

El regreso de las identidades perdidas: Reivindicaciones sociales en los ayllus del Norte de Potosí

Víctor Hugo Mamani Yapura

La paz no es posible sin el desarme. Pero el desarme requerido no es sólo nuclear, militar o económico. Hace falta también un desarme cultural, un desarme de la cultura dominante, que amenaza con convertirse en una monocultura que puede ahogar todos los demás cultivos y acabar asfixiándose a sí misma.

Raimon Panikkar

En Bolivia desde 1970 hay una propagación de posicionamientos identitarios étnicos. Los pueblos indígenas empiezan a cuestionar, de manera explícita, la conformación del Estado nación como proyecto hegemónico. En sus discursos, enfatizan no sólo la diversidad cultural y lingüística que caracteriza el país, sino también, luchan abiertamente por una ciudadanía inclusiva. Esta idea se contrapone a la concepción liberal de ciudadanía difundida desde el Estado-Nación.

El artículo se acerca a la manera cómo los ayllus del Norte de Potosí desde su posición de culturalmente diferentes luchan explícitamente por sus derechos colectivos e individuales. En la Bolivia plurinacional la acción colectiva de los ayllus supone otra forma de entender la realidad social. Para ello en el presente documento, desde una mirada *émica*, se entiende y analiza los discursos y los eventos que se producen en esta región del país.

Indígenas y el Estado republicano

La clase indígena, en la República (1825), no participó en las decisiones políticas del país pese a tener un peso demográfico mayor con relación a la población criollo-mestiza. La monopolización del poder ocasionó un desequilibrio en el sistema político nacional, en este escenario, las decisiones y las reformas políticas fueron unidireccionales, era el Estado quien creaba normas y leyes. Estas decisiones estatales no siempre beneficiaron a todos. Por ejemplo, ya en 1842 se crearon leyes que iban en contra de los intereses de los sectores indígenas, “una ley que perseguía este fin fue la notoria *Ley de Enfiteusis* de 1842, que declaró a todos los indios “inquilinos” del Estado. Así se pretendía borrar de un golpe el derecho de propiedad laboriosamente construido mediante entregas de tributo y trabajo al Estado colonial” (Platt, 1999: 38). Similar situación ocurrió en 1880 con la *Ley de Ex vinculación*, “esta Ley propuso una operación de Revista para consolidar la posesión de cada indio tributario, a cambio de la cancelación del costo del papel sellado correspondiente al nuevo título” (*Op cit.* 39). Ante estas agresiones los Ayllus resistieron, primero pasivamente después violentamente. Según Platt muchos trabajadores del Estado fueron fuertemente desalojados de las comunidades rurales del Norte de Potosí.

Las relaciones de poder entre indígenas y el Estado no cesaron. Durante la República, las ideas social-darwinistas se asentaron en la mentalidad de los intelectuales bolivianos. En su afán de crear una Nación boliviana homogénea impulsaron políticas segregacionistas. Por

ejemplo, a nivel nacional, por medio de la educación escolar se pretendió borrar las lenguas indígenas. En otros términos, los contenidos y las actividades escolares apuntaron a la oficialización del castellano como lengua nacional:

El alma colectiva y profunda de una raza está en su idioma. Destruirlo sistemáticamente es como romper los más finos atributos del hombre hablando y enseñado a leer el aimara, como idioma vehicular de la luz y del amor, dentro de la mente del niño o del joven indígena, el maestro ha de ganar las primeras etapas de su misión evangélica y, en seguida, cuando las facultades del niño o del joven se hayan puesto en función decidida y activa, dentro de la escuela, comenzará la penetración constante del castellano, para instalarse en el alma del indio, y no para hacer un paseo fugas cual ocurre con la mayoría de los conscriptos de esta raza .¹

El proyecto de modernidad que predicaban las minorías criollas estaba lejos de constituirse en tanto exista la clase indígena, por eso según ellos “el indio debía desaparecer con el mestizaje, la educación y la migración a los centros urbanos y la parcelación de las comunidades, y desaparecer sus vestigios en los museos y documentos culturales de la nueva nación. Desaparecería también la palabra “indio” del lenguaje oficial” (Rivera 1984: 19). En este escenario se puede ver que la escuela no fue pensada para fortalecer la diversidad cultural, al contrario el estilo de vida de los sectores indígenas ha sido duramente desacreditado. Al respecto Choque y Quisbert señalan: “La vida rustica del indígenas fue criticada despectivamente y sin reparo alguno por los políticos, educadores e intelectuales. No fue comprendida la forma en que el indígenas construía su vivienda, la manera de organizar su dieta en base a la producción de sus alimentos, y el significado del contexto socio-cultural indígena constituido por la música, danza, artesanía, comida, vestimenta y la concepción religiosa en torno al **apu** y la **pachamama**” (2006: 150). Las relaciones que se fueron construyendo entre indígenas y no indígenas no siempre fueron de las mejores. La clase criolla de este país se consideraba a sí misma como superior en todos los ámbitos. De ahí que en este su afán de anexar a los indígenas a la vida nacional desplegaban un conjunto de actividades que iban en desmedro de lo local, por ejemplo la escuela, a través de las actividades cívicas desarrolladas, tenía el papel de inculcar en los niños indígenas la sobrevaloración de los símbolos patrios. La escuela se constituyó en un espacio de construcción de la identidad nacional. Sobre este tema Arnold y Yapita señalan: “Los profesores rurales, en su calidad de funcionarios del Estado, adoptaron la historia oficial de la Nación perpetrada por la nueva coyuntura política mestiza-criolla de 1952. De allí en adelante, ellos percibieron como un avance hacia la civilización la liberación de los nuevamente llamados “campesinos” con la Reforma Agraria y los dos primeros gobiernos de Víctor Paz Estenssoro” (2000: 135). La escuela a diferencia de otras instituciones representativas del Estado es la que mayor alcance tuvo en el contexto nacional, sobre todo, en la región Andina donde se implantó una educación monocultural. De esa manera, en la

¹ Prólogo de Sánchez Bustamante al. Método Didáctico, de Felipe Pizarro (1928). Citado por Albó y Amalia Anaya 2003: 23

siquis colectiva y local se fueron creando estereotipos negativos en torno a las culturas indígenas.

En suma, el afán de los grupos de poder era impulsar el sentido de la bolivianidad en oposición a las identidades culturales. En otros términos, se pretendió formar un Estado-Nación obviando su composición étnica, los sectores hegemónicos veían a Bolivia como una entidad uniforme vinculada con el proyecto de modernización del país, sin embargo la realidad cultural no coincidía con lo propuesto por los gobernantes. En Bolivia hay naciones indígenas diseminadas en las diferentes estribaciones de los Andes, asimismo, según López (2006) hay pueblos indígenas en las tierras bajas que pese a su escasa población y su tardío contacto con los colonizadores europeos aún mantienen su acervo cultural.

La Revolución de 1952

La Revolución Nacional (RN) en Bolivia trajo reformas transcendentales: en lo educativo se fue ampliando este servicio hacia la población indígena históricamente excluida de este beneficio, el voto universal, la instauración del pacto militar campesino a modo de garantizar la gobernabilidad del país y la Reforma Agraria. Esta última fue una de las reformas más influyentes en la población indígena, bajo la consigna “la tierra es para quien la trabaja” las tierras agrícolas pasaron a los indígenas.

Las reformas estatales durante la RN estaban, según López (2008), apegadas a una razón totalizante y modernizante cuyo objetivo era borrar la existencia de otras civilizaciones asentadas en el territorio boliviano. En esta desvalorización de lo indígena, la idea de raza jugó un papel importante, para Quijano “raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (2000: 203). Los rasgos fenotípicos (color de piel, estatura) hicieron pensar a la clase criollo-mestiza en la inferioridad natural de la población indígena, Por ejemplo Alcides Arguedas consideró al indígena “como bestia de bosque, entregado a sus ristos (sic) gentiles y al cultivo del suelo estéril en que a no dudarlo concluirá pronto su raza”.² Del mismo modo, el intelectual cruceño, Gabriel René Moreno, señaló: “El indio y el mestizo incásicos radicalmente no sirven para nada en la evolución progresiva de las sociedades modernas. Tendrán tarde o temprano, en la lucha por la existencia, que desaparecer bajo la planta soberana de los blancos puros o purificados” (Cit. En Rivera 1984: 30). Los intelectuales de esa época creyeron que los indígenas no podían llevar a Bolivia hacia una modernidad deseada. Desde la clase criollo-mestiza se pensaba que los indígenas solo eran aptos para trabajos indignos. De ahí que los espacios políticos y sociales de alto prestigio eran ocupados por esta elite blancoide.

² Arguedas, Alcides (1910). **Pueblo Enfermo**, 2da edición. Casa editorial de Vda. de Luís Tasso. Barcelona. Citada por Ponce, Carlos 1975:20.

El voto universal promovido durante la RN en 1952 fue una manera de ampliar la participación política de las mujeres y de la clase indígena, sin embargo, en este campo político o *micro cosmos político* como lo denomina Patzi (2009) no se abría aún a esa diversidad, este espacio era monopolizado por la clase blancoide de la sociedad boliviana. Entonces para legitimar su poder hacían participar a la población indígena y cuando su conformación era cuestionada por la sociedad, incluían bajo sus filas a líderes indígenas para recuperar la credibilidad de la sociedad, aunque en última instancia las decisiones seguían siendo tomadas por ese grupo de poder. El punto es que si bien había una pluralidad de partidos políticos su esencia y su estructura era monocultural. La participación de los sectores indígenas en estos espacios era casi nula, las limitaciones se debían, según Patzi (2009), por la falta de excedente económico y las estructuras coloniales aún vigentes dentro la sociedad. Todo esto ha hecho que el espacio de dominación se mantenga exclusivamente para un grupo. De ahí que en tiempos de democracia en la práctica la ciudadanía siempre fue desigual. Al respecto, Fausto Reinaga (1970) ya hablaba de “las dos bolivias” una conformada por los indígenas y la otra por la clase criollo-mestiza, estos últimos eran los que ostentaban el poder político mientras la otra Bolivia era cada vez relegada de los espacios de poder aunque desde los sectores hegemónicos se predicaba la igualdad de los ciudadanos.

Ante esta desigualdad política y económica en la sociedad boliviana, la clase indígena empieza a cuestionar la estructura monocultural del Estado en cuanto a su administración y su conformación sectaria. En 1973 un grupo de jóvenes universitarios suscriben “el manifiesto de tiwanaku”. Este grupo de universitarios apelando a su condición de aimaras empiezan a interpelar la estructura colonial del Estado. Este acontecimiento fue el origen, según López (2008), de nociones como interculturalidad y descolonización tan usadas en la actualidad, sobre todo, por la población indígena. El manifiesto de tiwanaku, al igual que las ideas de Fausto Reinaga, apuntaba hacia una toma de conciencia favorable de la identidad étnica. Para ello, los indígenas comienzan a organizarse en 1979 bajo los auspicios de la Central Obrera Boliviana (COB), ese año se realizó el primer Congreso de Unidad Campesina, en el cual se constituyó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Según Machaca y López (2006) las demandas de los indígenas eran: tierra-territorio y una educación Intercultural Bilingüe. De esa manera, las reformas impulsadas desde el Estado, en la práctica, se contraponen con aquellas que provienen desde los grupos subalternizados.

De acuerdo con Regalsky y Quisbert en 1990 los pueblos indígenas de la Amazonia irrumpen el escenario nacional con su demanda tierra y territorio. Los diferentes pueblos indígenas de las tierras bajas llegan hasta la ciudad de La Paz poniendo en evidencia en el pensamiento colectivo la característica pluricultural y plurilingüe de Bolivia, asimismo, poniendo en crisis la idea andino céntrica que se tenía del País. Recordemos que numerosas

investigaciones de antropólogos y sociólogos ponían interés en los problemas sociales ocurridos en las tierras altas, en cambio las investigaciones en las tierras bajas hacían alusión, en su mayoría, a la diversidad de su fauna y a la labor cristiana de los Misioneros. Hasta antes de 1990 muy poco se sabía de los movimientos indígenas de tierras bajas en la sociedad nacional. Estos nuevos sujetos exigían al Estado la titulación de sus Tierras Comunitarias de Origen (TCO) que sumaban un total de 27 millones de hectáreas. Sobre este punto conviene mencionar que en el Oriente del País la Reforma Agraria liderada en 1952 durante el gobierno de Víctor Paz Estensoro no tuvo sus efectos por la continuidad del latifundio. Numerosos empresarios habían obtenido grandes extensiones de tierras mediante favoritismos políticos durante los gobiernos militares. La invasión de estas personas a territorios indígenas ha ocasionado que los líderes indígenas del Oriente, según Contreras (1991), se organicen para demandar al Estado mayor atención a sus peticiones que más adelante se tradujeron en la propuesta de una Asamblea Constituyente. Si bien desde el bloque indígenas del Oriente su plataforma de lucha era tierra y territorio éste ha sido como un paraguas que ha cobijado otras demandas: autonomías indígenas, una educación con pertinencia cultural y una ciudadanía plasmada en pluralidad cultural.

A raíz de esta reemergencia indígena de Oriente y de Occidente la constitución política en 1994 durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada, sufre modificaciones parciales. Según Calla *et al.* (2000) por primera vez desde la fundación de la República se reconoce de manera legal la composición pluriétnica de Bolivia. Aunque algunos especialistas vieron esta situación como un maquillaje de los grupos de poder (Patzí 2001). Sin embargo, desde mi postura, en alguna medida, esto se ha constituido en una forma de interculturalizar al Estado colonial, es decir, el reconocimiento jurídico la diversidad cultural ha sido un resquicio muy bien aprovechado por la clase indígena para introducir en el ámbito político lo étnico.

La resemantización de la interculturalidad

La interculturalidad echó sus raíces en Bolivia en 1982 cuando el gobierno de la UDP, asimismo, desde Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular (SENALEP) se impulsó una educación enraizada en la lengua indígena (Ticona 2002). En base a la adopción de esta noción, por la sociedad boliviana, se pretendió responder a la diversidad cultural y al fortalecimiento de una sociedad intercultural en un contexto donde aún era evidente las relaciones conflictivas entre indígenas y no indígenas. Es decir, desde el campo de la educación se pretendió romper con la estructura colonial y monocultural del Estado, asimismo con la tradición uniformizadora de la educación. Con el transcurrir de los años la interculturalidad no se quedó aferrada a lo educativo, sino rápidamente se relacionó con demandas como tierra y territorio, mayor justicia social y participación política en los espacios administrativos del Estado.

Asimismo, las diferentes reformas políticas gestadas entre 1900 y el 2000 (Ley de participación popular 1995 y las diputaciones uninominales 1997) fueron resquicios muy bien aprovechados por las organizaciones campesinas para interculturalizar los espacios de poder, de esa manera, en el contexto nacional van apareciendo nuevas identidades políticas en contraposición a la conformación tradicional de los partidos (MNR, UCS, ADN). Según Comadina (2007) el movimiento campesino encabezado por los coccaleros impulsó la creación “instrumento político” con el nombre de Asamblea por la Soberanía de los Pueblos que posteriormente dio origen al Movimiento Al Socialismo (MAS).

Las políticas entreguistas del gobierno de Hugo Banzer Suarez y Gonzalo de Sánchez de Lozada originaron el descontento de la población indígena y de sectores urbanos. La guerra del agua protagonizada en la ciudad de Cochabamba el 2002 profundizó un rechazo generalizado de las políticas neoliberales del gobierno, sucesivamente hubieron otras protestas protagonizadas en las carreteras por los coccaleros de Chapare en defensa de la hoja de coca. Quizás el que mayor eco tuvo, en este escenario conflictivo, fue la guerra del gas gestada en la ciudad de La Paz y protagonizada, principalmente, por los movimientos sociales de la ciudad de El Alto quienes a través de bloqueos en las carreteras y en las calles paralizaron toda actividad administrativa en la ciudad de La Paz. Uno de los resultados de esta protesta fue la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada y de sus colaboradores más cercanos. Estas protestas no solo se opusieron a la mercantilización de los recursos naturales, sino apuntaban a una mayor participación política de los sectores históricamente excluidos en la conducción política del país. Las protestas de los sectores sociales eran una señal de que las reformas políticas ya no era facultad exclusiva del Estado ni de los partidos políticos. Esta vez las reformas se hacían desde las carreteras y con otros actores.

A fin de volver a una calma social y política se llegó a un acuerdo político para adelantar las elecciones presidenciales a diciembre del 2005, a esto se añadió la elección de prefectos para los nueve departamentos. En las elecciones presidenciales del 2005 como nunca en la historia democrática de Bolivia el partido MAS liderada por Evo Morales gana las elecciones con más del 50% de votos dejando muy lejos al partido conservador (PODEMOS) de Jorge Quiroga Ramírez quien obtuvo el 27% de los votos. El triunfo de Morales, desde nuestra lectura, es el resultado del deficitario rol que tuvieron los partidos tradicionales en la distribución equitativa de la riqueza en la sociedad y por la poca respuesta a las demandas indígenas.

Evo Morales más allá de su extracción coccalera se convirtió, para la clase indígena, en un líder quien encausaría sus demandas sociales como tierra y territorio, autonomías indígenas y asamblea constituyente (López 2008). El 2006 en la ciudad de Sucre se inauguró la asamblea constituyente. Luego las luchas protagonizadas en las carreteras por los movimientos indígenas pasaron a un espacio más reducido como es la asamblea constituyente. En este espacios se contrapusieron dos visiones de país, por un lado los

indígenas proponían un Estado plurinacional lo cual implicaba el reconocimiento legal de 36 naciones y, por el otro lado, un importante sector de la sociedad nacional conformada en su mayoría por los empresarios vio salidas por la vía de una descentralización profunda del país a través de autonomías con implicancias no solo administrativas sino económico financieras, aunque se sabe que este sector tuvo en su momento una inclinación parcial hacia la interculturalidad únicamente en lo cultural y lo social pero no en lo político.

Desde la Asamblea Constituyente los pueblos indígenas a través estrategias como el Pacto de Unidad³ buscaban refundar el país bajo la convicción de que su hora ha llegado hecho que ha generado una revolución simbólico cultural impregnando lo étnico a nivel nacional. Después de varios tropiezos, uno de ellos que la nueva carta magna sea aprobada por dos tercios, recién en el 2009 la nueva Constitución Política del Estado fue aprobada por dos tercios de la población votante, cuyo primer artículo señala:

Artículo 1.

Bolivia se constituye en un Estado [...] *Plurinacional* [...], *intercultural, descentralizado y con autonomías*. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico [...].

Lo cierto es que desde que Evo Morales accedió al poder numerosas carteras fueron ocupadas por indígenas como el ministerio de aguas, relaciones exteriores y justicia entre otros. Vale decir la interculturalidad en Bolivia se va construyendo en la medida en que los sectores excluidos van ocupando espacios públicos. Dado el carácter pluriétnico y neocolonial resulta imposible pensar en la interculturalidad ligada a la participación indígena en los espacios de poder, por tanto en la toma de decisiones políticas para la conducción del país. En ese contexto, la interculturalidad ya no tiene que ver con las relaciones armónicas entre indígenas y no indígenas (Toranzo, 2006; Etxeberria, 2001). En ese sentido, otros no ven más remedio que la tolerancia ante la diversidad cultural tan obvia en Bolivia. En suma, la interculturalidad en estos tiempos tiende a ser conflictiva porque el acceso cada vez a más espacios de poder, por parte de los indígenas, ha sido resistido con algún grado de violencia por los sectores hegemónicos.

En torno a la interculturalidad giran nociones como descolonización e intraculturalidad. A través de la descolonización los indígenas pretenden llegar a una auténtica interculturalidad de ahí que intentan fundar una educación descolonizadora: “La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad” (Art. 78 inciso 1). Respecto a la intraculturalidad los indígenas no pretenden volver al pasado, sino retomar fuerzas desde sus diferencias culturales para encarar nuevos desafíos políticos en un contexto tan diverso como el nuestro.

³ Conformado por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, la Asamblea del Pueblo Guaraní, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, la Federación Nacional de Mujeres de Bolivia “Bartolina Sisa” y los Consejos Educativos de Pueblos Originarios.

La construcción de las identidades locales en los ayllus Norpotosinos

En lo que sigue, veremos la situación social y política por la que van atravesando los ayllus del Norte de Potosí. En la actualidad estos ayllus, desde sus organizaciones, entienden que son parte de la remota nación *charcas qaraqara*. Este apego a su pasado étnico nace, en parte, por la influencia de académicos (Platt 1999; Harris, Olivia y Javier Albó 1975) que han estudiado la realidad andina. Los ayllus de esta región como grupo político de incidencia nacional no son tan reconocidos como los aimaras de La Paz. Los aimaras paceños por su cercanía a la sede gobierno se han constituido en un grupo hegemónico en la zona andina, esta situación ha velado otras identidades como la nación *charcas qaraqara*. De ahí que la actual Constitución Política del Estado reconoce a los aimaras como nación y no así a los *charcas qaraqara*. Pese a eso, desde su concepción, consolidan una identidad étnica. Ahora estos pueblos reivindican el derecho a la diferencia, así como el derecho al acceso equitativo de bienes simbólicos que ofrece el Estado.

Breve historia de los aimaras del Norte de Potosí

En la Colonia los españoles, que ingresaron a zona del Norte de Potosí, cambiaron drásticamente el panorama socio-espacial. En esta vasta zona andina se fundaron pueblos coloniales: Macha, Pocoata, Caripuyu y Chayanta entre otros. Este último se fundó justo en la frontera de las dos naciones aimaras (Charkas y Qaraqara). Según Platt (1999), Chayanta fue fundada por Toledo en 1570. La fundación de este pueblo fue parte de las políticas de reducciones que emprendían los colonizadores. El objetivo de esta actividad era básicamente evangelizar, cobrar impuestos y por último reclutar mitayos para las minas de Potosí.

Durante la Colonia, los indígenas prestaban sus servicios como mineros; asimismo, estaban obligados a pagar tributo en dinero a la corona española. En esa época, gran parte de las tierras del Chayanta y sus ocupantes pasaron a manos de encomenderos españoles quienes cometían abusos durante el cobro del tributo. Ante esta situación, Domingo de Santo Tomas sugirió la participación de los señores naturales en el cobro de los impuestos, ya que se entendía que ellos conocían mejor a su gente que los propios españoles. Sin embargo, al igual que los españoles, se sabe que cometieron abusos en contra de sus propios hermanos. La relación de los ayllus con el Estado colonial no fue de las mejores, los indígenas han sido utilizados como bestias de trabajo en las minas de Potosí.

La “mita” era una máquina de triturar indios. El empleo del mercurio para la extracción de la plata por amalgama envenenaba tanto o más que los gases tóxicos en el vientre de la tierra. Hacía caer el cabello y los dientes y provocaba temblores indomables. Los “azogados” se arrastraban pidiendo limosna por las calles. Seis mil quinientas fogatas ardían en la noche sobre las laderas del cerro rico, y en ellas se trabajaba la plata valiéndose del viento que enviaba el “glorioso San Agustín” desde el cielo. A causa del humo de los hornos no había pastos ni sembradíos en un radio de seis leguas alrededor de Potosí, y las emanaciones no eran menos implacables con los cuerpos de los hombres. (1978: 62)

Ese tipo de relaciones no terminó con el fin del sistema colonial. Durante la República continuarían estas acciones por otros actores y en circunstancias distintas. A comienzos del siglo XX, en el territorio del ayllu Chullpa, se instalaron complejos mineros: Uncia, Colquechaca, Catavi, Llallagüa y Siglo XX. En esa época, los ayllus de esta región fueron desplazados por los empresarios mineros, según Celso Cuchu, ex autoridad del ayllu Chullpa, en la región existían varias comunidades:

En lo que es actualmente Llallagüa existían ocho comunidades del ayllu chullpa los cuales han sido despojados por los que han llegado por el Patiño mismo. Han llegado aquí gente emigrante de Cochabamba de todo lado incluso de Chile, hasta de Europa han llegado aquí. En Catavi hay casas chalet, ahí vivía gente alemana ingenieros todo aquello, a temor de eso la gente del ayllu los oriundos por conservar también sus animalitos se han tenido que escapar de lo que es actualmente la población Llallagüa a sus alrededores se han escapado. (Celso Cuchu, Llallagüa 3-3-2011)

Según Celso Cuchu, los primeros mineros han adquirido estos espacios a cambio de azúcar y alcohol: “Ni siquiera habían hecho compra y venta sino habían hecho intercambio por un quintal de azúcar un jawa del alcohol no sé qué. Eso era en los tiempos de Patiño. De esa manera han expropiado estas tierras” (Celso Cuchu, Llallagüa 3-3-2011). Uno de los empresarios fue Simón Patiño, durante su estancia en ese lugar y por su actividad minera se convirtió en el cuarto hombre más rico del mundo en el lugar conocido como el más pobre de Bolivia. Desde un comienzo el mineral extraído fue más para enriquecer a personas particulares de otras regiones que para los mismos habitantes de la zona. En suma, mientras por un lado, los empresarios mineros se hacían cada vez más ricos, por otro lado, las personas del área rural continuaban en el olvido y en la postergación económica y política de la vida nacional.

Para la apertura de nuevas minas, los empresarios requerían de más trabajadores. En un principio contrataron a las personas de las comunidades rurales aledañas a los complejos mineros. Sin embargo, éstas por no renunciar a su tierra agrícola abandonaban temporalmente el trabajo en las minas, lo cual era un perjuicio económico para los empresarios. Dada esta situación, deciden contratar obreros de otras regiones de Bolivia: Cochabamba, al respecto Harris y Albó señalan: “el boom atrajo muchos trabajadores de la región, de modo que los inmigrantes cochabambinos, que formaron sobre todo la primera oleada, llegaron a crear un enclave minero de habla quechua y cultura más amestizada en medio de un campesinado aymara” (1975: 3). De ese modo, se fueron formando nuevos grupos sociales en estas zonas con quienes los ayllus tendrían contacto a nivel laboral y comercial.

Este nuevo grupo social constituido por mineros, una vez instalado en el lugar, muchos se dedicaron al comercio, en especial las mujeres. Comercializaron artículos de primera necesidad: fideo, azúcar, pan y coca. De esa manera, en la localidad de Llallagüa se abrieron grandes tiendas para comercializar estos productos tanto a las personas del mismo lugar como a los visitantes del área rural. Por su parte, los miembros de las ayllus (Sikuya,

Chullpa, Chayantaka, Phanakachi, Laymi, Jukumani) vecinos ingresaron a este nuevo espacio (complejos mineros) a mercantilizar sus productos: papa, chuño y carne. De ese modo, se fueron tejiendo las relaciones entre los Aimaras y los comerciantes de Llallagüa. Estos últimos también ingresaban a las comunidades llevando pan o coca para intercambiar por papa, chuño o carne. La lengua que vehiculaba estas relaciones era el quechua. Dada esta situación muchos comunarios se sentían en la obligación de aprender esta lengua para no tener dificultades en sus transacciones económicas. Con el pasar de los años muchos comunarios se hicieron bilingües: dominaban tanto el aimara como el quechua. Por ejemplo, en la comunidad de Marka Kunka perteneciente al ayllu Sikuya la gente adulta pasó de manera gradual de un monolingüismo aimara a un bilingüismo aimara-quechua (Mamani, 2011).

Por otro lado, se sabe que las relaciones con los comerciantes de los complejos mineros estaban teñidas de cierto grado de violencia, al respecto Cecilio Mamani, comunario del ayllu Sikuya señala: Unay mana papata ribajay munaqtiyku, llusiy kaymanta indio campesino ñiwaq kayku, jinata wikch'uwakayku llaqta runas. Papaykuta jich'arparik kanku⁴ (Cecilio Mamani, Marka Kunka, 3-3-2011). El término indio, instaurado por los primeros europeos que llegaron a América, está plagado de prejuicios sociales y raciales. Durante las disputas entre los comerciantes del campo y de la ciudad salían a brote actitudes con tinte racista. Los mineros se consideraban una clase social superior a los aimaras de las comunidades próximas a Llallagüa y una forma de desprestigiarlos era dándoles el apelativo de “indio”, esta palabra connotaba atraso, suciedad e ignorancia. Por obvias razones a los miembros de los ayllus no les gustaba ser identificados con ese término.

Con el pasar de los años la actividad minera tuvo algunas variaciones estructurales. En 1952 se da un giro en la política nacional, Víctor Paz Estensoro, representante del partido político Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), una vez en el gobierno introdujo dos cambios relevantes: la nacionalización de las minas y Reforma Agraria. Desde ese momento los mineros asalariados tienen un nuevo patrón: el Estado. Sin embargo, esta situación no ocasionó que la minería media y chicha deje de operar, gran parte de estas minas estaban en manos de funcionarios del Estado quienes trabajaban con personal de la misma región. Todo este auge de la minería llegaría a su ocaso en 1985 cuando el precio del estaño bajó notablemente, al menos 23 mil mineros fueron despedidos de sus fuentes laborales bajo el eufemismo de *relocalización*. Los complejos mineros de Catavi, Llallagüa y Siglo XX quedaron casi despoblados.

Los ayllus y su lucha por el territorio

⁴ Antes cuando no les rebajábamos el precio de la papa nos decían: sal de aquí indio campesino, de esa manera nos botaba la gente de la ciudad, nuestra papa lo echaban al piso.

El ayllu Chullpa y Sikuya como parte del municipio del Llallagüa, el 2002 han instalado en esta zona sus sedes de reuniones. Desde ese mismo año el ayllu Chullpa ha empezado a cuestionar a las autoridades municipales y mineras por el despojo de su espacio ancestral y la desigualdad social en la que se encontraban. En otros términos, han puesto en la mesa de discusión la propiedad de la tierra:

Razón por la cual nosotros decimos nosotros somos oriundos de aquí y ni siquiera tenemos casas en las principales calles de Llallagüa, hemos tenido esos problemas hemos tenido varios problemas, ha empezado el 2002 con la urbanización de Sak'amarka. Mira nosotros siendo originarios del ayllu estamos urbanizando a las orillas de Llallagüa pero ni eso no nos deja la gente de la ciudad a duras penas hemos entrado con eso. Ese resentimiento hay decimos siempre ni nosotros siendo originarios no tenemos en la central una casa. (Celso Cuchu, Llallagüa 3-3-2011)

El ayllu Chullpa, como otros, ha puesto en jaque a las autoridades municipales y a los representantes de las cooperativas mineras al demandar un espacio territorial. Tras varios años de ser considerados como ciudadanos de segunda clase en su propio territorio, ahora, bajo sus propias formas de lucha buscan reconfigurar su espacio territorial. Entienden que el acceso a su territorio les va a permitir disfrutar de las bondades que ofrece el Estado a las ciudades intermedias: agua, luz y alcantarillado.

Después de varios años de lucha, los Chullpas, al igual que los Sikuya, han logrado obtener grandes espacios de tierras en las orillas de la ciudad de Llallagüa, por ejemplo, ellos han conseguido un lugar denominado “Golfo” que queda al lado Sud de Llallagüa, en la actualidad muchos chullpas están construyendo sus casas en este espacio. Casi similar situación ocurre con los Sikuyas. Si bien los campamentos mineros de Llallagüa no están dentro del territorio de los Sikuya; sin embargo, con el pasar de los años la explotación desmedida de los minerales ha ocasionado la erosión y la contaminación de los suelos y ríos. En ese entendido, a manera de indemnizarlos y a demanda de las autoridades del ayllu han obtenido tierras urbanas en las proximidades de Llallagüa:

Mana paykunachu jaywawayku, como distrito minaqa tokawayku sobre contaminación. Ñuqaykuta como ayllu Sikuya achkhata contaminawayku, ayllu Chullpamantaq jaywachkan golfo ichari. Ñuqaykuman kay cementerio chaypiqa ñuqayku chayta solicitakuytawan nakuchkayku, alcaldeqa atajaykukuy munawayku. Contaminasionmanta (COMIBOL) mañakuchkayku mana paykuna jaywasawaykuchu sino ñuqayku mañayku watakuraqña⁵. (Felipe choque, sub alcalde del ayllu Sikuya, 25-3-2011)

Los Sikuyas y los Chullpas se han asentado en los alrededores de la localidad de Llallagüa, asimismo, han ocupado parte de los campamentos mineros. Esta situación se ha visto venir con más fuerza después de la *relocalización* de los mineros. Después de 1985 los centros

⁵ No nos regalaron, como distrito de la mina nos toca por la contaminación. A nosotros como ayllu Sikuya nos contaminaron bastante, al ayllu Chullpa le están dando en lugar llamado Golfo, a nosotros nos están dando por el cementerio. La alcaldía se ha querido oponer. Por la contaminación (COMIBOL) estamos pidiendo no nos están regalando, nosotros les estamos pidiendo, ya es un año.

mineros quedaron casi despoblados, en especial Catavi. Con el pasar de los años, concretamente desde el 2000, muchas familias de las áreas rurales ingresaron a ocupar los espacios cercanos a Llallagüa, asimismo, los campamentos abandonados. En Llallagüa se instaló la universidad de Siglo XX, los hospitales y colegios pasaron a ser las aulas de los estudiantes. Por ejemplo, la facultad de medicina usa los ambiente del ex hospital ubicado en Catavi. Esta universidad acoge, también, a estudiantes de los ayllus. De esa forma estas dos localidades mineras vuelven a restituirse como centros urbanos con un rostro ya indígena.

La construcción de las identidades ciudadanas

De acuerdo a Bello “Desde el s. XIX, la ciudadanía ha sido la principal forma de integración e inclusión de los sujetos en la comunidad política de los países latinoamericanos” (2009: 59). Ha sido el Estado quien ha determinado las normas para integrar a los sujetos que se encontraban en su territorio, la idea era darles una identidad, de esa forma se fueron construyendo identidades como boliviano, chileno, peruano. En esta labor la escuela, como otras instituciones del Estado, ha jugado un rol fundamental. La escuela con sus rituales cívicos ha inculcado a los estudiantes la idea de nación boliviana.

Por su parte, la identidad indígena se va creando desde los propios colectivos. Desde las propias comunidades se va, de algún modo, interpelando la identidad ciudadanía liberal instalada desde la época republicana. Dicho de otro modo, ahora son los pueblos indígenas los que deciden cómo quieren que les reconozca el Estado, en ese sentido, la ciudadanía deja de ser una concesión del Estado. En la actualidad, tras la coyuntura política actual, los ayllus del Norte de Potosí apunta, por un lado, hacia una sola identidad (indígena), por otro lado a una doble identidad: indígena y nacional. Para más detalles veamos los siguientes testimonios:

Me siento más que todo originario oriundo del Kollasuyu, no me siento boliviano porque finalmente porque cuantas personas han nombrado el Estado lo que es un país Bolivia, no me siento muy boliviano siempre digo yo soy originario neto yo soy dueño de la tierra [...] desde nuestros ancestros, nosotros hemos nacidos desde nuestros tátara tátara abuelos aquí en esta tierra, entonces somos, del ayllu nos identificamos. (Celso Cuchu, Llallagüa 3-3-2011)

Para Celso Cuchu importa únicamente su identidad indígena que su pertenencia a la comunidad nacional es irreal. Él se considera oriundo del *Kollasuyu* y parte del *ayllu* por tanto *dueño de la tierra*. Asimismo, manifiesta que sus ancestros fueron dueños del territorio local. Cuchu a través de su testimonio puede evidenciar que se siente orgulloso de sus orígenes andinos. Para él ser boliviano es una imposición colonial desde los sectores hegemónicos. La creación del Estado-Nación ha sido a espaldas de los intereses culturales, sociales y políticos de la clase indígena, quienes ahora recurren a su pasado histórico para interpelar la estructura colonial en la que aún está sumergida la Bolivia plurinacional.

Por otro lado, otra ex autoridad de la Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí señala: “Me considero boliviano, también como boliviano legítimo de los ayllus me siento hermano como indígena originario, esa es una visión intercultural. Tengo una identidad legítima desde los ayllus desde los ancestros ¿no ve? La raíz de donde soy, de donde siempre soy, cómo soy hacia donde voy, esa es la lógica de los ayllus”. (Boris Antonio, Colque ex mallku, Saq´amarca 8-3-2011). En este testimonio podemos encontrar diferentes matices. Por ejemplo se puede percibir dos identidades: lo indígena y lo nacional. Según la Constitución Política del Estado todas las personas que habitan en este país son consideradas como ciudadanos bolivianos. Pero Antonio Colque, por su vínculo con un ayllu, también se autodefine como *indígena originario*. Es una identidad que lo ha ido construyendo desde su infancia en interacción con las personas de su entorno y su medio natural que con el pasar del tiempo no ha sido invalidada por la identidad nacional. En suma para él la identidad nacional y la identidad étnica deben dejar de ser excluyentes en un Estado plurinacional. Ante esto cabe preguntarnos ¿qué implica esa doble identidad?

Esta doble identidad ciudadana implica romper con los esquemas tradicionales de ciudadanía que se ha construido en nuestra sociedad. Según Tubino y Ansión “la concepción liberal de la ciudadanía tiene un carácter marcadamente etnocéntrico y, por lo mismo, homogeneizante” (2008: 14). En ese entendido, el reconocimiento legal de otro tipo de ciudadanía, supone un quiebre epistemológico un cambio de paradigma dentro de un Estado plurinacional. Por un lado, pertenecer a una comunidad política nacional le asigna al indígena ejercer ciertos derechos y deberes en el marco nacional. Por otro lado, pertenecer a una comunidad indígena, de igual forma, le asigna derechos y deberes en el espacio comunal.

Para terminar, desde los pueblos indígenas se van escuchando voces de una ciudadanía abierta hacia la diversidad cultural, es decir una ciudadanía no excluyente donde la identidad nacional y la identidad local coexistan en igualdad de condiciones en una sociedad tan diversidad y jerarquizada entre indígenas y no indígenas.

El ejercicio de la ciudadanía civil y la reconfiguración del espacio público

En los ayllus del Norte de Potosí se ha ido reconfigurando el espacio público, los indígenas han ido ocupando cargos políticos en los municipios, para tal propósito han tenido que aprovechar las concesiones que les ha sido otorgada durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada en 1994. En ese año se introduce la reforma descentralizadora más importante: la ley 1551 también conocida en el contexto nacional como Ley Participación Popular. A partir de ese momento en Bolivia se ha ido reconfigurando la relación de las poblaciones indígenas con el Estado, esta ley “se centra sobre todo en el reconocimiento legal de las organizaciones tradicionales y la creación de municipios en todo el territorio nacional, más la relación entre ambas instancias” (Ticona y Albó, 1997: 280). Desde el Estado se acuñó un nuevo término para nominar a la gran diversidad de organizaciones

rurales y urbanas: Organización Territorial de Base (OTB). De esa forma los ayllus entran bajo este nuevo rotulo.

Con esta ley comienza la municipalización en el sector rural que hasta ese entonces los únicos municipios reconocidos por el Estado eran las ciudades y algunas ciudades intermedias; sin embargo, desde la vigencia de la Ley de Participación Popular toda Bolivia queda fragmentada en municipios que, además según la ley, se les aseguraba el 20% del presupuesto nacional, esta cantidad anual que iban a recibir los nuevos municipios fue según número de habitantes, a este acto se lo conoció con el nombre de “coparticipación tributaria”.

Junto con el dinero se les fue otorgando ciertas responsabilidades que hasta ese momento estaba concentrado en el poder central. En otros términos, se otorgó a los municipios competencias sobre la gestión local de los servicios básicos: agua, alcantarillado y luz entre otros. Por su parte, el Poder Ejecutivo se reservó la potestad de decidir sobre la política nacional sobre estos servicios. De esa manera el Estado transfirió poderes absolutos sobre el manejo de estos servicios a las empresas transnacionales. En otros términos, mientras el Estado les otorgaba ciertas competencias a los municipios rurales sobre el manejo de los servicios básicos, las empresas transnacionales en complicidad con el Estado neoliberal manejaban los destinos de la gran política sobre los servicios básicos orientada a la privatización y a la transnacionalización. En términos concretos ésta estuvo orientada al capital mas no a los intereses de la población. Hasta entonces la política económica no consideraba a la población como portadora de necesidades básicas, sino como sujetos individuales capaces de asistir los costos de los servicios básicos. Estas dos posiciones contrarias se reflejaron en el año 2000 en la ciudad de Cochabamba conocida en el lenguaje de las luchas sociales como “la guerra del agua⁶”.

De entre otras cosas la Ley de Participación Popular definió la elección cada cinco años de los concejales mediante el voto individual, de entre ellos la comunidad o los concejales eligen al futuro alcalde, en este caso la ley señala “que los candidatos sean representados a través de algún partido legalmente reconocido” (Ticona y Albó, 1997: 280). Los primeros en ingresar de manera legal a la alcaldía, en el caso de Chayanta, fueron los pueblerinos. Al respecto un dirigente del Norte de Potosí señala: “antes estábamos manejados por los urbanos estaba grupos estaba cuota política ellos nos han manejado” (Santos Villca, Saq’amarca, 23-3-2011). La llegada de los pueblerinos al poder municipal según los pobladores se hizo al viejo estilo de los partidos políticos. Ingresaban a las comunidades

⁶ El 2000 los sectores populares de la ciudad de Cochabamba salieron a las calles a protestar en contra de la empresa transnacional: “Aguas del Tunari” que con el apoyo del gobierno municipal de turno (Manfred Reyes Villa) pretendieron privatizar el agua. Este hecho generó un descontento generalizado en la población cochabambina.

aledañas de Chayanta a conseguir simpatizantes a cambio de artículos de primera necesidad y ropa: “papasuy chayachimuy pantalonta, regalawayku votanaykupaq ajina kaq tiempos. Thanta pantalonwan thanta wañadurwan librakukitawan comunidad enteruta, chay 30 votos valerqa por lo menos una libra de coca o unos cuantos kilos de azúcar o fideo⁷” (Teodosio Becerra Popo FAOI-NP, tata mallku de comisión proyectos 15-3-2011). En ese entendido, con la ley de Participación Popular no solo se fue reconfigurando el escenario político en el sector rural, sino, siguiendo las ideas de Teodosio, también se fue ampliando, a estas zonas, las actitudes paternalistas vigentes hasta ese entonces en las ciudades capitales.

De a poco los ayllus del Norte de Potosí van dándose cuenta de este nuevo escenario que se les ponía en frente. Decidieron ser protagonistas en la administración de la alcaldía de Chayanta, se dieron cuenta que a su nombre llegaba, desde el Estado, un porcentaje del tesoro nacional. De esa forma los ayllus del Norte de Potosí fueron incursionando en la actividad política oficial, para ello usaron la sigla de varios partidos. Al respecto Teodosio Becerra haciendo una cronología de los hechos ocurridos en la localidad de Chayanta sostiene:

Ñawpaqta karqayku con compañero Evo morales partidunwan, chaypi urmaykachayku. Qipampi como del suyu Charkas Qaraqara karqa juk partido brazo político que es el MAPIQ ñisqa Movimiento de Ayllus del Colla suyu, chay personería jurídica tukuy imata urquspa, chaywan thatkiykuyku y chaywan lograyku alcaldeta. Mayqinkunachus sigue thatkinapaq karqa chaqwaykunas. Watiq kutirillaykutaq alianza con el evo, chawan kutiykullaykutaq como MAS⁸. (Teodosio Becerra Popo FAOI-NP tata mallku de comisión proyectos 15-3-2011)

El testimonio de Teodosio es una muestra de que los indígenas del Norte de Potosí tuvieron que construir o anexarse a un partido político para ingresar a los espacios públicos. De esa forma se iba afianzando su encuentro con la democracia occidental oficializada en el contexto boliviano. En esta dinámica, previamente, tuvieron que recurrir a sus formas locales de elección, es decir a la asamblea comunal, al *muyu* y al *thaki*:

Entonces astawampis jamuyku organikamente akllasqa basesmanta pacha, qhawarikun pitaq asuminman concejaljina, juk jatun kabildupi qhawarinku juk iskay kimsa lideres chaymantataq jukta akllanku. Entonces kay kasupi qayna wata ñuqata akllawanku, chay mana ñiy munanchu directamente concejal asuminqa. Ñuqa candidato yaykunay tiyan cualquier partidunwan ichari, kabildullataq deciden mayqin partidunwan rinanta, qhawarikun kay kasupiq MAS partidunwan rinata ñuqataqa ñiwanku qam riñayki tiyan, chaypi kandidatu karqani. Jinamanta basesmanta pacha consenso luqsisqa kani.

⁷ Mi papá traía pantalón, decía: me han regalado para que vote, así eran los tiempos. Con pantalones viejos, con bañadores viejos y con una libra de coca para toda la comunidad, eso valía por lo menos 30 votos una libra de coca o unos cuantos kilos de azúcar o fideo.

⁸ Antes estuvimos con el partido del compañero Evo Morales, no nos fue bien, tuvimos tropiezos. De ahí en adelante la nación Charkas y Qaraqara armó su brazo político que era el MAPIQ Movimiento de Ayllus del Colla suyu, después de haber obtenido su personería jurídica, participamos en las elecciones y logramos obtener ingresar a la alcaldía. Después de unos problemas internos antes de la asamblea constituyente, nuevamente hicimos alianzas con el compañero Evo Morales, de esa manera volvimos a ingresar a la alcaldía.

Tukuynin apoyawanku votawanjina yaykuni como concejaljina kay Llallagüapi⁹. (Carlos Albares, Concejal del Ayllu Sikuya, Llallagüa, 27-3-2011)

Los indígenas del Norte de Potosí fusionando ambos mecanismos de participación democrática: el primero colectivo y el segundo individual, han llegado a ocupar cargos en la alcaldía como concejales, sub alcaldes y alcaldes. En este escenario, no solo han llegado a ser una minoría representativa, sino una mayoría como por ejemplo en la localidad de Chayanta y Uncía.

En síntesis, los pueblos indígenas del Norte de Potosí fueron ingresando a los espacios públicos con sus propios argumentos democráticos. Para ello aprovecharon las pequeñas concesiones que les otorgaba el Estado liberal como la ley de Participación Popular diseñada en 1994. Desde ese año hasta en la actualidad los indígenas nortopotisinos han ido en busca de un espacio en la alcaldía, en otros términos, en busca de una ciudadanía que desde el Estado se les había negado. Paradójicamente esta situación se inicia durante los gobiernos neoliberales donde se acepta la participación de los sectores indígenas más desde una postura multicultural que intercultural.

La escuela en la búsqueda de la ciudadanía

La escuela entró a las comunidades de los ayllus del Norte de Potosí por decisión de las propias autoridades. Muchas de éstas han sido construidas con el material del lugar, estaban pircadas con adobe y techas con paja, los pupitres eran de barro. Los primeros maestros eran los llameros que venían de la región de Oruro. Estas personas caminaban por los diferentes ayllus intercambiando sus productos (sal, q'uwa¹⁰ y lana de llama) por papa y chuño, en ese sentido, muchos de ellos se quedaron a trabajar como profesor en estas comunidades. En ese caso la remuneración para el maestro venía de la propios padres de familia: “[¿Pitaq escolata mañarqa?] Dirigente alcalde karqa chaycha mañarqa, paqantilla karqa, mana nachu. Sapa killa paqakuq kayku tris pisutachu jina, sapa wawa. Paganamanta wakin mana churakunchu wawastaqa¹¹” (Ayllu Sikuya, Cecilio Mamani, 16/10/09). En un comienzo no había la voluntad del Estado para brindar a la población indígena una educación escolar, en ese entendido ¿por qué los ayllus se animan a construir sus propias escuelas? Sabemos que las relaciones de los ayllus del Norte de Potosí con el Estado no han sido de las mejores, en ese entendido, se ha popularizado en los ayllus la idea de que en la

⁹ Para ser concejal se elige orgánicamente donde participan las bases, venimos desde las bases. Se fijan quien tiene la capacidad de asumir el cargo de concejal, todo eso ocurre en un gran cabildo donde de dos o tres personas se elige a uno. En ese sentido el año pasado me eligieron. Eso no significa que ya eres concejal. Tengo que ser candidato de algún partido, el cabildo decide con qué partido voy a participar, en ese caso las bases para mi participación se inclinaron al partido del MAS de esa forma fui su candidato. En ese sentido, salí de las bases del consenso, todos mis compañeros me apoyaron con su voto para que sea concejal en Llallagüa.

¹⁰ Hierva aromática que se usa para hacer rituales a la tierra agrícola.

¹¹ [¿Quién pidió la escuela?] había un dirigente o alcalde, ese ha debido pedir, teníamos que pagar. Cada mes solíamos pagar tres bolivianos de cada niño. Por no pagar otros no inscribieron a sus hijos a la escuela.

escuela podrían adquirir el castellano y la escritura grecolatina para poder enfrentarse contra sus verdugos. Tanto el castellano como la escritura han sido empleadas por el Estado republicano, desde un comienzo, para enajenar a los indígenas su territorio y para privarles del derecho de participar en los espacios públicos, de ahí el interés de los indígenas en apropiarse de estos códigos lingüísticos.

En la actualidad, después de la reconfiguración del Estado-nación aún permanece en el ideario de los ayllus que la educación escolar les va a evitar ser víctimas de la discriminación: “Indio campesino ñiwanchik kampu runataqa, a vecempiqá mana leyeytapis yachankuranchu señoraspis, tiyakunku pero kastellanuta sumaq parlanku. Sin embargo, mana leyeytapis yachankuraqchu indio campesino ñiyllata yachan, chayrayku indio kampsino ñisqaqa astawan estudyanaman riyku. Entonces como kumpumantajinaqa igualanaman riyku¹²” (Felipe choque, sub alcalde del ayllu Sikuya, 25-3-2011). Entienden que la escuela les va a permitir no solo ocupar espacios de poder o gozar de ciertos beneficios políticos y sociales que les otorga el Estado a los pueblos indígenas, sino también les va a evitar seguir siendo discriminados. Los grupos auto identificados como no indígenas usan el término indio para alejarse de los grupos subalternos. A los ayllus del Norte de Potosí no les gusta que les identifiquen con ese término por las connotaciones negativas que porta, por eso ven como una salida el estudio escolar.

Por un lado, si bien la escuela ha sido demandada por los pueblos indígenas para adquirir las herramientas necesarias para exigir sus derechos colectivos ante el Estado. Por otro lado, también han entendido que la escuela en las comunidades y en los espacios urbanos ha desplegado actividades didácticas que iban en contra de su cultura local:

Nosotros veníamos a la ciudad a estudiar porque en los ayllus no había colegio, había en las ciudades había en Llallagüa en Cochabamba, ahí me fui a estudiar. La educación me ha enseñado tienes que ignorar a tu papá, no tienes que ser como tu papá, a la fuerza por salirme. No es mi papá porque era con ch'ulito con abarquita con chaqueta como la educación nos ha enseñado. Totalmente nos ha hecho borrar nuestra identidad, totalmente sin auto estima nos ha formado. (Boris Antonio Colque ex mallku Saq'amarca 8-3-2011)

El testimonio nos muestra que las escuelas en las áreas rurales del Norte de Potosí han desarrollado prácticas des-educativas. Les han quitado el derecho de vivir en la diferencia. En otros términos, a través de sus actividades monoculturales han intentado llevar a los niños aimaras y quechuas de los ayllus hacia las puertas de la modernidad. Sobre lo mismo Patzi sostiene: “la escuela, bajo su forma legal y/o formal, aparece como democratizadora y como mecanismo de movilidad social para acceder a jerarquías superiores [...] induce a los indígenas, por ejemplo, a querer mejorar su situación accediendo a los espacios construidos

¹² Indio campesino nos dice a los que vivimos en el campo. A veces las señoras de la ciudad no saben escribir pero saben hablar bien el castellano; no saben aún leer, solo saben decir indio campesino. Por eso cuando nos dicen indio campesino más nos impulsa a estudiar. Entonces como somos del campo queremos igualarles.

y reservados para las elites dominantes” (2001: 24). En ese afán la escuela ha debilitado la identidad indígena construida en su entorno familiar y comunal. La escuela, como parte del Estado, impone una identidad nacional, se va construyendo el sentido de la bolivianidad, eso se puede evidenciar en sus actividades desplegadas, por ejemplo, en las fechas cívicas, donde los niños junto a sus profesores tienen que rendir culto a los símbolos patrios.

Dada esta realidad, los indígenas del Norte de Potosí señalan: “Ahora planteamos una política, una educación de nuestra propia raíz aprendiendo nuestra propia filosofía desde nuestra propia lógica. Todo tenemos aquí en Bolivia, tenemos nuestra propia espiritualidad que es los wakas los achachilas, la madre tierra que nos da fuerza, que nos da energía para pensar, para tener ese corazón” (Boris Antonio Colque, Saq’amarca 8-3-2011). Esta demanda por una educación más inclusiva se traduce en una petición por un Estado más flexible con las prácticas culturales de los pueblos indígenas en el ámbito educativo. En ese sentido, las escuelas en los espacios rurales y no rurales tendrían que abrirse hacia la diversidad cultural.

Conclusión

Los movimientos sociales e indígenas, liderados por Evo Morales, a través de pequeños resquicios han ingresado en la esfera política hasta la conformación de un Estado Plurinacional. En el plano local esta situación ha comenzado con la promulgación de la Ley de Participación Popular. Desde este momento los indígenas comienzan a adquirir sus primeras armas para ingresar a los espacios públicos. En otros términos, los indígenas, en el contexto boliviano, en casi tres décadas han pasado de una absoluta inopia a ser sujetos políticos. Bajo los propios mecanismos de la democracia liberal los indígenas han ingresado en la esfera pública desde donde ahora junto con la clase criollo mestiza conducen la vida política de Bolivia. El ascenso de los indígenas a estos espacios de poder está todavía teñido de racismo y xenofobia, de ahí que podemos decir que la interculturalidad como un proyecto igualitario y simétrico es todavía un desafío tanto para los indígenas como para los no indígenas.

En Bolivia, al menos en los últimos años, las reformas políticas ya no se originan desde el Estado, sino desde las calles y las carreteras dirigidos por otros actores políticos: indígenas. Producto de estas revueltas sociales desde los sectores históricamente excluidos políticamente, ahora se están resemantizando nociones como Estado-nación y ciudadanía que desde la visión tradicional hace alusión a la homogenización cultural, sin embargo, desde los pueblos indígenas se plantea un Estado plurinacional que implica el reconocimiento jurídico de la diversidad cultural.

La reconfiguración de un Estado plurinacional supone cambios no solo en el plano político y social sino sugiere una mirada distinta a los cánones establecidos por las ciencias sociales. Por ejemplo el reconocimiento legal de la democracia comunitaria y la puesta en

marcha de un modelo educativo anclado en los principios de la interculturalidad, intraculturalidad y la descolonización abre la posibilidad de pensar las ciencias ya no desde los parámetros convencionales establecidos desde occidente. Hay otros conocimientos que han sido ignorados por la academia que no encajan en las leyes universales predominantes de las ciencias sociales bolivianas.

En la actualidad, tras reconfiguración política de Bolivia los pueblos indígenas se sienten orgullosamente pertenecientes a una nación indígena: Aimara, Quechua o Guaraní. La nueva Constitución les reconoce una serie de derechos y facultades frente al resto de la población, en ese entendido cabe preguntarse: ¿En qué medida la idealización de lo indígena por parte de la Nueva Constitución puede desembocar en un etnocentrismo malicioso? Asimismo, conviene preguntarse ¿El apego incondicional a una nación indígena provoca la desvalorización del otro? Esta compleja realidad por la que va atravesando la Bolivia plurinacional merece un análisis cuidadoso y da paso a futuras investigaciones que puedan dar luces para entender los encuentros y desencuentros que se van generando en el ámbito político.

Bibliografía

- Albó, Xavier 1991 “El retorno del indio” en *Andina* (Cusco) Vol. 9, N° 18
- Albó, Xavier y Amalia Anaya 2003 *Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la educación Bilingüe en Bolivia*. (La Paz: CIPCA Y UNICEF).
- Arnol, Denise y Juan De Dios Yapita 2000 *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. (La Paz UMSA e ILCA).
- Bastos, Isabel 1996 “el indigenismo en la transición hacia el imaginario populista” en *Estudios bolivianos 2* (La Paz: STAMPA).
- Bello, Álvaro 2008 “La ciudadanía Intercultural en América Latina: La búsqueda de un marco conceptual” en Alfaro, Santiago; Juan Ansión y Fidel Tubino (eds.) *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).
- *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009.
- *Constitución Política del Estado de la República de Bolivia* (Derogada), 2004.
- Contreras, Alex 1991 *Etapas de una larga marcha*. La Paz: Asociación Aquí Avance.
- Calla Ortega, Ricardo y Molina Barrios, Ramiro 2000 *Los pueblos indígenas y la construcción de una sociedad plural* (La Paz: PNUD/Plural).
- *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia* 2009.
- Choque, Roberto y Cristina Quisbert 2006 *Educación indígenal en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales* (La Paz: IBIS/EDOBOL).
- CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) 1991 “Hacia una educación intercultural bilingüe”. En *Raymi*, N. 15. (La Paz: Centro cultural Jayma).
- Etxeberria, Xavier 2001 “Derechos culturales e interculturalidad” en María Heise (ed) *Interculturalidad Creación de un concepto y desarrollo de una actitud* (Lima: Hatuey S.A.C).
- Garcés, Fernando 2009 *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. (La Paz PIEB, Universidad Andina Simón Bolívar).
- Harris, Olivia y Javier Albó 1975 *Monteras y guardatojos*. (Revista #7 CIPCA).
- Komadina, Jorge 2007 *El poder del movimiento político. Estrategias, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)* (La Paz: CESU; DICYT-UMSS; PIEB).

- *Ley de Régimen Electoral* 2010 Bolivia.
- *Ley de Participación Popular* (Derogada), 1994.
- *Ley de Reforma Educativa* (Derogada) 1994
- *Ley de Educación Boliviana “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”* 2006
- López Luis Enrique 2006 “Pueblos indígenas, lenguas, política y ecología del lenguaje” en Luis Enrique López (ed.) *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia* (La Paz PROEIB-Andes/Plural).
- ----- 2008 “¿Hacia una ciudadanía intercultural en la Bolivia plurinacional?” en Alfaro, Santiago; Juan Ansión y Fidel Tubino (eds.) *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Mamani, Víctor Hugo 2011. *Quechuización y castellanización de los aimaras: La dinámica de dos lenguas indígenas y del castellano en dos comunidades: Saqsani y Marka Kunka*. (Tesis de Maestría- PROEIB-Andes UMSS).
- Machaca, Guido y Luis Enrique López 2007 *El fortalecimiento de liderazgos indígenas para la gestión de la educación intercultural bilingüe en Bolivia. Sistematización de una experiencia en desarrollo*. (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y PROEIB Andes).
- Patzi, Felix 2001 *Etnofagia estatal: Modernas formas de violencia simbólica* (La Paz: MEyC).
- -----2009 *Sistema comunal: Una propuesta al sistema liberal* (La Paz: Vicuña).
- Ponce, Carlos 1975 “Origen del dualismo cultural en Bolivia”. En *Dualismo pluralismo cultural en Bolivia* (La Paz: Franz Tamayo).
- Quijano, Anibal 2000 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Buenos Aires - CLACSO).
- Raimon Panikkar 1993. *Paz y desarme cultural*. (Santander, Sal Terrae).
- Reinaga, Fausto 1969 *La revolución india*. (La Paz: Partido Indio Boliviano)
- Rivera, Silvia 1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del pensamiento aimara y quechua 1900-1980*. (LA Paz. CSUTCB/HISBOL).
- Regalsky, Pablo y Francisco Quisbert. *Bolivia indígena. De gobiernos comunitarios en busca de autonomía a la lucha por la hegemonía* (<http://conflictosinterculturales.cebem.org>. Fecha de consulta: 3-07-2013).

- Soria, Vitaliano 1992 “Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)” en *Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* (La Paz: Aruwiyiri).
- Toranzo, Carlos 2006 *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. (La Paz: FES, ILDIS, Plural).
- Ticona Esteban y Xavier Albó 1997 *La lucha por el poder comunal* (La Paz: CEDOIN/ CIPCA).
- Ticona, Esteban 2002 *Memoria, política y antropológica en los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. (La Paz AGRUCO, Universidad de la cordillera, Plural Editores).
- Tubino, Fidel y Juan Ansión 2008 *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).