducción de las exclusiones anteriores. Por lo menos, habría que insistir no sólo en el reconocimiento de los diferentes sistemas económicos, sino también en las formas de redistribución de los recursos a todos los niveles, esto es “reconocimiento y redistribución” (ver también Santos 2002).

En esta materia, los pequeños productores (mujeres y hombres) han tenido muy poca oportunidad de insertarse en las últimas décadas a los mecanismos rígidos que el mercado internacional exige, Y si bien, como demuestra Platt, Challapata ha jugado un papel clave en la economía regional hasta el siglo XIX, sin embargo no existe actualmente en Bolivia una cultura de exportación.

Además, a medida que van conformándose en Bolivia los mercados regionales (CAN, MERCOSUR, ALCA, ATPEA, etc.), el deterioro de la agricultura de pequeña escala tiende a acentuarse de manera creciente. La Organización Mundial de Comercio configura un escenario en el que difícilmente se pueden encontrar fórmulas viables y sostenibles para el sector agropecuario boliviano de pequeña escala. Sin embargo, muchos creen posible estimular la producción para formas de producción, transformación, encadenamiento del valor y posicionamiento en determinado segmento de mercado.

O ¿se está hablando al final de remodelar el Estado según el “sistema comunal” como una alternativa al sistema económico dominante y a una escala mucho mayor? Eso implicaría una construcción social y colectiva de vasto alcance. En este segundo sentido, el trabajo *sí* podría ser la política.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Resumimos ahora las conclusiones del estudio antes de destacar algunas recomendaciones para RIMISP a la luz de ellas.

Las hipótesis de trabajo en los dos estudios

Proponemos, como una hipótesis general del trabajo, que existe una relación cercana entre la competencia por los recursos naturales y las políticas desarrolladas para controlar este acceso, a todos los niveles. Es así que la presión competitiva por los recursos naturales no renovables a nivel mundial (en esta coyuntura, los hidrocarburos) incide en las políticas de los poderes mundiales de controlar el acceso a estos recursos y de definir las identidades de los grupos que tienen o no tienen un acceso privilegiado a ellos.

Sostenemos que esta lucha mundial por el control de los recursos naturales (sobre todo los hidrocarburos) incide también en las políticas estatales, en países como Bolivia, en que se intentan replicar a nivel nacional las políticas preferenciales globales. Las elites nacionales también intentan garantizar sus intereses al estructurar la relación entre territorios, recursos e identidades (por ejemplo mediante la Ley de Participación Popular, la Ley INRA, la Ley de Capitalización, etc.).

En la coyuntura política actual en Bolivia, este proceso ha comenzado a operar también a nivel regional, donde por ejemplo en la votación directa de prefectos con vista hacia las autonomías departamentales, los “viejos líderes ya desplazados de la política nacional busca conseguir gobiernos regionales, que sean gobiernos ricos en Estados pobres e influyan desde allí en la política nacional. Se trata de un riesgo importante que va contra la renovación política, más aún en sistemas de gobernación prefectural poco transparentes, que pueden permitir manejos discrecionales de los recursos” (Prats, 2005).

Diríamos que la presión competitiva por recursos a nivel local también ha dado a luz históricamente a la conformación de identidades específicas y de los discursos identitarios. En el caso del movimiento indígena, la construcción de las identidades étnicas en las últimas décadas ha sido en parte contestaria al status quo, y en parte el resultado de procesos ocurriendo a niveles mayores, por ejemplo en las políticas tanto nacionales como internacionales (la ratificación del Convenio 169 de la OIT, la promulgación de Ley de Participación Popular, INRA, etc.).

En el caso de los movimientos sociales e identitarios en Bolivia actualmente, proponemos que sus identidades se construyen desde debajo de manera contestaria y también desde arriba, en el

marco estatal o internacional. Por ejemplo, en la región de Challapata, la demarcación de propiedad por el Estado (sobre todo mediante la Ley de Participación Popular y la Ley INRA) ha acelerado este proceso de conformación de los despliegues identitarios, y su acompañamiento por acciones étnicas cada vez de una escala mayor (de los movimientos sociales en Bolivia en el período 2000-2005).

En esta nueva configuración de pugnas por los recursos nacionales y regionales, planteamos que el Estado, como intermediario fiscal, contribuye a la formación de estas identidades en función de los objetivos administrativos relacionados con el control del gran capital financiero (sobre todo mediante las vías escogidas para la descentralización). Por ejemplo, sólo en los últimos meses, la influencia del Estado en la vida político-económica regional (por ejemplo en sus propuestas de autonomías departamentales, votación directa de prefectos, etc.), ha ido acentuando las retóricas identitarias de las décadas atrás, en este caso entre “collas” y “cambas”.

En el mismo marco estatal, la burocracia y las leyes estatales respaldan este proceso, al fijar y endurecer estas identidades. Por ejemplo, en el período post D.S. 21060, se nota la emergencia masiva del movimiento indígena y la identidad indígena en la política nacional en vez de la política clasista anterior, lo que operaba en base a las identidades más bien laborales.

Sin embargo, otro eje central de la geopolítica mundial es el que gira alrededor de la Guerra contra las Drogas y su complemento, la Guerra contra el Terrorismo. Aunque este último ha tomado un perfil más alzado después de septiembre de 2001, los dos han estado activos y entrelazados en los Andes desde tiempo atrás, más notoriamente en el caso de Colombia. Si bien los muchos intentos oficialistas de identificar a una “narcoguerrilla” dentro del movimiento cocalero en Bolivia han fracasado, la militarización del Chapare y los amagos de hacer lo mismo en los Yungas evidencian la relación entre la represión del narcotráfico y dispositivos de seguridad nacional.

Frente a este panorama, los discursos que defienden el consumo de la hoja de coca, y el derecho de cultivar y comerciarla, como patrimonio cultural ancestral de los Andes, han sido descartados por los proponentes de estas Guerras como una mera pantalla para intereses delincuenciales y subversivos. Esto es uno de los motivos principales para el poco alcance de la retórica identitaria en los Yungas, no obstante su indudable auge a nivel nacional. En su lugar, se ha optado por líneas de acción y discurso en el marco del ‘libre mercado’ favorecido por la política neoliberal, en cierto sentido volcando las armas del enemigo en contra de sí mismo, a la vez que estas líneas expresan una identidad y una postura de clase que corresponden a la política clásica de izquierda anterior al surgimiento de los movimientos identitarios. Hay propuestas incipientes por parte de algunos dirigentes de intentar procurar (a través de la Asamblea Constituyente) que la coca sea declarada un “recurso natural”, que podría reubicar el movimiento cocalero hacia el campo político arriba descrito, donde lo identitario tendrá mayor cabida; pero estas propuestas están aún difusas, y es difícil pensar que la política internacional sobre narcotráfico y terrorismo va cambiar dentro de un futuro próximo.

Los nexos entre los movimientos sociales e identitarios y las economías regionales

Por tanto, percibimos un nexo vital entre las identidades de los movimientos sociales y las economías regionales, donde se busca controlar la distribución de los ingresos y ascender la cadena comercial. Es decir, las identidades regionales (sean éstas de los movimientos sociales, movimientos campesinos o indígenas) también se construyen en torno al contexto económico mayor a los diferentes niveles (local, regional, nacional, internacional).

En este contexto, podría ser que el movimiento indígena representa los intereses del nivel menor de este escalón de intereses económicos, en tanto que el movimiento campesino representa un nivel superior, ya con mayores nexos al mercado. Notamos que, a diferencia de Challapata con su movimiento indígena fuerte, el vigor del movimiento campesino en los Yungas, en vez de convertirse en o aliarse con el movimiento indígena, se debe al mayor grado de mercantilización de las economías regionales en que sus miembros participan como actores sociales.

En los Yungas, la integración mercantil de la economía regional data desde hace siglos. Las políticas de libre mercado que tanto daño hicieron a las economías campesinas del sur de Oruro y el Norte de Potosí en el siglo XIX, más bien beneficiaron los Yungas como conjunto: no había otras fuentes de coca en el exterior que pudieran sustituir a su producción en el mercado interno, y el auge minero incrementó la demanda de coca; sólo que los productores campesinos quedaron encerrados en esa posición, mientras otros grupos sociales controlaban toda la cadena de comercialización. Pero el boyante mercado de la coca daba, y da, un acceso relativamente fácil al capital financiero (monetario) incluso para los que se dedican exclusivamente a la producción. Gran parte de las acciones del movimiento campesino en Yungas, durante varias décadas, se han dirigido a ir copando los eslabones sucesivos de la cadena comercial, en una estrategia de ascenso social y económico.

El sistema productivo local, basado en cultivos perennes (coca, luego café y cítricos) da lugar a una pauta de tenencia de la tierra que es parcelaria, y una gestión individual-familiar de la producción, sin intervención ni dirección por parte de las autoridades comunales. Este sistema pudo adaptarse fácilmente a los títulos individuales, tanto en la “primera Reforma Agraria” (segunda mitad del siglo XIX) como en la “segunda” de 1953. Por tanto, otro reclamo central del movimiento indígena, el reconocimiento de formas de posesión y tenencia de tierras que no sean las individuales y parcelarias, no encuentra eco en los Yungas. Hay muy pocos estudios que indagaran seriamente sobre tenencia de tierra y género, pero hay indicios que la tenencia parcelaria favorece más a las mujeres que la tenencia colectiva (Arnold y Spedding 2005:83-4), aunque lo “políticamente correcto” actualmente sataniza la tenencia parcelaria y ensalza la tenencia colectiva como por ejemplo las TCOs (ver infra). Es cierto que la herencia y posesión de tierra por parte de las mujeres en Yungas les da mayor autonomía frente a los varones.

En cambio, el movimiento indígena en Challapata se construye en torno a la falta de acceso a recursos de capital financiero, su producción limitada y el bajo nivel de mercantilización que ellos manejan, centrada mayormente en la venta de materia prima, para así buscar mayores recursos financieros por esta vía. Para poder ascender las cadenas económicas, ellos buscaban más bien un mayor acceso al capital político. En este sentido, ellos buscaban acceso en la

última década a cargos políticos a varios niveles. Primero, en los distritos municipales indígenas (vía la Ley de Participación Popular), ellos entraron como sub-alcaldes, conjuntamente con su equipo de asesores y técnicos. Como próximo paso, buscaban convertir los DMI en Tierras Comunitarias de Origen o TCO (vía la ley INRA), donde ellos podrían manejar sus propios recursos.⁴¹ Luego, vía las elecciones nacionales en 2002, buscaban acceso a los cargos en los mismos partidos políticos indigenistas, por ejemplo como parte de la oposición actual a nivel gubernamental en el partido político MAS (donde don Rosendo Copa, de Qaqachaka, es diputado). Y finalmente, en las elecciones municipales de 2004, ellos buscaban acceso a todos los cargos municipales (alcalde, concejales).

En todos estos sitios de poder, ellos tienden a manejar un discurso político centrado en la “autonomía de gestión” sobre los recursos naturales (citando a menudo al Convenio 169 de la OIT). Sin embargo, en la práctica, los recursos financieros de la coparticipación tributaria y de HIPC II, etc. todavía tienden a ser distribuidos dentro de los mismos partidos políticos, y no en una mayor distribución en las áreas rurales, por ejemplo para la producción.

En un sentido comparado entre las dos regiones del estudio, percibimos formas distintas de apropiación de las oportunidades del mercado, ligadas a las prácticas culturales y también a las prácticas políticas actuales. En tanto que el mercado de la coca es rentable y de fácil acceso los campesinos en Yungas, los comunarios de Challapata toman muchos riesgos para poder tener acceso a los primeros escalones del mercado fuera de sus comunidades, por ejemplo como contrabandistas en la vida sumamente riesgosa de conseguir chutos en Chile y traerlos por tierra para vender en Challapata.

Con respecto al género, planteamos que el poder relativo de hombres o mujeres en los movimientos sociales de ambos sitios de estudio, se debe a su papel en los procesos y las etapas de la producción, los patrones generales de la mano de obra, y si ésta es pagada o no, y quién controla el acceso inmediato al mercado. Es decir, el sexo con mayor poder de negociación en cada sitio, es el que controla las etapas que dan lugar al producto en forma lista para entrar al mercado y quienes tienen control sobre los ingresos resultantes, incluso si trabajan como mano de obra impaga.

Por ejemplo, en Challapata las mujeres controlan el pastoreo y casi la totalidad de la mano de obra en la confección de los textiles y artesanías en general. Pero ellas no controlan actualmente la venta de los textiles en el mercado fuera de la comunidad. Además, habría que analizar todavía las consecuencias en las relaciones de poder entre ambos sexos en los patrones de mano de obra en general. Por ejemplo, la mano de obra en el pastoreo, lo que proveen las mujeres, es permanente e inflexible, en tanto que la mano de obra en la agricultura es más flexible y estacional, lo que permite a los hombres viajar lejos fuera del ayllu por meses íntegros.

⁴¹ Aunque habrá que notar que, en la realidad, las TCO son sólo el viejo título en pro indiviso (una herencia colonial, con origen europeo medieval) bajo un nombre nuevo, y no da mayores derechos que los títulos existentes. La idea de que con una TCO se conseguiría todos los derechos del ‘territorio’ ha sido difundido por algunos activistas del movimiento indígena pero hasta ahora no se ha implementado.

A diferencia, en Yungas, los hombres controlan la plantación de la coca y la mayor parte de la mantención de las plantaciones, pero son las mujeres quienes controlan la cosecha, que es lo que permite tener un producto para vender. Ellas deciden sobre la venta de la producción doméstica, y aunque puede ser el hombre que actualmente realiza la venta, el dinero recibido es manejado por la mujer. En adición, la cosecha es la etapa productiva que más mano de obra exige. No obstante, tradicionalmente, y hasta fines de los años 1990, el 'jornal de mujer' (en la cosecha), en dinero, era la mitad del 'jornal de hombre' (en desyerbe y otras actividades pesadas). Pero en años recientes, los incrementos en la producción de coca, asociados con nuevas técnicas (agroquímicos, riego con politubos) han aumentado la demanda de cosechadoras y el jornal de mujer ha subido, hasta que, en casos, ya iguala el jornal de hombre.

Esto da mayor independencia económica a las mujeres, y el reclutamiento de cosechadoras a lo largo de la región, con transporte motorizado a diario entre comunidades separadas por viajes de hasta una hora en vehículo, seguido por el trabajo conjunto en grupos de decenas de personas, amplía sus horizontes de interacción social. Los hombres gozan de espacios de interacción como la actividad sindical, donde ellos fungen como representantes natos de sus unidades domésticas y la participación de las mujeres es aún reducida, pero su trabajo agrícola es generalmente solitario y no da acceso a la circulación de información que ocurre entre las mujeres en la cosecha.

En cuanto a la construcción de las elites en la región, pasadas y presentes, evidentemente el poder de las viejas elites regionales se ha construido en torno a su acceso a los recursos naturales y los ingresos de la producción y comercialización regional. Se reproduce este poder mediante su habilidad de incidir en las leyes que controlan el acceso a estos recursos naturales (Ley de Capitalización, Ley INRA, Ley de Aguas, Ley del Medio Ambiente) y también en su capacidad de manejar el acceso político a los cargos en los municipios para hacer decisiones sobre estos recursos en su favor. En el caso de Challapata, las elites tradicionales eran las familias de prestigio (los Ceborga, Miranda, Alconce, Salvatierra e Itamiri) que controlaban la mayoría de las tierras y ganado en la región, y que han sido elegidos como los alcaldes y concejales en la alcaldía de Challapata hasta diciembre de 2004, cuando entraron finalmente los representantes del MAS en estos cargos. Son hijos que manejan las ONG más poderosas en la región.

Asimismo, en el caso de los Yungas, la construcción de las elites se gira en torno de la comercialización de la coca. En el pasado, controlaban el rescate de la coca los vecinos de los pueblos, pero desde 1992 intentaba controlar la comercialización de la coca la organización ADEPCOCA (Asociación Departamental de Productores de Coca), primero con un modelo cooperativista y luego con un modelo individual-capitalista. Esta organización les ha permitido copar todas las etapas de comercialización hasta el Mercado de Villa Fátima en la ciudad de La Paz, desde donde se distribuye la coca a mayoristas de todo el país. Este logro económico tuvo una expresión política en diciembre 2004, cuando una Agrupación Ciudadana conformada por ADEPCOCA ganó las elecciones municipales en Chulumani. Mientras en Challapata se ha buscado obtener capital político con esperanzas de convertirlo luego en capital económico, en Chulumani el capital económico – y social, ya que ADEPCOCA

representa los y las productores de base – recién está siendo utilizado para acceder a capital político.

La élite decadente, compuesta de descendientes de ex hacendados, y la élite establecida de familias de vecinos de pueblo, han sido retadas y en gran parte desplazadas de la política local por la élite emergente de las comunidades. Ya en gestiones municipales anteriores, hombres y mujeres de origen campesino accedían al consejo municipal, y alguno de ellos (un varón) llegó a ser Alcalde. No cabe duda que la representación femenina ha sido promovida por acciones estatales, la Ley de Cuotas y luego la Ley de Agrupaciones Ciudadanas, que impusieron cierta participación mínima (primero 30%, luego 50%) de mujeres en las listas de candidatas. Gracias a estas leyes, una mujer (vecina del pueblo) también llegó a ser Alcaldesa durante 2003-4, y en 2004 una candidata comunaria de ADEPCOCA se presentó con un discurso abiertamente feminista sobre el derecho de las mujeres a la representación política. No obstante, esta representación aún no ha dado lugar a una perspectiva de género como tal que se expresa en las políticas implementadas en el municipio.

Más generalmente, los y las candidatos/as de ADEPCOCA han sido elegidos como representantes de sus bases, no como figuras carismáticas y menos “big-men”: se votó por la sigla, no por ellos como individuos (sólo uno es un dirigente de reconocida trayectoria, y no fue candidato a Alcalde). Hay una especie de prejuicio anti caudillista en el movimiento campesino yungueño, reflejado en los constantes desconocimientos y cambios de dirigentes, que también expresa la capacidad de tomar decisiones independientes por parte de los y las bases (ver también Huanca 2001). Los recursos disponibles por parte de un munícipe no son suficientes como para reclutar un grupo de clientes políticos, dado la relativa facilidad de acceder a dinero dentro de la economía regional en general. Tampoco lo ha podido hacer el diputado para la circunscripción, el ex dirigente cocalero Dionisio Núñez.

Esto da lugar a una pauta de inestabilidad dirigencial, complicada por las rivalidades faccionales y alianzas cambiantes entre las seis federaciones cocaleras de las provincias de Nor y Sud Yungas e Inquisivi. A veces estas divisiones son una fuente de debilidad, y los mismos yungueños las critican como tal, pero también dificultan el manipuleo y utilización de la capacidad de movilización del movimiento a favor de los intereses personales y políticos de claques de dirigentes o partidos políticos. No obstante, los intereses comunes de clase, como cocaleros, y el nivel de concientización de las bases, permiten que el movimiento actúe con unidad y fuerza en las ocasiones cuando hay una percepción y acuerdo general que es necesario hacerlo.

A diferencia, las nuevas elites étnicas locales en la región de Challapata parecen integrar su discursividad legal a su accionar socio-político, centrado en el movimiento indígena, a modo de ‘big-men’ (por ejemplo el diputado don Rosendo Copa o el aspirante a alcalde, don Mario Caqui). Esto se traduce en una distribución de fuentes de ingreso crecientes entre clientes con afinidades religiosas (a menudo son evangélicos), políticas y de parentesco. Es decir hay un aspecto pre-moderno de las relaciones de poder que parece minar los trayectos convencionales hacia la modernidad.

En la región de Challapata, se expande el alcance de estas estrategias de ascender al poder vía la radicalización selectiva y coyuntural de los discursos étnicos en el marco de la ley (sobre todo con referencia al Convenio 169 de la OIT), como una forma de negociar una mayor cuota de control sobre los diversos recursos y medios de producción locales. Mediante una política clientelista y además redes clientelistas, estos ‘big-men’ colocan a su gente en el municipio, en el Estado, etc., de tal manera que esta nueva clase etno-política gradualmente asciende los escalones de poder territorial, aunque desisten todavía de hacer reclamos de un orden patrimonial. Además, estas fuerzas políticas en ascenso, por ejemplo del partido MAS, buscan cualquier oportunidad para consolidar un feudo de ‘voto campesinado’ garantizado o el uso de un capital simbólico indigenista apropiado (por ejemplo el uso de los guerreros de Qaqachaka) para manejar un conflicto entre clases sociales y entre etnias en la región.

En el marco de esta política clientelista, las demandas territoriales mayores, por ejemplo de los PIO, son todavía limitadas, y sirven más como un despliegue retórico para concentrar su propio capital simbólico, que como parte de una acción concertada, que todavía se puede perder en la coyuntura actual. En este sentido, se busca constantemente maneras de reforzar el capital político y simbólico disponible antes de entrar en estas negociaciones mayores. Es decir, existen simultáneamente “redes de lealtad” a los procesos de poder ya en marcha, y “redes de poder” que buscan ascender al poder.

En el primero caso, se puede mencionar a los seguidores del alcalde Ayala actual en Challapata, joven profesional de MAS, pero todavía con nexos clientelares con las elites anteriores de la región. En el segundo caso, se puede mencionar a los seguidores del aspirante a alcalde Caqui en Challapata, joven campesino y actual concejal de MAS, respaldado por un nuevo marco neocorporativo del poder ascendiente, desde su propio ayllu y las autoridades originarias regionales, y también por su partido MAS y su contacto cercano con el diputado Copa. Esta red de poder incipiente, ha aprovechado del status del capital simbólico y cultural de los guerreros de Qaqachaka, tanto para respaldar la candidatura de Caqui en la alcaldía, como en los eventos nacionales del gran levantamiento indígena en la plaza de Sucre en junio de 2005. Esto es algo parecido a lo que Pablo Ospina observa actualmente entre las políticas indigenistas en la comunidad de Cotacachi en Ecuador (Ospina 2005).

En ambos casos, la ventaja coyuntural de MAS en la región de Challapata, encima de cualquier otro partido, es la acumulación histórica no sólo del capital simbólico de la lucha de clases, en que se combinan las aspiraciones de los mineros, campesinos e indígenas de la zona, sino también la conformación hace una década de su instrumento político, la conformación del mismo partido político MAS, en una separación de fuerzas con orientación socialista de un marco falangista anterior. En este marco política amplio, es posible integrar al instrumento político de MAS no sólo los discursos indigenistas y socialistas de la región sino también las ideas en boga de intelectuales a nivel mundial, por ejemplo las ideas del pensador medieval Althusius.

En el polo más conservativo de este surgimiento regional de MAS, ubicamos los discursos del concejal Mario Caqui, que todavía buscan expandir en la región el alcance de la vieja intervención subsidiaria de la ayuda internacional en proyectos convencionales de desarrollo. Como dice él: “Vamos a invitar a más embajadores al municipio de Challapata que Uds. han

visto hasta ahora, y vamos a tener proyectos de desarrollo a todos los lados”. Todavía no es claro dónde las conejales de MAS, por ejemplo doña Gregoria López Barcaya, se ubican en estos discursos políticos, pero parece que ellas todavía apoyan al viejo modelo subsidiario.

En el otro polo más vanguardista, ubicamos los discursos de don Primo Nina, presidente regional de CIOEC, o de Juan Maraza, sub-prefecto de la provincia Abaroa. Ambos apoyan a la expansión del alcance de la economía social y solidaria, las prácticas económicas del ayllu, el comercio justo y las redes de asociación de productores, en una nueva propuesta económica respaldada por MAS. El problema es que no se sabe todavía a dónde se apunta estas posibilidades económicas en términos nacionales o internacionales.

Las negociaciones regionales para el poder

En este contexto, las negociaciones actuales para el poder, por ejemplo en el mercado de tierras, demuestran todavía la adaptabilidad económica de los diversos grupos identitarios en vez de una lucha concertada por tomar el poder económico.

Aquí nos parece probable que, en Los Yungas, los ingresos de la coca son mucho mayores que los ingresos acumulados vía la Ley de Participación Popular (y el HIPC II), y por tanto un modelo político-gestional centrado en el ‘big-man’ simplemente no funciona; más bien los campesinos desarrollan sus comunidades con sus propios ingresos, y ellos tampoco necesitan el apoyo de las ONG. Hasta cierto punto, esta elección ha sido por necesidad más que por el rechazo virtuoso de las ofertas de subsidios, porque la gran mayoría de tales ofertas en los Yungas vienen vinculadas con la sustitución o erradicación de los cultivos de coca, a la vez que el ‘desarrollo alternativo’ que debería reemplazar a la coca, no ofrece posibilidades económicas reales.

Una excepción es el caso de la ONG Qhana en Irupana, que supo desvincular su oferta de la erradicación de coca, y logró establecer contactos internacionales para la exportación de café biológico. A través de la Federación de Irupana, los y las cafetaleros iban capacitándose hasta que, en 2003, pudieron dispensar del asesoramiento de Qhana. A la vez, esta experiencia se ha truncado por el colapso del mercado internacional del café, que obligó a detener el programa con los productores biológicos existentes porque no había posibilidades de mercado para nuevos integrantes.

En la práctica, para aprovechar esta coyuntura de cambios políticos vía los movimientos sociales y el movimiento indígena, es todavía necesario articular los discursos identitarios y contestatarios sobre la gestión propia de los recursos naturales en sus territorios, con reflexiones mucho mayores sobre la gestión territorial y el uso económico de las materias primas propias, y además la distribución equitativa de los ingresos de estos recursos, tomando en cuenta al manejo tradicional de estos recursos. Es decir, es necesario articular teóricamente los discursos sobre los recursos naturales con aquéllos sobre la gestión territorial y la producción. Si bien los movimientos sociales manejan los discursos sobre el territorio en términos de una “construcción social”, las maneras más tradicionales de manejar la gestión territorial incluían formas de medir la capacidad de suelos (el agua, la tierra). Por ejemplo se calculaba la capacidad de suelos por su color y temperatura, y se medía la dinámica de los rendimientos, al anotar y comparar la cantidad de producción lograda por el saliente y,

después de su período gestión, por el nuevo entrante. En el período pre-1994, todavía se recurrían a técnicas de anotar estas cantidades con hebras o piedras, como hacían los antepasados hace siglos.

En este contexto, incluso los jóvenes comunarios de los ayllus son muy conscientes del problema del desgaste de los suelos en la región de Challapata, relacionado con la expansión demográfica del último siglo, lo que ha generado procesos de subdivisión de tierras hasta llegar en la actualidad al surcofundio. Esta situación, en términos biológicos y ecológicos, implica un deterioro del territorio ya que con la parcelación cada vez mayor de los suelos, el espacio físico se reduce, y como consecuencia se realizaron cultivos cada vez más intensivos en espacios cada vez más pequeños. En cuanto al ganado, la situación es muy similar ya que si se mantienen muchos animales en un espacio restringido, el suelo se desgasta rápidamente perdiendo su capacidad de carga o la capacidad que tiene el suelo de mantener a una determinada población sin perder sus propiedades.

Además, estos efectos se ha multiplicado aún más en la región de Challapata cuando se mantienen especies introducidas (ganado bovino y ovino). En términos de manejo sostenible, esta subdivisión constante de tierras, en parte por presiones demográficas, es negativa para un adecuado uso del suelo ya que, al no existir la rotación adecuada de cultivos que permite que el suelo se regenere, los suelos se desgastan rápidamente perdiendo sus propiedades físico-químicas y biológicas.

Conscientes de estos problemas, los miembros del movimiento indígena en Challapata buscan patrones más solidarios de producción. Su objetivo, aunque ellos no lo expresan así, es poder desarrollar planes de manejo de suelos que tomen en cuenta todos los factores bióticos y abióticos que determinan la aptitud de uso de suelo (agrícola y agropecuaria), lo que permitiría además realizar a mediano plazo una separación entre los suelos más y menos aptos, con el objetivo de lograr una producción sostenible en el tiempo de fauna (camélidos) o de flora (papa, haba y otros).

En los Yungas, el cultivo de la coca no tiene los mismos efectos dañinos al suelo (aunque falta conocer los efectos de las nuevas técnicas), siempre que se mantiene una rotación prolongada, donde de cocal se pasa a huerta y después de varias décadas, se vuelve a poner coca (el ciclo total duraría setenta años o más). Los suelos degeneran cuando se vuelve a plantar coca inmediatamente después de vencerse un cocal existente (digamos, de unos treinta años de edad), pero generalmente no es necesario hacerlo puesto que los procesos constantes de movilización social (dejar de ser campesino) o de poder colonizar otras partes, tienen las consecuencias de disminuir las poblaciones locales, a pesar del aumento demográfico natural. Entonces, hasta ahora se puede seguir con el ciclo de rotación larga. Por tanto, los movimientos sociales en Yungas tienen mayores intereses en los procesos de comercialización que en los procesos productivos.

También es relevante la total ausencia de una tradición local de participación de las autoridades comunales en la producción, que posiblemente puede llegar a constituir un problema en el contexto de la instalación irrestricta de pequeños sistemas de riego

independientes y sin algún tipo de coordinación entre ellos, como hemos visto con referencia a los sistemas independientes de aguas potables en Cuchumpaya.

Hacia una gestión propia

Es importante subrayar también que, de acuerdo a las situaciones históricas, sociales y culturales específicas que encontramos en ambos estudios, cada unidad sociocultural ha podido desarrollar su propio “capital social” para enfrentar un abanico de factores.

Aquí se entiende como “capital social” a las redes sociales y a las normas y reglas que las comunidades establecen para desarrollar sus propias formas de vida y gestión en el acceso a los recursos y al territorio, además de desarrollar sus prácticas productivas y sus alianzas entre familias y ayllus, entre otros aspectos. Este significado de capital social es lejos de su uso en los proyectos convencionales de desarrollo en las comunidades rurales como un conjunto de factores organizativos que se habría que generar para poder lograr el indicado cambio hacia una economía de acumulación más vinculada con el mercado (Pacheco 2002a y b).

Como confirma Pacheco (2000b), en este marco, la aplicación de una serie de disposiciones legales entendidas como una forma de conquista de los pueblos indígenas y originarios (e incluso de las comunidades rurales campesinas), a menudo tiene efectos negativos sobre los frágiles equilibrios y relaciones construidas en la vida cotidiana por los propios pueblos y comunidades.

Una política alternativa sería comenzar con las prácticas de la gestión propia y con el capital social ya acumulado a través de los siglos, especialmente en los escenarios ecológicos y económicos altamente vulnerables, a la vez que se asegure que la aplicación de nuevas técnicas o metodologías de producción potencie el capital social existente para generar un desarrollo económico local sostenible. Como el capital social constituye uno de los más importantes capitales en las sociedades andinas, es necesario que las políticas locales, municipales y regionales basen su accionar en este capital.

Recomendaciones para RIMISP en un marco académico:

1. Al realizar el presente estudios de sistematización, se da cuenta de la carencia de estudios en general sobre la gestión en un marco agropastoril comparado. Si bien se ha examinado este tema en forma global y desde diferentes perspectivas (indigenista, tecnocrática) por décadas, las preocupaciones actuales por el desarrollo sostenible en un marco de atención al medio ambiente exigen nuevas preguntas, y otro lenguaje del estudio. Entonces, una prioridad de RIMISP debería ser ofrecer las posibilidades investigativas sobre este tema.
2. Asimismo existen pocos estudios sobre la relación entre género y gestión, especialmente en el marco de los movimientos sociales e identitarios, lo que habría que ir llenando con nuevos estudios de caso. El lenguaje simbólico en el textil, manejado por las mujeres, que expresa visualmente estos patrones de gestión, es de interés particular.
3. Por otra parte, es difícil manejar con confianza los datos nacionales sobre las economías campesinas, especialmente en regiones como Challapata, que se caracteriza como “economías de subsistencia” o “de riesgo” cuando, a pesar de los factores de baja productividad y limitaciones tecnológicas, las cifras disponibles demuestran que se ha subestimado (sistemáticamente y por décadas) la actual participación económica de este

sector en los mercados internos de productos agropecuarios e incluso en mercados “informales” externos (Jiménez 1999, 2000). En este sentido, es urgente llevar a cabo algunos estudios de caso, con mucha más profundidad que nuestra sistematización actual, que realmente analizan este problema.

4. En el mismo contexto, se requiere más estudios sobre la producción agropastoril regional, que realmente intentan medir con precisión las cantidades de rendimiento obtenidas, tanto con referencia a una dimensión histórica y diacrónica, como en la actualidad, y tomando en cuenta diferentes variables: técnicas y formas de trabajo, formas de sembrar, maneras de cosechar y almacenar, etc. Es particularmente importante tomar en consideración la mano de obra: la cantidad de jornales invertidas en cada etapa productiva, y la composición de esta mano de obra por edad y género, ya que el abandono de formas productivas y cultivos muchas veces se debe a la falta de ciertas categorías de mano de obra en consecuencia de los cambios sociales producidos por la migración y la escolaridad.
5. También se carece de investigaciones en profundidad sobre las formas de trabajo, especialmente las formas tradicionales como *ayni*, *mink'a*, *chuqu*, *yanapaku*, etc. en el contexto mayor de organizaciones socio-políticas dirigidas a la gestión agrícola y territorial.
6. Si bien se ha comenzado a realizar estudios en la región andina sobre los efectos socio-culturales de los cambios climáticos en la agricultura, como en los ayllus de Challapata, este es otro tema investigativo de prioridad.
7. También es necesario profundizar algunos estudios de caso sobre la economía social y solidaria, para saber sus posibilidades y consecuencias en el marco de la globalización. Se requiere de estudios empíricos sobre estas alternativas que van más allá que la retórica idealista y no se dejan llevar por prejuicios como que el trueque, por el mero hecho de tratar de bienes y no de dinero, es por sí más “solidario” (los participantes no están buscando satisfacer sus intereses, sino colaborar con sus contrapartes de intercambio) que la compraventa.
8. A un nivel más popular, el interés en el tema del medio ambiente, en general, y los residuos tóxicos en particular, de parte de los participantes en los talleres en Challapata, demuestra la ausencia de estos temas en la educación ciudadana boliviana. En este contexto, la producción de algunos materiales audiovisuales auspiciado por RIMISP, bien conceptualizados pero fáciles de entender, podría ayudar a llenar este vacío, a la vez que informe y oriente a los participantes en los movimientos sociales e identitarios de cómo ir mejorando sus demandas y propuestas en relación con el tema.
9. A nivel municipal, es urgente también desarrollar una plataforma de gestión medio ambiental que podría superar los vacíos actuales de comunicación en esta materia a los diferentes niveles del sistema político-administrativo.

Recomendaciones para la política municipal en temas de género

Ante el presente análisis y diagnóstico, se puede identificar también una serie de recomendaciones de política municipal sobre género y desarrollo sostenible. Respaldamos en general las recomendaciones sobre mujer y género que salieron del Diálogo Nacional Bolivia Productiva (Monero 2005). Aparte de ellas, agregamos las siguientes sugerencias:

En cuanto a las cuestiones de género, gestión y medio ambiente

Puesto que, en general, las mujeres de las áreas rurales no tienen conocimiento sobre la legislación pertinente en los temas de medio ambiente, es necesario desarrollar programas de información pública (videos, folletos, foros) sobre estos temas.

Además, se debe fomentar la capacitación de las mujeres rurales en varios rubros, como el manejo técnico de la agropecuaria y zootecnia, además de los aspectos comerciales y administrativos para desarrollar programas de gestión con mejor alcance e impacto.

Es necesario en general expandir el acceso público a la información pertinente sobre la Ley del Medio Ambiente y las obligaciones de los municipios en su reglamentación e implementación.

En cuanto a las cuestiones de género y producción:

Demostramos algunos problemas estructurales en la interpretación actual de la Ley de Participación Popular, en un marco productivo, los que habría que superar. Uno de ellos es impulsar a los comités de vigilancia de tener un papel más proactivo en los asuntos gestionales en la región, en un contexto productivo, y asimismo las OTB.

Falta información en ciertos campos productivos, por ejemplo sobre la producción intensiva y sostenible, y la etnoveterinaria, que se podría superar vía instituciones como PIEB.

Debido al atraso de los municipios como Challapata en los temas de producción y productividad, es también necesario apoyar directamente a la capacidad productiva de las asociaciones de productores/as existentes y las MyPES con énfasis en aquellas lideradas por mujeres. A la vez, habría que promover el acceso de las mujeres rurales a recursos productivos, crédito, titularidad y saneamiento de tierras. Entre los temas que habría que tratar en el contenido para cursos de capacitación productiva dirigidos también a cuestiones de género, se debe incluir la valoración de la producción y creación propia para que gocen de precios justos, y la promoción y participación de las mujeres y hombres en las ferias y exposiciones a nivel local, nacional e internacional.

Otro aspecto del mismo problema es la necesidad de promover una participación equitativa entre mujeres y hombres para la implementación y formulación de programas del municipio, orientados a mejorar la calidad de vida. Estos deben incluir capacitación en la preparación de las Programaciones de Operaciones Anuales (POA) y los Planes de Desarrollo Municipal (PDM). Y se debe incluir el ingreso de las mujeres productoras y empresarias a la cadena productiva a nivel departamental, nacional e internacional (mediante el intercambio de experiencias tecnológicas, etc.).

Una parte importante de este desempeño debería ser la consideración del capital social existente en las comunidades sobre el cual se podría construir y expandir las propuestas productivas. Para eso, se debería exigir que se plantee cualquier reformulación de las leyes de acuerdo al contexto sociocultural existente.

En el campo del género y la tecnología:

Para garantizar el pleno ejercicio de la ciudadanía de parte de las mujeres, es necesario desarrollar sistemas de información tecnológica de mercados y encadenamientos productivos, facilitando el acceso a las mujeres. Los mismos comunarios propusieron en los talleres de Challapata la conformación de un Instituto Técnico Municipal o Regional, bajo la dirección de las asociaciones de productores, para este propósito. Allí se podría conducir talleres orientados a la capacitación de NTIC de las mujeres y personas mayores.

En el mismo contexto, se debería promover programas de capacitación en rubros de comercialización y exportación específicamente para las mujeres rurales, y además promover su capacitación, formación y educación para implementar las estrategias productivas y encabezar las organizaciones económicas.

En el mismo Instituto, se podría generar programas que fomenten la recuperación de las habilidades tradicionales de las mujeres y el desarrollo de estas habilidades en el marco de los NTIC. Se podría colaborar también en la promoción de programas de acceso y permanencia de las mujeres a la educación alfabetización, capacitación técnica básica y apoyo a programas de acceso a retención escolar.

SIGLAS USADAS EN EL TEXTO

ADEPCOCA	Asociación Departamental de Productores de Coca
APSU	Artesanía Para Seguir Unidas
AQPC	Asociación Qaqachaka de Productores Camélidos
BM	Banco Mundial
BID	Banco Internacional de Desarrollo
CEDPAN	Centro de Estudios para el Desarrollo de los Pueblos Andinos
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIOECC	Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas
COB	Central Obrera Boliviana
CODEPES	Consejo de Desarrollo Productivo, Económico y Social
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qollasuyu
COR	Central Obrero Regional
CTS	Cochabamba Tracking Service
DEL	Desarrollo Económico Local
DIPAP	Designing and Implementing Poverty Alleviation Program
D.S.	Decreto Supremo
DMI	Distrito Municipal Indígena
DNBP	Diálogo Nacional Bolivia Productiva
EBR	Empresa Boliviana de Refinación
EBRP	Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza
ENDAR	Estrategia Nacional de Desarrollo Agropecuario y Rural
EPI	Estrategia Productiva Integral
EPIM	Estrategia Productiva Integral Municipal
FEJUVE	Federaciones de Juntas Vecinales
FF.AA.	Fuerzas Armadas
FAO-NP	Federación de Ayllus Originarios - Norte de Potosí
FAM	Federación de Asociaciones de Municipios
FASOR	Federación de Ayllus del Sur de Oruro
FMI	Fondo Monetario Internacional
FPS	Fondo de Producción Social
HIPC II	Highly Endebted Poor Countries, II.
IGM	Instituto Geográfico Militar
ILCA	Instituto de Lengua y Cultura Aymara
INE	Instituto Nacional de Estadística
JAKISA	Jatun Killakas Asanaqi
LOPE	Ley de Organización del Poder Ejecutivo
LPP	Ley de Participación Popular
MAIPO	Ministerio de Asuntos Indígenas y de Pueblos originarios
MAS	Movimiento al Socialismo
MIP	Movimiento Indígena Pachacuti
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionario
MNR	Movimiento Nacional Revolucionario
OEA	Organización de Estados Americanos
OECA	Organización Económica Campesina

OIT	Organización Internacional de Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de Naciones Unidas
OSC	Organismos Sectoriales Competentes
OTB	Organización Territorial de Base
PADER	Proyecto de Promoción al Desarrollo Económico Rural
PAGM	Plan de Apoyo al Gobierno Municipal
PAN	Proyecto Nacional de Atención a niños y niñas menores de 6 años.
PEA	Población Económicamente Activa
PIB	Producto Interno Bruto
PIO	Pueblos Indígenas y Originarios
PDDI	Plan de Desarrollo del Distrito Indígena
PDM	Plan de Desarrollo Municipal
PER	Plan de Empleo Rural
PES	Plan de Empleo en Servicios
PLANE	Plan Nacional de Empleo
PLUS	Plan de Uso de Suelos
PNCC	Plan Nacional de Cambios Climáticos
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
POA	Programación de Operaciones Anuales
RIMISP	Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural
RR.NN.	Recursos naturales
SEDAG	Servicio Departamental de Agricultura
SENAHMI	Servicio Nacional de Hidrología y Meteorología
SERMELEC	Servicio Municipal de Electricidad
SAMAPA	Servicio Municipal de Aguas Potables y Alcantarillados
THOA	Taller de Historia Oral Andina
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
TDRC	Transferencia Directa de Recursos a Comunidades
UCS	Unión Cívica Solidaria
UDAPIA	L'Union d'Associations pour Insertion par l'Alimentaire
UMSA	Universidad Mayor de San Andrés
UMOPAR	Unidad Móvil de Patrullaje Rural
UN	Unidad Nacional, partido político liderado por Samuel Doria Medina
UPAS	Ley de Unidades Político-Administrativas
UPEA	Universidad Pública de El Alto
USAID	US-AID
UTO	Universidad Técnica de Oruro
VAIPO	Viceministerio de Asunto Indígenas y de Pueblos Originarios

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. A. (1998) *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History of an Andean People*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Aguilar F. Martín y Ruth Vilches T. (2002) *Terrazas agrícolas. Una estrategia cultural y tecnológica de desarrollo rural andino*. La Paz: PIEB e ISALP, serie: Investigaciones regionales.
- Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.) (2003) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense A.C. y UNAM.
- Albó Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval (1983) *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. III. Cabalgando entre dos mundos*. La Paz: CIPCA.
- Apffel-Marglin, Frédérique, con PRATEC (comps.) (1998) *The spirit of regeneration. Andean culture confronting western notions of development*. Londres y Nueva York: Zed Books.
- Arnold, Denise Y. (1988) *Matrilineal practice in a patrilineal setting. Rituals and practices of kinship in an Andean ayllu*. Tesis de doctorado. London: University of London.
- (1996) “Adán y Eva y la hormiga de pantalón rojo: historia en los Andes meridionales”. Capítulo en: *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes* editado por Bernd Schmelz y N. Ross Crumrine, pp. 247-274. Bonn: BAS 26 Estudios Americanistas de Bonn, Holos.
- (1997) “Introducción”. En: D. Y. Arnold (ed.) *Gente de carne y hueso*. La Paz: ILCA y CIASE.
- (2000) “La participación de la mujer en el proceso de reivindicación de los derechos indígenas en los Andes”. Ponencia en el taller: *El ayllu y sus autoridades: perspectivas de las demandas y el proceso organizativo indígena en los Andes de Bolivia*. La Paz: Aruwiyiri.
- (en prensa) “Nuevas cartógrafas del estado boliviano en el contexto de la Asamblea Constituyente”. En: (Eds.) E. Monasterios y J. Blanche, *Raza, Colonialidad y transformación en América latina y el caribe*. La Paz: Plural.
- Arnold, Denise Y. y Alison Spedding (2005) *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz: CIDEM e ILCA.
- Arnold, Denise Y. y Víctor Villarroel (2004) *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Hacia su soberanía y legitimidad electoral*. La Paz: Corte Nacional Electoral.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita (1996) “La papa, el amor y la violencia: la crisis ecológica y las batallas rituales en el linde entre Oruro y Norte de Potosí”. En: *Madre melliza y sus crías. Antología de la papa*. La Paz: Hisbol e ILCA.
- (1998) *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales. Una poética andina de la creación*. La Paz: UMSA, Hisbol e ILCA.
- Arnold, Denise Y., Juan de Dios Yapita y otros (2000) *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA e ILCA.
- Ayala Soria, Marco Daniel (2002) *Derecho ambiental y municipio*. La Paz: Creart impresores.
- Ayavire y Velazco, Fernando, et al. 1969 [1582] “El memorial de charcas”. En: *Cantuta*, No. 4: 128-152. Lima, 1969.
- Ayllu sartañani y Isaac Ojeda (1994) “Perspectivas de descentralización en la Provincia Carangas”. En: (Comps.) Eduardo Pinedo y Carlos F. Toranzo Roca, *Municipio y participación*, 243-312. La Paz: PROADE e ILDIS.
- (1995) *Perspectiva de descentralización en Karankas. La visión comunitaria*. La Paz: PROADE, ILDIS. Serie: Etnias y participación 1.

- Barragán R., Rossana y Ramiro Molina R. (1987) “De los señoríos a las comunidades: el caso de Quillacas”. En: *MUSEF, Reunión Anual de Etnología*. Serie: Anales de la reunión Anual de Etnología No. 1, La Paz, Tomo I: 299-333.
- Barros, Alonso (2004) “Crónica de una etnia anunciada: nuevas perspectivas de investigación a diez años de vigencia de la Ley Indígena en San Pedro de Atacama”. En: *Revista de Estudios Atacameños* 27: 139-168. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Benoist, Alain de (1999) “The First Federalist: Johannes Althusius”. Publicado originalmente en *Krisis* 22 (March 1999): 2-34.
- Boelens, Rutgerd (2003) “Derechos de agua, gestión indígena y legislación nacional. La lucha indígena por el agua y las políticas culturales de la participación”.
www.eclac.cl/dmni/proyectos/walir/doc/walir16.pdf
- Bonilla, Heraclio (1991): 226, citado en Pérez Stucco, 1995-6. chequear.**
- Briggs, Lucy Therina (1994) *El idioma aymara. Variantes regionales y sociales*. La Paz: ILCA.
- Calla, Ricardo (2000) “Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: territorio, economía, política e identidad”. Contribución al CD de Oxfam América.
- Chuquimia, Guery (s.f.) “Del trabajo repensando la democracia desde el ayllu”. THOA. Inédito.
- CIPCA (1976) *Yungas, los “otros” aymaras*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Crabtree, John (2005) *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: PIEB y UNIR.
- Daes, Erica-Irene A. (1999) *Human Rights of Indigenous Peoples. Indigenous Peoples and their Relationship to Land*. Second progress report on the working paper prepared by Mrs. Erica-Irene A. Daes, Special rapporteur. United Nations High Commission on Human Rights. Sub-commission on prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Fifty-first session, Item 7 of the provisional agenda. E/CN.4/Sub.2/1999/18. 3 June, 1999.
- Deere Carmen Diana y Magdalena León (2000) *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Díaz-Polanco, Héctor (1996) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
- Escóbar, Arturo (2002) “Globalización, desarrollo y modernidad”. En: *Corporación region. Ed. Planeación, participación y desarrollo*. (Medellin: Corporación region 2002), pp. 9-32.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1960) “El alcalde mayor indígena en el Virreinato del Perú”. En: *Anuario de estudios americanos* 17: 183-300.
- (1981) “El reino aymara de Quillaca-Asanaque siglos XV y XVI”. En: *Revista del Museo Nacional*, Lima, Perú, tomo XLV 1981: 175-274.
- Feijoo, Cecilia (2003) “Lucha de clases”. Segunda Epoca – Número 1. El abandono de la lucha de clases por el Colectivo Situaciones. Argentina: A propósito de su libro 19 y 20. Apuntes para un Nuevo protagonismo social. En: *La Fogata Digital*, 9 de Enero de 2003.
http://www.lafogata.org/opiniones/izq_abando.htm
- Fernández, Sonia (2000) “Naciones indígenas. Análisis histórico y constitucional de los casos de Argentina y Chile”. Alertanet en derecho y sociedad Forum II/homepage
www.derechosociedad.com
- Frame, Mary (2002) “Las estructuras del tocapu incaico”. Ponencia presentado en la Conferencia Inrernacional ICA51, en Santiago de Chile, 2002.
- Garafulic, Edmundo y otros (2004) *Municipio productivo y promoción económica. Lecciones*

- aprendidas en su aplicación*. La Paz: Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, PADER y COSUDE.
- García Linera, Álvaro (2002) “Etnias, naciones y Estado – una lectura pluralista de los territorios, las ciudadanías y las democracias en Bolivia”. En: (ED.) AIPE, *Visiones y contextos para un nuevo desarrollo rural*, pp.197-218. La Paz: de Encuentro, COSUDE, DRU, Auda en acción y n(o)vib..
- (2004) “Democracia liberal vs. democracia comunitaria”. En: *Juguete rabioso*, 20 de enero de 2004, re-publicado virtualmente en Voltairenet.org: Propuesta para un debate: <http://www.voltairenet.org/article122845.html>
- García Linera, Álvaro (coord.), Marxa Chávez León y Patricia Costas Monje (2004) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Diakonia/Oxfam.
- Glave, Luís Miguel (1989) *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Godoy, Ricardo (1984) “Ecological degradation and agricultural intensification in the Andes”. En: *Human ecology*, Vol. 12, No. 4, 1984: 359-383.
- (1990) *Mining and Agriculture in Highland Bolivia: Ecology, History, and Commerce among the Jukumanis*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Gordillo, José (2000) *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Promec/Universidad de la Cordillera/Plural/CEP.
- Grillo Fernández, Eduardo (1998) “Development or decolonisation in the Andes?” En: Apffel-Marglin con PRATEC (comps): 193-243.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002 [2000]) *Imperio*. Barcelona: Paídos.
- Huanca, Bernardo (2001) *Los Yungas contra atacan. La expulsión de la Fuerza de Tarea Conjunto, junio 2001*. La Paz: Editorial Pirata.
- Hunt, Linda, Rolando Tinoco Ojanguren, Norah Schwartz y David Halperin (1999) “Balancing risks and resources: applying pesticides without using protective equipment in southern Mexico”. En: Robert Hahn con Kate W. Harris (comp.) *Anthropology in public health. Bridging differences in culture and society*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1994) *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) y PNUD (2005) *Bolivia. Atlas estadística de municipios 2005*. La Paz: Plural.
- Izko, Xavier (1992) *La doble frontera*. La Paz: Hisbol.
- Jiménez Z., Elizabeth (1999)**
- (2000) “El costo de ser indígena en Bolivia: discriminación salarial versus segregación laboral”. *Revista de la Sociedad Boliviana de Economía Política*, Vol. 1, La Paz, 2000.
- Klein, Herbert (1993) *Haciendas y ayllus. Rural society in the Bolivian Andes in the eighteenth and nineteenth centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Laserna, Roberto (2004) *La democracia en el ch'enko*. La Paz: CERES/Fundación Milenio.
- LIDEMA (Liga de Defensa del Medio Ambiente) (1990) *Evaluación ecológica del cultivo de la coca en los Yungas de La Paz: estudio de impacto ambiental*. La Paz: LIDEMA.
- Mamani Ramírez, Pablo (2005) *Geopolíticas Indígenas*. La Paz: CADES.
- Martínez Cobo, Miguel Alfonso (1999) *Human Rights of Indigenous People. Study on Treaties, Agreements and Other Constructive Arrangements between States and Indigenous Populations*. United Nations High Commission on Human Rights. Sub-commission on the Prevention of

- Discrimination and Protection of Minorities, Fifty-first session. Item 7 of the provisional agenda. E/CN.4/Sub.2/1999/20 222 June 1999.
- McLean Abaroa, Ronald (2000) "Por una Bolivia municipal intercultural y productiva". Folleto en *Presencia...* La Paz.
- Möeller Hans, Elvys Trujillo, Nelly Soria, Yovana Soria, Edgar Choque y Francisca Jacinto (2002) *Dinamitas y contaminantes: cooperativas mineras y su incidencia en la problemática ambiental*. La Paz: PIEB.
- Montero, Lourdes (2005) Análisis de los resultados del Diálogo Nacional Bolivia Productiva (Borrador). La Paz: Secretaria Técnica del Diálogo, Diálogo Bolivia Productiva.
- Navarro Gómez, Carmen (2002) "Gobernanza en el ámbito local". VII Congreso Internacional del CLAD sobre la reforma del Estado y de la Administración Pública, Lisboa, Portugal, 8-11 Oct. 2002.
- Orellana H., René (2000) 7. Municipios y territorios indígenas. En: (Ed.) José A. Martínez, *Atlas. Territorios Indígenas en Bolivia. Situación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) y Proceso de Titulación*. La Paz: Plural editores.
- Ospina, Pablo (2005) Reflexiones sobre el clientelismo. Ponencia presentado al grupo de RIMISP en el taller de Trujillo, julio de 2005.
- Pacheco Balanza, Diego (2002a) "Tierra –territorio y productividad". En: AIPE (ed.) *Visiones y contextos para un nuevo desarrollo rural*, pp. 39-113. La Paz: Ayuda en acción, COSUDE, DRU, N(o)vib, etc.
- (2002a) *Municipios, Distritos Municipales Indígenas y Tierras Comunitarias de Origen en las tierras altas de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular.
- Palacios Jiménez, María Cecilia (2005) "Compilación de normas y reglamentos sobre Medio Ambiente desde 1980 en Bolivia y diagnóstico sobre su cumplimiento ante autoridades judiciales". La Paz: CEBEM, marzo de 2005.
http://www.redesma.org/boletin/bol_2005/bol_7_5/ma-cecilia.pdf
- Palomino, Héctor (2004) "Los movimientos sociales en Argentina. Un análisis de la "economía moral" del movimiento autogestionario". En: *El Reino del revés* 28-12-204, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=9382>
- Patzi, Félix (1999) *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*. La Paz: Comuna.
- Patzi, Félix (2004) *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Centro de Estudios Alternativos.
- Pérez Stocco de Buere, Sandra Beatriz (1995) "La tenencia de la tierra en Bolivia a comienzos del período republicano (1824-1880)". En: *Revista de Historia Americana y Argentina*. Año XVII, No. 35-36, Mendoza, 1995-6: 95-119).
- Peters, B. G., (1996) *The Future of Governing: tour emerging models*. Lawrence, Kansas: Kansas University Press.
- Plan de Desarrollo Municipal (PDM), de Challapata, 2002-2007.
- Plan Distrital de Desarrollo Indígena de Qaqachaka, municipio de Challapata, provincia E. Avaroa, 1998-2002. Challapata: CEDPAN.
- Platt, Tristan (1978) "Symètries en miroir: le concept de yanantín chez les macha de Bolivia". En: *Annales E.S.C.* 33, Nos. 5-6, Paris.
- (1982) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: IEP.

- PNUD (1997) *Género y Desarrollo Sostenible*. Secretaría Nacional de Planificación. Programa capacidad 21. PNUD: La Paz.
- Prats, Joan (2005) “Bolivia tras el fracaso de la democracia pactada”. CNE Información pública No 22, 14 de Septiembre de 2005.
- Putnam, R. D., y R. Leonardi y V. Nanetti (1993) *Making Democracy Work*. Princetown: Princeton University Press.
- Quisbert, Máximo (2005) *Jóvenes autoridades. Percepciones y prácticas políticas en torno al ejercicio de los cargos en las comunidades sindicales y originarias*. La Paz, PIEB, cuadernos de resumen.
- Ranaboldo, Claudia (1993) *Mujer y gestión ambiental en Bolivia*. Secretaria nacional del Medio Ambiente. Plan de Acción Ambiental de Bolivia – PAAB; Comisión Mujer Campesina y Desarrollo – COMUCADE; Departamento de la Mujer Campesina – MACA. La Paz: EDOBOL.
- Restrepo, Dario (2004) “De la descentralización al desarrollo económico local”. Manuscrito.
- Riles Annelise (2001) *The network inside out*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Rivera, Silvia (1986) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD.
- Rivera, Silvia y equipo THOA (1992) *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- Santos, Bouventura de Sousa (2002) “Prefacio”. En: *Produzir para viver. Os caminhos da produção nao capitalista*, pp. 13-22. Río de Janeiro: Civilização brasileira.
- (2004) *Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia*. La Paz: Corte Nacional Electoral, Cuaderno de Diálogo y Deliberación 5.
- Schwartz, Burkhard (1994) *Yabaicürr- Yabaitucürr – Chiyabaiturrip. Estrategias neocoloniales de desarrollo versus territorialidad chiquitana*. La Paz: Ediciones Fondo Editorial FIA-Semilla-CEBIAE.
- (1995) Jalsurinakax jiwapjiti. Los uru-moratu entre la violencia neocolonial y la catástrofe ecológica. Oruro.
- Soux, María Luisa (1993) *La coca liberal. Producción y circulación a principios del siglo XX*. La Paz: COCAYAPU/CID.
- Spedding, Alison (2004) *Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz: PIEB.
- Spedding, Alison y Abraham Colque (2003) *Nosotros los yungueños. Nanakax yunkas tuqinkiripxtw. Testimonios de los yungueños del siglo XX*. La Paz: Mama Huaco.
- (s.f.) *Chulumani flor de clavel. Poder local en los Yungas de La Paz*. Inédito.
- Temple, Dominique (2003) *Teoría de la reciprocidad: la economía de reciprocidad*. La Paz: GTZ.
- Ticona Alejo, Esteban (2000) *Organización y liderazgo aymara, 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera/Agruco.
- UN Department of Economic and Social Affairs. División for Sustainable Development (2003). Programa 21, Capítulo 26. Reconocimiento y fortalecimiento del papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades.
- Urioste, 2000**
- Urioste Miguel y Diego Pacheco (2000) “Desde la colonia hasta la ley INRA. Identidad étnica y mercado de tierras”. *Pulso semanario, Tierras a debate*. Presencia. La Paz: septiembre 8 a septiembre 14, 200: 16.

- Valladolid Rivera, Julio (1998) "Andean peasant agriculture: nurturing a diversity of life in the *chacra*". En: Apffel-Marglin con Pratec (comps): 51-88.
- Zoomers, Annelies (ed. 1998) *Estrategias campesinas en el Sur Andino de Bolivia*. Amsterdam: KIT/CEDLA/CID.

APÉNDICES

ACTIVIDADES DE TRABAJO DE CAMPO EN YUNGAS DEL JULIO A OCTUBRE 2005

- 8-11 Julio Chulumani (Spedding y Aguilar)
- 9-10 Julio Congreso de la Federación de Trabajadores Campesinos de Sud Yungas
- 17-25 Julio Chulumani (Spedding y Aguilar)
- Entrevistas con productoras/as de base sobre el problema del agua y la sequía
 - Entrevista a Ruth Aduviri, concejala municipal, sobre su trayectoria política y los planes de ADEPCOCA como gobierno municipal
- 23-24 Julio Participante en Seminario sobre Mujeres y Asamblea Constituyente
- 4-7 Agosto Chulumani (Spedding y Aguilar)
- Observación de riego
 - Entrevistas a ex dirigentes y el actual Director del Núcleo (colegio rural), Chimasi, sobre la historia de la comunidad, cambios políticos y educación
- 12-15 Agosto Chulumani e Irupana (Spedding y Aguilar)
- 13 Agosto Ampliado de la Federación de Trabajadores Campesinos de Sud Yungas
- 14 Agosto Entrevista al Gerente General de CORACA Irupana sobre producción ecológica
- 19-25 Agosto Chulumani (Spedding)
- Entrevistas con productores/as de base sobre riego y agroquímicos
 - Observación de la competencia simbólica entre grupos de élite en la fiesta patronal
- 30 Agosto -1 Septiembre Chulumani (Aguilar)
- 31 Agosto Reunión ordinaria de sindicato agrario de base, Apa Apa
- 1 Septiembre Entrevista al Director del Hospital de Chulumani sobre problemas de salud debidos a agroquímicos
- 9 Septiembre-11 Septiembre Chulumani (Spedding y Aguilar)
- 10 Septiembre Reunión con Subprefecto de la provincia de Sud Yungas
- 11 Septiembre Llegan las lluvias, poniendo fin a la sequía predominante a partir de Abril
- 15-17 Septiembre Chulumani (Aguilar)
- 16 Septiembre Reunión con dirigentes de la Federación Campesina
- 22-26 Septiembre Chulumani (Aguilar y Spedding)
- 22 Septiembre Reunión del Comité de Aguas Potables, Cuchumpaya
- 23 Septiembre Ampliado del Subcentral San Bartolomé, Apa Apa
- 24 Septiembre Reunión de la Federación de Mujeres Campesinas y el Consejo Municipal de Chulumani referente al presupuesto municipal sobre género
- 25 Septiembre Reunión del sindicato agrario de Cuchumpaya

14-18 Octubre Chulumani (Aguilar y Spedding)

Entrevistas con mujeres k'ichiris (cosechadoras) sobre la circulación de mano de obra y niveles de remuneración.

VIAJES Y ACTIVIDADES EN EL ALTIPLANO: DEL AGOSTO AL OCTUBRE DE 2005

Viaje a Challapata (29 y 30 de agosto de 2005):

Entrevista con el Sub-prefecto Juan Maraza, sobre el levantamiento de mayo y junio de 2005, y sobre el papel del movimiento social en Challapata, dominado por el partido político MAS, en los eventos en Sucre.

Entrevista con los comunarios de Qaqachaka sobre cuestiones de gestión territorial y los recursos naturales.

Trabajos preparatorios para los talleres.

Coordinaciones con el municipio.

Lectura y tomar notas del PDM (Plan de Desarrollo Municipal) y de los PDDI (Planes de los Distritos Indígenas Municipales).

Coordinaciones con miembros del CIOEC (Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas).

Coordinaciones con la abogada Angélica Siles sobre la Ley del Medio Ambiente.

Viaje a Challapata 2, 3 y 4 de Septiembre de 2005:

Trabajos preparatorios para los talleres.

Reunión y coordinaciones con los actores locales y representantes del municipio.

Visita a las comunidades de Livichuco y Qaqachaka y a sus proyectos de producción (invernaderos, UPE o Unidad productiva Educativa, etc.) con el agrónomo.

Reunión con las productoras de textil en la asociación de Qaqachaka.

Reunión con el Director del colegio de Qaqachaka.

Visita a las comunidades del Norte de Condo (Churacani) con el agrónomo.

Reunión con los comunarios del Norte de Condo.

Nos acompaño en estas visitas Sergio Ledesma, ingeniero agrónomo, para considerar los problemas de la producción en la región.

Viaje a Challapata: 9, 10 y 11 de Septiembre de 2005:

El día 9 de Septiembre: Trabajos preparatorios para el taller.

Taller de dos días con 45 comunarios (hombres y mujeres) de los ayllus de Qaqachaka, K'ulta, Norte de Condo, Aguas Calientes y Andamarca. Estaba presente también el sub-alcalde de Aguas Calientes y representantes del Municipio de Challapata

El día 10 de Septiembre: sobre algunos apuntes sobre la Asamblea Constituyente y luego sobre el control de los Recursos Naturales, el debate nacional sobre los hidrocarburos, la economía social y solidaria, el control de la basura y el reciclaje, etc.

Apoyo de presentaciones de Elvira Espejo Ayca (coordinadora del taller), sobre la basura y procesos de manejo y reciclaje, y de Cecilia Lazarte (Ingeniera de medio ambiente) sobre el Medio Ambiente en general y los recursos renovables y no-renovables en particular.

El día 11 de Septiembre, el taller se centro en el tema de la Ley del Medio Ambiente, y la gestión del territorio y los recursos naturales, con el apoyo de presentaciones por Angélica Siles sobre la Ley del Medio Ambiente.

Entrevistas con comunarios de Norte de Condo, Aguas Calientes y Andamarca.

Entrevista con el presidente de CIOEC del Departamento de Oruro: Primo Nina Waynawayna, sobre la economía social y solidaria de los pequeños productores, y los problemas políticos en su implementación.

Entrevista con Víctor Ayala, periodista del Canal de TV de Challapata sobre los problemas políticos y productivos en el municipio y en el partido MAS.

Visita a Challapata del 23 al 25 de Septiembre

Coordinaciones para el taller el 24, 25 en Challapata.

En general, no fue posible hablar con las concejales en esta visita, puesto que el viernes 23, entró a la fuerza un nuevo alcalde interino, don Mario Caqui de MAS (y comunario de Qaqachaka), botando a patadas al anterior alcalde don Armando Ayala, también de MAS, acusándole de “cinco pecados mortales”, que incluía malversación de fondos y falta de moralidad. Las concejales estaban bajo las instrucciones del nuevo alcalde y prohibidas a hablar con la prensa o otras personas exteriores a la alcaldía. El anterior alcalde sólo ha estado 9 meses en su período de gestión, desde las elecciones municipales de diciembre de 2004, y por tanto la acción de Caqui es visto por algunos como ilegal.

El día 24 de Septiembre. En los dos días del taller hubo la participación de 45 comunarios (hombres y mujeres).

Presentaciones sobre las diferencias entre materia prima bruta y materia prima por Angélica Siles y de Elvira Espejo sobre los mismos temas en relación con lana, arcilla, y los productos agrícolas del lugar (papa, maíz, haba, etc.).

Presentaciones por los y las participantes sobre su producción de lana y carne de camélidos, haba y papa, y la leche y carne del ganado vacuno, y los problemas actuales en la gestión actual de esta producción y su mejoramiento. Las mujeres participantes presentaron su perspectiva sobre la producción actual de los camélidos en lana y carne.

Presentación sobre el medio ambiente por la jefa de la Carrera de Biología de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Lic. Guillermina Miranda, seguido por un debate sobre la posibilidad de construir un Centro de Investigación del Medio Ambiente (CIMA) en la ciudad de Challapata.

Presentación de Abdón Ledesma de EMI sobre movimientos sociales y gobernanza, y debate en plenaria.

El día 25 de Septiembre. En la mañana temprano tuvimos una conversación con los mallkus de JAKISA (Jatun Killakas Asanaqi) y coordinaciones para una reunión posterior con las mama t'allas sobre recursos naturales y movimientos sociales.

Más tarde en el taller, hubo una presentación por Cecilia Lazarte de la EMI sobre recursos renovables y no renovables en el contexto regional, en que se trató también los temas de ecología, economía y sostenibilidad.

Presentación del Ing. Félix Gutiérrez (agronomo, ILCA) sobre productos lecheros.

Presentación de Denise Arnold sobre transformaciones, valor agregado y comercialización de los productos regionales: visiones y limitaciones.

El día 26 de Septiembre. Visitas del grupo a los ayllus y DMI de K'ulta y Norte de Condo para hablar con las y los comunarios sobre sus productos, la cuestión de gobernanza y medio ambiente y la gestión de los recursos naturales y materias primas.

El día 7 de octubre: Viaje a Challapata, para buscar las concejales de la alcaldía.

Los días 14 al 17 de octubre de 2005

Taller de reflexiones sobre la gestión propia de los comunarios en el pasado y cómo se podría rescatar estas prácticas en la actualidad. Se pasó a analizar experiencias en la región de ecoturismo y la conformación de organizaciones productores.

Entrevistas con:

Doña Wilma Romero de Sacomé de la organización PAN

La concejala doña Gregoria López Barcaya.

Los días 22-23 de octubre de 2005

Taller de reflexiones sobre la potencialidad productiva de la comunidad de Churacani, en el distrito municipal indígena de Norte de Condo, con atención a sus propias propuestas para la POA venidera.

Investigaciones breves en los archivos en La Paz:

Por Cecilia Lazarte (ingeniera de medio ambiente, EMI):

- i) Sobre el derrame el 3 de abril de 2005, como resultado de un accidente de un camión cisterna perteneciente a la empresa Cochabamba Tracking Company (CTC), de 17,000 litros de jet fuel (hidrocarburo) de la Empresa Boliviana de Refinación (EBR) en el camino Potosí-Challapata, y como consecuencia la contaminación del Río Crucero (y Ríos Blanco y Ancacato) que desembocan en la Represa Tacagua. Las muestras de agua reportan valores por encima de los límites permisibles, asimismo de la contaminación de 100 metros cúbicos de tierra. Las aguas de la Represa Tacagua son usadas por 1,800 usuarios para regar los sembradíos de alfa alfa que constituye el alimento del ganado vacuno y ovino de la zona. A pesar de las quejas al gobierno de los campesinos y el alcalde de Challapata, hubo un descuido de las autoridades en arreglar la situación.
- ii) Sobre el tema del cambio climático en la región. Investigó el funcionamiento de SENAMHI (Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología), en el marco del Programa nacional de Cambios Climáticos (PNCC) y la cuestión de responsabilidad de informar a la población de la región de Challapata sobre las tormentas inminentes y los cambios climáticos en general. Se ha declarado a Challapata una zona de desastre después de la tormenta y la caída de más de 50cm de nieve la semana del 20 de Septiembre de 2005, cuando murieron cientos de animales y hubo mucho daño a propiedades, etc. No hubo ningún aviso por radio o otros medios de comunicación que esta tormenta iba a ocurrir.
- iii) Sobre las posibilidades de conformar una Unidad de Investigación del Medio Ambiente en Challapata.

Por Angélica Siles (abogada y economista, ILCA):

- i) Sobre la Ley del Medio Ambiente (No. 1333, especialmente arts. 17 y 19) en el marco de otras leyes, y la aplicación de esta ley en la gestión municipal y local, y según los intereses de los Pueblos Indígenas en el caso de Challapata. Se tocó de paso los temas del

chaqueo en el país, el calentamiento de la tierra, la viabilidad de la producción en el altiplano, la cuestión si las empresas transnacionales están observando la ley, la tala indiscriminado de los árboles, y como alternativa las formas tradicionales de manejar el medio ambiente. Hubo la sugerencia de conformar una Unidad de Medio Ambiente en el Gobierno Municipal de Challapata, quizás como parte de la próxima Programación de Operaciones o POA; y

- ii) La Ley de Agua, en el caso de Chulumani, Yungas.
- iii) La Ley SAFCO, La Ley de Participación Popular, la Ley de Municipalidades, etc. en relación con la preparación y ejecución de las POA y el PDM de Challapata.