

Mallas y flujos

Acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos

Pablo Laguna

Mallas y flujos

Acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos

Pablo Laguna



Mallas y flujos

Acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos

Pablo Laguna

Thesis committee

Thesis supervisor
Prof. dr. Leontine E. Visser
Professor of Rural Development Sociology
Wageningen University, The Netherlands

Thesis co-supervisor
Dr. Alberto M.G. Arce
Associate professor, Rural Development Sociology Group
Wageningen University, The Netherlands

Other members
Prof. dr. Jan Douwe van der Ploeg, Wageningen University, The Netherlands
Dr. Sarah A. Radcliffe, University of Cambridge, United Kingdom
Dr. Andrew Canessa, University of Essex, Colchester, United Kingdom
Dr. Rudi Colloredo-Mansfeld, University of North Carolina at Chapel Hill, United States of America

This research was conducted under the auspices of the Wageningen School of Social Sciences (WASS)

Mallas y flujos

Acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos

Pablo Laguna

Thesis
submitted in fulfilment of the requirements for the degree of doctor
at Wageningen University
by the authority of the Rector Magnificus
Prof. dr. M.J. Kropff,
in the presence of the
Thesis Committee appointed by the Academic Board
to be defended in public
on Wednesday 7 December 2011
at 4 p.m. in the Aula.

Pablo Laguna
Mallas y flujos: Acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos,
516 pages.
Thesis, Wageningen University, Wageningen, NL (2011)
With references, with summaries in Dutch and English
ISBN 978-90-8585-960-4

Para los productores de quinua del Altiplano Sur

Para mis abuelas, Nelly y Henriette

Para Lyliane, mi madre

Contenido

Agradecimientos ____ **XV**

Acrónimos ____ **XXI**

1. *Introducción* ____ **1**

Organizaciones rurales indígenas y capital social ____ **6**

Preguntas del estudio ____ **12**

Mallas cambiantes de humanos y objetos ____ **13**

Organización de la tesis ____ **16**

2. *Buscando al Estado-Nación y al mercado (siglo XIX-1970)* ____ **21**

Introducción ____ **21**

Una producción agropecuaria diferenciada ____ **22**

El Perisalar: una región climáticamente muy extrema ____ 22

Agropastoralismo diferenciado del oeste al norte ____ 24

Arrieros y llameros al sur ____ 30

Una "isla" de agricultores-arrieros al sur ____ 32

Dos esferas de intercambio ____ **34**

Intercambios mercantiles diferenciados ____ 34

Importancia y estacionalidad de los intercambios no mercantiles ____ 38

Salitre y minas: rearticulación mercantil y cambios migratorios ____ **43**

Migración no-definida en las salitreras ____ 44

Migración estacional y temporal en la cordillera occidental ____ 46

Migración no-definida y de doble residencia en Chichas ____ 48

Comercialización creciente del cultivo de papa ____ 50

De fleteros a "yareteros" ____ 54

Persistencia variable del trueque ____ 55

Acercamiento al Estado-Nación y diferenciación social ____ **58**

Educación pública e integración al Estado-Nación ____ 58

Indígenas "notables", Estado-Nación y modernidad ____ 72

La Revolución del 52: mercado y nueva movilidad socio-económica y espacial ____ **82**

Educación rural, magisterio e ideales modernizadores ____ 82

Minifundio, cambio de consumo y bajos términos de intercambio ____ 89

Residentes en centros mineros ____ 93

Amazonía, puertos, ciudades y fincas australes ____ 95

Preservando lazos en Tarapacá y Atacama ____ 99

Del trueque al mercado ____ 100

Conclusión 105

3. *Quinua real: la emergencia de una identidad regional* 109

Introducción 109

La pampa: intersección de tractores, quinua real y visiones de modernidad 110

La expansión del cultivo mercantil de quinua real 129

Valoración económica 135

Comercialización y consumo alimentario 148

Conclusión 156

4. *Formas de vida y valoración de la comunidad* 159

Introducción 159

Quinua real, retorno y movilidad social 160
"Me he arrepentido de lo que he ido" 160
Productores y empresarios 162
Jóvenes profesionales 167

Predominancia de la doble residencia 169
De preferencia, una ciudad cercana 169
"El campo no tiene tanto oportunidad que la ciudad" 173
Colegio, pluriactividad, tierra y anclaje comunal 177

Particularidad de las formas de vida 178
Diferencias intrarregionales 178
Diferenciación social intracomunal 181

Creando múltiples líneas de vida y de valoración 184
Gladys: precariedad arrimada a la comunidad 185
José y Agapito: empresarios apegados a su comunidad 188
Felipe: valorando la comunidad desde la mina 193
Luís y Clara: descampesinización empresarial 195
Rubén, la dificultad de un maestro de hacerse la vida en su comunidad 199
Cándida, Magalí, Rody y Edgar: el apego variable de jóvenes profesionales a su comunidad 204

Conclusión 212

5. *Semi-autonomía y experiencia: esculpiendo instituciones y cohesión comunal* 217

Introducción 217

Instituciones locales, semi-autonomía y coacción estatal reducida 219

Dos sistemas de cargos, dos caminos de desigual valoración 233

Instituciones, conocimiento, integración social y acceso a recursos comunes 247

Estado, nueva organización político-territorial y nuevas instituciones 251

Nuevos conocimientos, cargos "anticuados" 256

Dos caminos que se encuentran en un sendero comunal 273

Políticas de identidad y dificultad de legitimar la autoridad perdida 286

Rescatando a los kamaches 286

Los límites del esencialismo estratégico 292

Quinua, coerción de grupo y contestación 301

Caminos alternativos y emergentes 307

Conclusión 324

6. *Autogestión, autonomía y tectónicas organizacionales* 333

Introducción 333

Nace ANAPQUI 335

En pos del control comunal de la plusvalía 335

Gremio, clase y sindicalismo 342

La cara económica del sindicalismo 342

Enraizamiento limitado del sindicato 352

Buscando autonomía y autogestión 356

Un proyecto bajo tutela 356

Del mercado local al comercio justo 357

Conversión a la producción orgánica 358

Iniciando productores al saber tecnócrata occidental 360

Identidad indígena y movilización de la intervención institucional 363

Expectativas normativas de autogestión y autonomía 368

Buscando regular el control social 368

Protegiendo el espacio de técnicos 370

Prescribiendo la identificación 373

Los caminos tortuosos de la autonomía y la autogestión 376

Del diálogo de saberes al registro burocrático de la producción 376

Escasez de portadores de autogestión 380

Tecnocracia, mercado y conocimiento experiencial 387

Tectónicas y difusión del poder 396

Saber andino local versus saber occidental 396

Mayores politizados versus jóvenes empresarios 410

Regionalismo 420

Regionalismo y ayllu 420

Regionalismo y acopio 423

Regionalismo centrífugo 430
Faccionalismo e Individualismo 439
Identidad regional y faccionalismo 439
Facciones, oportunismo e intereses económicos particulares 445
Estabilización, pragmatismo y ambigüedad 449
Adhesión, homogeneización y estabilización 449
Ambigüedad y lealtad 454
Raza y clase, semi-autonomía y casi-autogestión 456
Conclusión **461**
7. Conclusión: mallas y flujos **469**
La OECA como espacio social complejo **470**
Aglomerado de múltiples fuerzas vivas y creativas **474**
Un sitio social de interacción entre humanos y objetos **475**
Disolver categorías analíticas **478**
Un espacio ambiguo de multiplicidad de practicas **479**
Bibliografía **481**
Resumen **499**
Summary **505**
Samenvatting **511**
Curriculum Vitae **517**

Mapas

Mapa 1. División político administrativa del Perisalar el 2008 2
Mapa 2. Los Ayllus del Perisalar en el Siglo XX 4
Mapa 3. Espacio predominante de globalización de los habitantes del Perisalar 1900-1950 29
Mapa 4. Espacio de globalización de los habitantes del Perisalar desde 1950 71
Mapa 5. Área de cultivo manual de quinua observado en la década de los años 1960 112
Mapa 6. Área de cultivo de quinua observado el año 2009 113

Figuras

Figura 1. Evolución del precio nominal al productor de quinua real del Altiplano Sur y secuencia de introducción del tractor y del arado a disco 115
Figura 2. Evolución de la Superficie de quinua cultivada en Bolivia y en el Altiplano Sur 130

Figura 3. Evolución de la producción de quinua en Bolivia y en el Altiplano Sur_ 134
Figura 4. Cargos político-administrativos en el Perisalar a inicios del siglo XX**Error! Bookmark**
Figura 5. Cargos de filiación tradicional en el Perisalar a inicios del siglo XX ____ 235
Figura 6. Sistema de cargos en las comunidades de Ancoyo (Salinas), Puki (Salinas) y Palaya (Llica) en los años 1990-2000_____ 280
Figura 7. Sistema de cargos en las comunidades de Mañica, Copacabana y San Agustín (ex-capital de ayllu) en los años 1990-2000 _____ 281
Figura 8. Sistema de cargos en Chacala y en Pozo Cavado en los años 1990-2000_ 282
Figura 9. Evolución de las exportaciones registradas de quinua de los cinco mayores exportadores de Bolivia (en peso) _____ 389
Figura 10. Evolución de la participación de los cinco principales proveedores en las exportadociones totales de quinua real de Bolivia _____ 390

Cuadros

Cuadro 1. Evolución del costo monetario y de la productividad de los sistemas de cultivo de quinua real en el Perisalar_____ 142
Cuadro 2 Evolución de la población rural del Perisalar en número de habitantes 170
Cuadro 3. Rentabilidad del uso de insecticidas en quinua en el Altiplano Sur ___ 379

Fotos

Foto 1. El salar de Uyuni visto desde las laderas del volcán Tunupa, Tahua _____ 1
Foto 2. Granos de quinua _____ 6
Foto 3. Quinua en llenado de grano_____ 20
Foto 4. Cultivo de quinua a secano en ladera, Copacabana, Nor Lípez_____ 26
Foto 5. Parcelas de cebada y haba en terrazas regadas, Colcha, Nor Lípez_____ 27
Foto 6. Llamas paciendo t'ola en pampa, Rodeo, ayllu Yaretani _____ 31
Foto 7. Ovejas consumiendo rastrojo de quinua, Vituyo, ayllu Tunupa _____ 32
Foto 8. Mujeres pelando chuño, Ancoyo, ayllu Tunupa_____ 52
Foto 9. Alcaldía de Salinas construida a inicios del siglo XX_____ 75
Foto 10. El juzgado de Salinas_____ 79
Foto 11. Maestros y padres de familia, escuela de San Agustín, Baldivieso _____ 88
Foto 12. Abandono de parcelas de ladera a favor de parcelas de pampa, Jirira, ayllu Tunupa. _____ 111
Foto 13. Liukana (izquierda) y takisa o chela (centro y derecha) _____ 116
Foto 14. Sembrando quinua manualmente en Mañica, Nor Lípez._____ 117
Foto 15. La ladera, refugio de la llama, Cerro Grande, ayllu Watari _____ 118
Foto 16. Tractor y arado a disco en plena labranza, Tuski, ayllu mayor Coroma__ 121
Foto 17. Tractores y arados en venta, Sevaruyo, ayllu mayor Killaqa _____ 128
Foto 18. Expansión masiva de la frontera agrícola en pampa, ayllu mayor Coroma_____ 131
Foto 19. Expansion del cultivo de quinua en montañas del sur del Perisalar, San Agustín_____ 133
Foto 20. Trilla de quinua como en los años 1970, Pacoqollo, ayllu Tunupa _____ 145

Foto 21. Trilla de quinua (cernido) en los años 1970, Pacoqollo, ayllu Tunupa____145
Foto 22. Venteado de quinua en los años 1970, Pacoqollo, ayllu Tunupa _____146
Foto 23. Trilla de quinua en los años 2000, Ancoyo, ayllu Tunupa _____146
Foto 24. Venteando quinua en los años 2000, Ancoyo, ayllu Tunupa_____147
Foto 25. Sembrando quinua en una pampa con t'ola recientemente desmontada, San Pedro, Nor Lípez _____147
Foto 26. Tostando quinua, Colcha, Nor Lipez _____150
Foto 27. Consumo local de quinua 1: grano, harina y harina de grano tostado, San Juan, Nor Lípez _____151
Foto 28. Consumo local de quinua 2: Kispiña (amasado de harina al vapor), Llica 153
Foto 29. Tahueñas afirmando identidad gremial y étnica en una feria de la quinua, Uyuni, 2007 _____158
Foto 30. Profesor de la Escuela Normal de Llica explica el saber local en la producción de quinua_____158
Foto 31. Viviendas de adobe predominantes en el Perisalar _____162
Foto 32. Objeto local de modernidad caduca: la bicicleta _____163
Foto 33. Obtejos locales de modernidad 1: tractor, arado a disco y antena parabólica _____164
Foto 34. Objetos locales de modernidad 2: camión _____165
Foto 35. Objetos locales de modernidad 3: vehículo privado 4X4 _____166
Foto 36. Mejoramiento de vivienda: ladrillo y cemento sobre adobe y barro, Salinas de Garci Mendoza _____172
Foto 37. Acumulación doméstica de objetos locales de modernidad _____192
Foto 38. El auki de Salinas y sus descendientes _____237
Foto 39. Alferado mallku en carnaval, Puki, ayllu Yaretani_____238
Foto 40. Alferado mayor (der.) y cabecilla (izq.) del ayllu Watari, fiesta del santo patrón de Salinas, 2007 _____240
Foto 41. Los tres kamaches del ayllu Tunupa el año 2007, Salinas _____243
Foto 42. Fiesta al santo patrón de Salinas, 2007 _____246
Foto 43. Salineños bailan con el Prefecto de Oruro por la construcción de la carretera asfaltada a Oruro _____255
Foto 44. Kamaches de Salinas sacrifican una llama por la construcción de la carretera a Oruro _____255
Foto 45. Ritual doméstico de Carnaval: agradeciendo y pidiendo por la cosecha de quinua, Puki, ayllu Yaretani_____257
Foto 46. Ritual doméstico de Carnaval: ch'allando (ofrendando) a la quinua, a los uywiris y a la Pachamama, Puki, ayllu Yaretani _____258
Foto 47. Templo evangélico, Colcha_____265
Foto 48. Los Sigmas tocan música chicha en la fiesta de la patrona de Puki, 2009 _270
Foto 49. Comunarios socializan en Carnaval, Puki, ayllu Yaretani_____271
Foto 50. Residentes y estantes tocan juntos en Carnaval, Puki, ayllu Yaretani ____272
Foto 51. Residentes retornan de Uyuni a bailar en la fiesta del santo patrón de Salinas _____311

Foto 52. Desfile comunario el día del aniversario patrio, Candelaria de Viluyo, ayllu mayor Coroma _____ 331
Foto 53. Autoridades comunarias celebran los padres criollos de la Patria, Candelaria de Viluyo, ayllu mayor Coroma_____ 331
Foto 54. Comunarias ofrendan a los padres criollos de la Patría, Candelaria de Viluyo, ayllu mayor Coroma _____ 332
Foto 55. Pequeño intermediario y transportista, Ancoyo, ayllu Tunupa_____ 336
Foto 56. Intermediarios venden quinua en Desaguadero, frontera con el Perú ___ 337
Foto 57. Asamblea de ANAPQUI, Challuma, ayllu Yaretani _____ 352
Foto 58. Productores asisten a un taller, Wanake, ayllu Wanake _____ 381
Foto 59. Seleccionado óptico y empaque de grano, planta de ANAPQUI, Challapata _____ 394
Foto 60. Separación densimetrica de impurezas de quinua en la planta de ANAPQUI, Challapata _____ 395
Foto 61. Dirigentes mayores asumen su cargo puño izquierdo en alto _____ 413
Foto 62. Dirigentes mayores y jóvenes _____ 416
Foto 63. Jovenes dirigentes asumen su cargo con la señal de la cruz _____ 420
Foto 64. Dirigentes de SOPPROQUI y CEDEINKU _____ 424
Foto 65. ANAPQUI acopia quinua en CEDEINKU_____ 428
Foto 66. Acopio al productor y clasificación de grano (zarandeo) en APRECQ, Aroma_____ 438
Foto 67. Productores de quinua bloquean la vía férrea Uyuni-Julaca, abril 2010__ 460
Foto 68. Productores de quinua descarrilan un vagón, Avaroa, Nor Lípez, abril 2010 _____ 461

Agradecimientos

Este libro emerge de un largo e intenso curso de vida, iniciado mucho antes del proyecto doctoral y cargado de muchas dudas y pasiones. Este proceso me ha llevado por varias sendas inquisitivas y por múltiples lugares y ambientes. En este flujo he compartido y recibido el apoyo de muchas personas e instituciones, todas ellas determinantes, que deseo aquí mencionar. Reconozco que la porosidad de mi memoria podría accidentalmente llevarme a olvidarme de alguna de ellas. Que en estas líneas encuentren mis disculpas por este descuido.

En primer lugar este trabajo no existiría sin la participación determinante de los productores de quinua del Altiplano Sur quienes en lo cotidiano de su vida me dieron su confianza y me abrieron las puertas de su memoria, vivencias, expectativas, sentimientos y proyectos. Largos años de interacciones con ellos me han llevado a desarrollar un afecto particular hacia el Altiplano Sur, región de la que inevitablemente uno se enamora. Mi agradecimiento va en particular a los habitantes de las comunidades de Copacabana, Mañica, Puki, Ancoyo, Palaya, Chacala, San Agustín, Pozo Cavado y Candelaria de Viluyo. Entre ellos deseo mencionar a mis ahijados Christián y Bryan, mis comadres Cándida de Huarachi y Celia de Zúñiga, mis compadres Rigoberto Huarachi y Gino Zúñiga, a Don Juan de Dios el *auki* de Salinas; y a Pedro Mayorga, Inés Zúñiga, David Mayorga, José Zúñiga, Ciprián Mayorga, Velarmino Veliz, David Mayorga, Modesto Huarachi, Jaime Huarachi, Aureliano García, Eddy Huarachi, Agustín Huarachi, Aparicio Huarachi, Dionisio Mayorga, Eusebio Mayorga, Ovidio Huarachi, Cleofe Véliz, Mauricio García, Teodoro Véliz, Zaida de García, Lucy de García, Alberto Copa, Eloy Belén, Clemente Cayo, Esteban Belén, Esteban Muraña, Guillermo Huayllani, Mateo Huayllani, Luciano Soto, Narciso Copa, Tito González, Anselmo Huanca, Dionisio Yujra, Donato Cayo, Dionisio Willka, Lidio Cayo, Luciano Yujra, Rosalío Yujra, Preciliano Choque, Segundino Huanca, Severino Huanca y a Eduardo Choque. Visitando a San Agustín años antes de iniciar el presente trabajo pude conocer a Macario, Amado y Hugo Bautista, entrañables amigos con quienes he compartido un sinnúmero de preocupaciones, proyectos y conocimientos sobre el Altiplano Sur y la quinua. Les expreso aquí mi más sincera gratitud y amistad. Además, Amado me proporcionó generosamente ciertas fotos de su autoría presentadas en esta tesis.

Asimismo, tuve la gran satisfacción de trabajar como cooperante en ANAPQUI y en COPROQUIR, su organización regional. En ambas organizaciones pude compartir el día a día de sus actividades, proyectos, esperanzas y preocupaciones. A la vez, tome parte de múltiples reuniones, celebraciones y discusiones, algunas de ellas acaloradas. En particular deseo agradecer de manera afirmada el apoyo de Luis Mayorga (a mi juicio uno de sus dirigentes más comprometidos quien lamentablemente se fue demasiado pronto), Germán Nina, Santiago Alanes, Toribio Colque, Epifanio Muraña, Gladys Mayorga, Hernán

Gabriel, Urbano Cruz, Wilson Barco, Ramiro Véliz, Oscar Mamani, Miguel Choque, Juana Alí y Nelson Ramos. Expreso también mi gratitud a Francisco Quisbert, por haberme compartido su experiencia y memorias del proceso de constitución de ANAPQUI del cuál fue un actor central. Mi participación en ANAPQUI habría sido imposible sin el apoyo de la APVC, ONG de Bélgica a la que expreso mi reconocimiento.

Pude acercarme al papel jugado por instituciones en el desarrollo del Perisalar y de ANAPQUI por la voluntad a muchas personas a las que hago parte de mi más sincero agradecimiento. En un momento con fuertes contingencias personales, Chantal Liegois y Guillermo Roelants tuvieron la gentileza y la confianza de contarme su experiencia durante la creación de ANAPQUI. Fabián Yacksic, Francisco Valderrama, Fernando Calla y Grover Bustillos tuvieron la calidez de hacerme parte de su experiencia cotidiana para contribuir a la consolidación de esta organización. En SOS-Faim, Cesar Soto, Wilfredo Necochea y Marc Mees me compartieron la historia, los logros y preocupaciones del apoyo de esta ONG hacia ANAPQUI. Lo propio hizo Renata Hoffmann al tocar la relación de AOS con esta organización de productores. También, José Palenque tuvo la atención de relatarme la experiencia de colaboración entre el PNUD y ANAPQUI.

Llegué y empecé a descubrir la vida social y productiva y las comunidades del Altiplano Sur por intermedio del Programa Quinua Potosí, y en particular por la acción decidida de Andreas Wauer, Sergio Collao y Ricardo Alem a quienes agradezco calurosamente su solidaridad y amistad. Genaro Aroni, Juan Carlos Aroni, Jaime Huamán y Jaime Cossío del Instituto Boliviano de Tecnología Agrícola contribuyeron generosamente a este proceso introduciéndome a una parte de las comunidades estudiadas. Tuve también la suerte de contar con el apoyo de Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras y en particular de Florinda González, Peter Nina, Clemente Vilca, Mamerto Chila, Jean-Jacques Boutrou, Barbara Guittard y Sarah Metais. Todos ellos me compartieron sus inquietudes y reflexiones sobre la problemática ambiental, social y comercial de la quinua y del Perisalar. Que en estas líneas todas estas personas e instituciones vean mi más sincero agradecimiento, el cual también elevo a Paula Steels y Lucas Leemens por haberme entregado sus andanzas y reflexiones en los Lípez, acaecidas allá en los años 1960-1970.

Mi sincera gratitud va también en gran parte dirigida al personal del Grupo de Sociología Rural del Desarrollo de la Universidad de Wageningen. Norman Long jugó un papel central para que llegara a este grupo del cual es ahora profesor emérito. Tuvo la amabilidad de corregir y aconsejarme en la redacción del proyecto de investigación que me permitió obtener una beca doctoral para llegar a este grupo. Peter de Vries y Sarah Southwold siempre fueron atentos y respetuosos. Paul Hebinck, Monique Nuijten y Roy Gigengack me mostraron que en Holanda hay calor humano a pesar de las etiquetas que nosotros los latinos podemos tener tentación de atribuirle a la Europa del norte. Gerard Verschoor se

ha convertido en un amigo en el curso de múltiples charlas y tertulias en las que ha hecho gala de su ironía y sentido del humor bien mexicanos. Jos Michel y Annelies Coppelmans fueron siempre atentas, generosas y eficaces al momento de solicitarles su ayuda en numerosos asuntos administrativos, volviendo la cotidianeidad mucho más sencilla. Mención especial a Jos por haber contribuido de manera amistosa a convertir un ecléctico espacio social como este grupo en un sitio de convivencia pluri-multi en el que los estudiantes jugaron un papel central. Mi promotora Leontine Visser ha también impulsado esta iniciativa dándole particular atención. Sobre todo, le agradezco de sobre manera sus recomendaciones y consejos que han facilitado mi trabajo, y sobre todo su paciencia y "tino" de saber cuándo apretarme la marca para llevar el barco a buen puerto en plazos que evitaran ponerme en apuros. Sin esta presión suplementaria estaría probablemente aún lidiando con la escritura en un mar de incertidumbre administrativa.

Reglón a parte para Alberto Arce, mi co-promotor quién ha jugado un papel esencial del inicio al final de este proceso y con quien hemos desarrollado una sólida amistad. Alberto siempre ha sido intelectualmente creativo, estimulante y generoso, compartiendo sus innovadoras lecturas y reflexiones con todos sus estudiantes en los espacios físicos del departamento, como también en apasionantes tertulias con hora de inicio anunciada y largas horas de sobremesa. Nos enseñó que a menudo las reflexiones más originales y pertinentes emergen de procesos de socialidad extra-académica. Por todo esto, por su paciencia y su confianza en mis capacidades le estoy profundamente agradecido.

En el Grupo de Sociologia Rural del Desarrollo tuve la dicha de contar con un grupo extraordinario de amigos-compañeros que se embarcaron en el proceso doctoral. Por su amistad expreso mi profunda gratitud a Gustavo, Kei, Humberto, Laura, Max, Verónica, Charlynne, Andrés, Nassim, Carolina, Nuray, Margarita, Vladimir, Jilles y Carlos. Todos juntos compartimos innumerables pláticas y lecturas académicas, políticas, del día a día que se extendieron más allá de los espacios físicos del grupo llegando inclusive al Distrito Federal, las que se manifestaron en múltiples situaciones de socialidad, muchas de ellas acompañadas de buena comida, buen vino, buen humor y alegría. En nuestras acciones mostramos la importancia del afecto en la constitución de una comunidad epistémica. Por estas mismas razones extiendo mi agradecimiento a Roberto, aunque no haya tenido vinculo institucional directo con el grupo. Tengo también mucha gratitud con Netsaye, Edward O., Bass, Nienke, Yves, Bambang, Rini, Arjamund, Francine, Martijn y Annet, colegas con los que constituimos un espacio cooperación y de buen humor.

Mis sinceros agradecimientos van también para varias personas que intervinieron de manera generosa en uno o varios momentos de este trabajo de investigación. Maxime Haubert entusiastamente me comentó encuestas iniciales de campo. Patrice Lecoq y Maggie Bolton me brindaron acceso a sus trabajos sobre el Altiplano Sur y a muchísimas fuentes bibliográficas. Isabel Verstraete e Yver

Aranda hicieron lo propio y además me comentaron animadamente sus andanzas y reflexiones sobre la dinámica social en el Perisalar. Fernando Mendoza me estimuló a integrar al ayllu dentro de mi análisis e hizo un tremendo trabajo en la cartografía aquí presentada. Karine Pinget y Damien van der Heyden aconsejaron mis primeros pasos en Nor Lípez y en el mundo social y mercantil de la quinua. Mario Tapia Muñoz y Alipio Canahua compartieron conmigo su apasionada experiencia y hallazgos sobre la quinua y la agricultura andina. Andrew Ofstehage me confirmó que los intermediarios no forzosamente son malos para los productores. Alex Bartelink contagiosamente me animó y recomendó en mi aplicación al Grupo de Sociología Rural del Desarrollo. Sobre todo, Jean Vacher, entrañable amigo, estuvo presente en reiterados momentos de este proceso, recomendando y respaldándome en mi vinculación institucional y académica para llegar al Altiplano Sur y luego proseguir la investigación en esta región y en otras localidades en los Andes. Además, Jean y Ximena, su esposa a quién también agradezco mucho, me proporcionaron vivienda en París durante parte del proceso de redacción. Que estas modestas líneas sean el testimonio de mi profunda gratitud a Jean por su largo apoyo.

A lo largo de viaje recibí el afecto de una multitud de personas fuera de la esfera académica en la que se inserta el presente proyecto. Mi familia tuvo un papel central recibiendo poco a comparación de lo mucho que me dio. Que Lyliane, Maya, Dimi, Sylvie, Paul, Elena, Sara, Romane, Baptiste, Christian, Kathy y Mathias vean en estás palabras mi tremendo afecto y gratitud. Un pensamiento particular va a la memoria de mis abuelas Nelly y Henriette quienes me enseñaron a su manera la importancia de lo popular en lo social.

En Bolivia conté con el apoyo de un sinnúmero, un "chorro", de amigas y amigos. La "Tropa" es el espacio en el que siempre encuentro complicidad, cariño y solidaridad indefectible. Que Gudrun (mi hermanita), Ingrid, Coco, Ruth y Morten, Sisi, Ceci, Emmanuel y Dora, Ángel y Karin, Imke, Uschi, Christophe y Sophie, Giuseppe y Marijo, Alain y Carmiña vean en estas páginas un reconocimiento a su paciencia y a lo mucho que me han dado. Mención particular para Gudrun, Ceci, Ruth y Ángel que hicieron un trabajo de edición considerable para volver más legible esta monografía. Asimismo, entrañables amigos de infancia, de la "Promo", siguieron con curiosidad, entusiasmo y a veces con cuestionamientos mis andares en medio de las organizaciones y comunidades del Altiplano Sur. En este proceso Anto se dio espacio para poner en acción su talento y afecto diseñando la cubierta y la invitación de esta tesis. Que Anto, Manix, Alex y Vero, Amparo, Isa y Juancho, Enri y Grethel, Alvis y Coco encuentren mi fraternal gratitud. Viviendo en La Paz en tiempos de efervecencia y de cambios políticos trascendentales, pude adentrarme al circulo de los "bolivianistas". Que Pablo Q., Franck, Hervé, Hernán, Mandana, Jonathan, Francis, Louca y Nico se sientan muy agradecidos por todo lo que me han compartido. En particular subrayo, el papel desprendido de Franck en aconsejarme en situaciones laborales delicadas y en animarme a empezar a poner en cocción escritos dirigidos a un

público no solamente hispano parlante. Muchas otras personas más me dieron su soporte durante esta travesía doctoral y me permitieron salir del que hacer de esta investigación. Vari, Tere, Lizi, Sole, Gabriela, Antoine, Solange y Carlos me recordaron afectuosamente que la vida no sólo se compone de cuestiones académicas y de política, sino también de arte y de emociones. Anita, siempre ha sido como una segunda madre para mí. Super Mauge siempre está presente para compartir su contagiante calor y entusiasmo y sus inquietudes sobre el curso de la vida política y social en Bolivia y sus implicancias en la producción académica. María-Renée efusivamente compartió conmigo sus refunfuñes sobre el mundo de la cooperación internacional. Berno y Tere, siempre están presentes con calidez, generosidad y entusiasmo. Sonia y Aleida son de una lealtad y un desprendimiento increibles que me han considerablemente facilitado la escritura. Claudia y Pablo siempre respondieron a mis diversas solicitaciones. Mario y Adriana, Nicolas y María me recordaron que es bueno alternar escritura con corporalidad, subiendo y bajando montañas. En fin, Cima generosamente me acaba de otorgar un espacio en el DF para terminar esta edición y empezar a buscarme la vida post-tesis. Muchas gracias queridos amigos y amigas!

En Francia amigos "bolivianofilos" me brindaron su sostén sin medida. Que se vean aquí muy agradecidos Christophe, Frédéric, Pierre y Maité, Natha y Ale, Didier y Carmen, Lorenza y Eduardo, Anne-Sophie e Isita.

Los años pasados en Wageningen me permitieron entablar amistad con compañeros latinos y "latinosensibles". Que Ceci, Nico, Edward, Marjoleine, Antonio Ch., Roxina y Marcos, Lucho, Mariana y Jaime, Francisco, Rhyannon, Michiel, Arturo e Iemke, Alejandra, Manon y Ernesto, Christian, Bettina, Antonio C., Daniel y Gerard S. se sientan calurosamente agradecidos. En los momentos finales del proceso de redacción, Ceci, Edward y Lucho fueron determinantes y estimulantes para no detener mi escritura; muchas gracias compañeros! El lado agradable de mi estancia en Wageningen se debe también al apoyo de Martin e Ineke Beek y de Ersnt y Tieneke Neering quienes aceptaron recibir en sus moradas por precios módicos a un "extranjero". Hemos podido desarrollar una linda amistad que me ha ayudado a conocer alguito de la sociedad holandesa, heel erg bedankt!

Finalmente, este estudio no habría tenido lugar sin una beca doctoral otorgada por la División para la Investigación Científica del Desarrollo (WOTRO) del Consejo Neerlandés para la Investigación Científica (NWO), proyecto WB 50-423. Asimismo, el Ministerio de Investigaciones y de Educación de Francia me concedió una beca dentro del programa "Aires Culturel(le)s" que me permitió financiar parte de los costos del trabajo de campo. Agradezco ambas instituciones por esta ayuda significativa y por su paciencia para obtener los frutos de su apoyo.

Acrónimos

ADN: Acción Democrática Nacionalista (ADN)
AHP PD: Archivo Histórico de Potosí, Prefectura del Departamento de Potosí, Bolivia
ANAPQUI: Asociación Nacional de Productores de Quinua, Bolivia
ANB: Archivo Nacional de Bolivia
AOS: Ayuda Obrera Suiza, Suiza
APQUINQUI: Asociación de Productores de Quinua del Norte Quijarro, ANAPQUI, Bolivia
APEQC: Asociación de Productores de Ecológicos de Quinua y Camélidos, ANAPQUI, Bolivia
APROQUI: Asociación de Productores de Quinua, ANAPQUI, Bolivia
APROQUIRY: Asociación de Productores de Quinua Real de Yaretani, ANAPQUI, Bolivia
ARPAIAMT: Asociación Regional de Productores Agropecuarios Integrales de los Ayllus del Municipio de Tomave, ANAPQUI, Bolivia
ATO: Alternative Trade Organisation
AVSF: Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras, Francia
BAB: Banco Agrícola de Bolivia
BID: Banco Interamericano de Desarrollo
CADEQUIR: Cámara Departamental de Productores de la Quinua Real de Potosí, Bolivia
CECAOT: Central de Cooperativas Agropecuarias Operación Tierra
CEDEINKU: Centro de Desarrollo Integral K'uichi, ANAPQUI, Bolivia
CEP: Centro de Estudios y Proyectos, Bolivia
CEUPPROQUI: Central Unica Provincial de Productores de Quinua
CIID: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Canadá
CIOEC: Comité Integrador de Organizaciones Económicas Campesinas, Bolivia
CNTCB: Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia
COB: Central Obrera de Bolivia
CODAAS: Consejo de Desarrollo Agropecuario de los Ayllus de Salinas, Bolivia
COMIBOL: Corporación Minera de Bolivia
CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo, Bolivia
CONACOPROQ: Comité Nacional de Competitividad y Productividad de la Quinua, Bolivia
COOPAGRO: Comunidades Productoras Agropecuarias, Bolivia
COPROQUINAC: Comunidades Productoras de Quinua del Ayllu Cora Cora, ANAPQUI, Bolivia
COPROQUIR: Comunidades de Productores de Quinua Real, ANAPQUI, Bolivia
CORACA: Corporación Agropecuaria Campesina, Bolivia
CORDEOR: Corporación de Desarrollo de Oruro, Bolivia

COTESU - Nogub: Cooperación Técnica Suiza - Programa para Instituciones No Gubernamentales, Bolivia.
CRS: Catholic Relief Services, Estados Unidos de América
CSUTCB: Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DANIDA: Agencia Danesa para el Desarrollo Internacional, Dinamarca
ECUARUNARI: Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Quichua del Ecuador
EFTA: European Fair Trade Association
EMAC: Equipo Multidisciplinario de Apoyo a CORACA, Bolivia
EMUSA: Empresa Minera Unificada Sociedad Anónima, Bolivia
FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación
FASOR: Federación de Ayllus del Sur de Oruro, Bolivia, (ahora JAKISA).
FELCN: Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico, Bolivia
FEUTCAS: Federación Especial Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur, Bolivia
FIA: Fundación Inter-Americana, Estados Unidos de América
FLO: Fairtrade Labelling Organisations International, Alemania
FNUDC: Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo del Capital
FRUTCAS: Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur, Bolivia
FSTMB: Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia
IBTA: Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria, Bolivia
IICA: Instituto Interamericano de Cooperación Agrícola
INE: Instituto Nacional de Estadísticas, Bolivia
JAKISA: Jatun Killaqa-Asanaqi, Bolivia
JUNAC: Junta del Acuerdo de Cartagena, llamada ahora CAN (Comunidad Andina de Naciones)
MACA: Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, Bolivia
MAS: Movimiento Al Socialismo, Bolivia
MIP: Movimiento Indígena Pachakuti, Bolivia
MIR: Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, Bolivia
MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario, Bolivia
MSM: Movimiento Sin Miedo, Bolivia
OECA: Organización Económica Campesina
ONG: Organización No Gubernamental
OTB: Organización Territorial de Base
PAC: Programa de Auto-desarrollo Campesino Oruro, Unión Europea y Bolivia
PAER: Programa de Apoyo a las Empresas Rurales, DANIDA, Dinamarca y Bolivia
PIAT: Programa de Investigación y Asistencia Técnica, ANAPQUI, Bolivia
PMA: Programa Mundial de Alimentos, Naciones Unidas
PNUD: Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo

Acrónimos

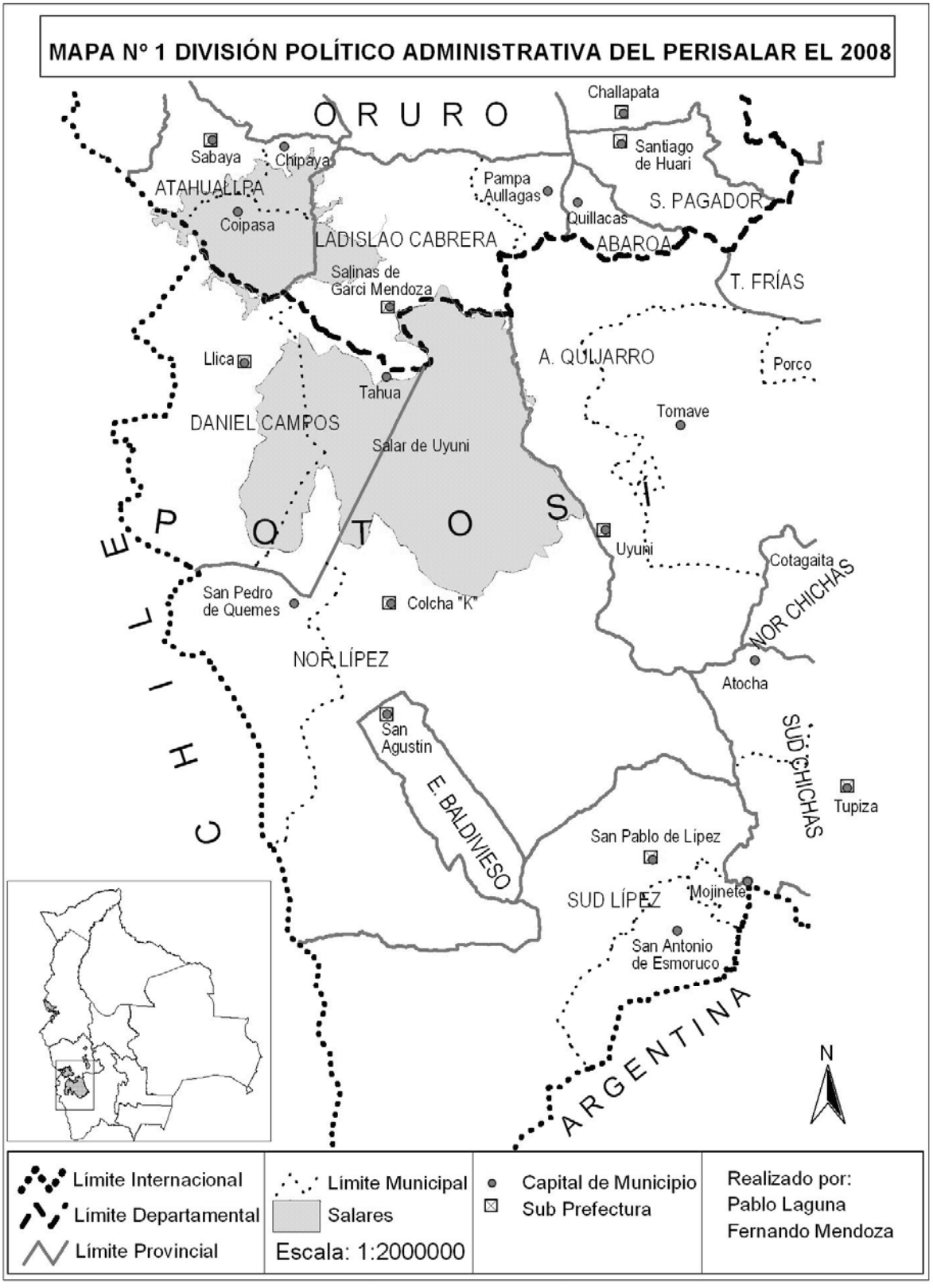
PROCEC: Programa de Capacitación, Educación y Comunicación, ANAPQUI, Bolivia
PROQUINAT: Programa Quinua Natural, ANAPQUI, Bolivia
PROQUIPO: Programa Quinua Potosí, Unión Europea y Bolivia
SAITE: Sociedad Agropecuaria Industrial y Técnica, Bolivia
SNDC: Servicio Nacional de Desarrollo de Comunidades, Bolivia
SOPPROQUI: Sociedad Provincial de Productores de Quinua, ANAPQUI, Bolivia
TCO: Tierra Comunitaria de Origen
UDP: Unidad Democrática y Popular, Bolivia
USAID: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, Estados Unidos de América

1. Introducción

Esta tesis estudia la acción colectiva en organizaciones rurales indígenas y sus efectos sobre el desarrollo social y económico de las comunidades de la región de la ribera del salar de Uyuni, en el Altiplano Sur, en los departamentos de Oruro y Potosí en Bolivia (mapa 1). Denominamos esta región como el "Perisalar". En particular nos interesamos en el proceso histórico de desarrollo de esta región y en la importancia que tienen en éste sus organizaciones rurales indígenas, como espacios sociales que encapsulan diferentes proyectos de modernidad social, política y económica. El recuento histórico se centra en la intersección de prácticas y experiencias locales de desarrollo con otras experiencias emergentes de la intervención institucional del Estado-Nación, y posteriormente de la cooperación internacional y de actores del mercado. Estos contactos se dan bajo dos formas. La primera, que denominamos de "interioridad", ocurre dentro y entre organizaciones rurales indígenas locales. La segunda, denominada de "exterioridad", articula espacios de organización local con espacios y actores externos, entre los que destacamos el mercado, movimientos sociales, destinos migratorios, centros educativos, el Estado y las instituciones de desarrollo.



Foto 1. El salar de Uyuni visto desde las laderas del volcán Tunupa, Tahua
(fuente: el autor)

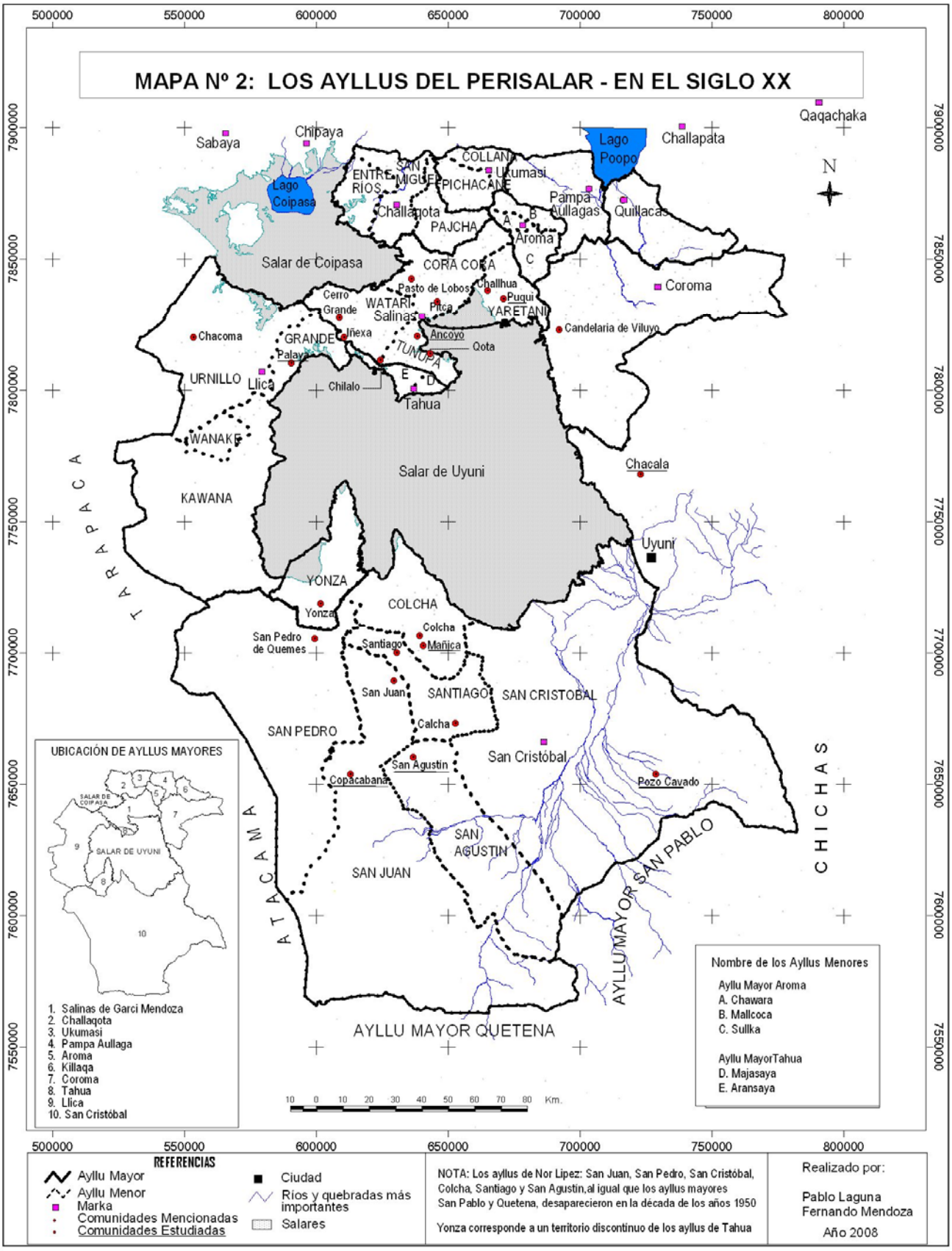

MAPA Nº 1 DIVISIÓN POLÍTICO ADMINISTRATIVA DEL PERISALAR EL 2008
ORURO
Challapata
Sabaya
Chipaya
Santiago de Huari
ATAHUALLPA
Pampa Aullagas
S. PAGADOR
Quillacas
Coipasa
LADISLAO CABRERA
ABAROA
Salinas de Garci Mendoza
T. FRÍAS
Llica
A. QUIJARRO
Porco
Tahua
Tomave
DANIEL CAMPOS
Salar de Uyuni
POTOSI
Uyuni
Cotagaita
San Pedro de Quemes
Colcha "K"
NOR CHICHAS
NOR LÍPEZ
Atocha
San Agustin
SUD CHICHAS
E. BALDIVIESO
Tupiza
CHILI
San Pablo de Lípez
SUD LÍPEZ
Mojinete
San Antonio de Esmoruco
ARGENTINA
N
Límite Internacional
Límite Departamental
Límite Provincial
Límite Municipal
Salares
Escala: 1:2000000
Capital de Municipio
Sub Prefectura
Realizado por:
Pablo Laguna
Fernando Mendoza

En Bolivia esta configuración de formas de desarrollo esencialmente ha tomado cuerpo en el marco de las políticas de ajuste estructural implementadas de 1986 a 2005, cuando el estado boliviano - bajo presión de las instituciones multilaterales de crédito - ha abandonado su modesta intervención para el desarrollo rural, dejando un amplio espacio para la emergencia de iniciativas promovidas por organizaciones de la sociedad civil apoyadas por agencias y organizaciones de cooperación para el desarrollo[1]. En este nuevo escenario, organizaciones no gubernamentales (ONG) y organizaciones rurales indígenas asumieron el liderazgo en la ejecución de acciones de desarrollo rural en un contexto de creciente movilización social y política y de revaloración de la cultura e identidad indígena.

En el Perisalar se distinguen dos tipos de organizaciones rurales indígenas. El primero corresponde a entidades de filiación andina de carácter social, político y territorial, consideradas "tradicionales" y denominadas ayllu y comunidad. El segundo tipo se refiere a las organizaciones económicas campesinas conocidas bajo el acrónimo de OECA. No existe una definición precisa para el término ayllu. Su significado ha variado temporal, contextual y regionalmente en los Andes (Abercrombie, 1998: 463; Rasnake, 1989; Allen 1988: 108-109)[2]. Hoy en día, los ayllus del Altiplano Sur constituyen grupos de linajes y de hogares geográficamente localizados y socialmente autodelimitados. El ayllu es el sócalo de la identidad étnica de los habitantes del Perisalar. Cuando interactúan con habitantes de otros ayllus, otras regiones o países, los habitantes de esta región hacen siempre referencia a esta unidad social. Lo hacen también de manera subyacente cuando mencionan unidades político-territoriales recientes construidas sobre esta identidad. Estos grupos sociales son esencialmente patrilineares y parcialmente matrilineares por la existencia de matrimonios entre descendientes de linajes del ayllu y cónyuges venidos de otros ayllus o de otras regiones. Esta práctica revela la pérdida de importancia de la endogamia. Los ayllus, también denominados ayllus menores, cuentan con un territorio particular y se reivindican de un ancestro común mítico entendido como divinidad tutelar, la cual es representada por una montaña, a menudo la más importante del territorio.

[1] Estos cambios de políticas fueron promovidos por el Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Corporación Andina de Fomento, etc.

[2] Refiriéndose a los ayllus de Huarochirí del siglo XVII, Salomon (1991: 22) señala que un ayllu incluye varios linajes establecidos siguiendo modelos de descendencia bilateral, cada uno de estos reclamándose de un ancestro común y que cuentan con derechos de acceso a un territorio particular. Abercrombie (1998: 341-342) considera a los ayllus del pasado como clanes supra-patrilineares, ligados los unos a otros por su referencia a un ancestro común mítico. Así, este autor (1998: 463) entiende al ayllu como un grupo social rural autodefinido y autodelimitado.


MAPA Nº 2: LOS AYLLUS DEL PERISALAR - EN EL SIGLO XX
Sabaya
Chipaya
Lago Coipasa
Salar de Coipasa
Lago Poopo
Challapata
Qaqachaka
N
COLLANA
Ukumasi
ENTRE RIOS
SAN MIGUEL
PICHACANE
Challaqota
PAJCHA
Pampa Aullagas
Quillacas
Aroma
A
B
C
CORA CORA
Pasto de Lobos
Challhua
Puquri
YARETANI
Coroma
Cerro Grande
WATARI
Salinas
Pitca
Chacoma
GRANDE
Jiñexa
Ancoyo
Qota
TUNUPA
Palaya
Candelaria de Viluyo
URNILLO
Llica
Chilalo
D
E
Tahua
WANAKE
Salar de Uyuni
Chacala
KAWANA
Uyuni
TARAPACA
YONZA
Yonza
COLCHA
Colcha
San Pedro de Quemes
Santiago
Mañica
San Juan
SANTIAGO
SAN CRISTOBAL
SAN PEDRO
Calcha
San Cristóbal
San Agustin
Copacabana
Pozo Cavado
SAN AGUSTIN
SAN JUAN
ATACAMA
AYLLU MAYOR SAN PABLO
CHICHAS
AYLLU MAYOR QUETENA
UBICACIÓN DE AYLLUS MAYORES
SALAR DE COIPASA
SALAR DE UYUNI
1. Salinas de Garci Mendoza
2. Challaqota
3. Ukumasi
4. Pampa Aullaga
5. Aroma
6. Killaqa
7. Coroma
8. Tahua
9. Llica
10. San Cristóbal
Nombre de los Ayllus Menores
Ayllu Mayor Aroma
A. Chawara
B. Mallcoca
C. Sullka
Ayllu MayorTahua
D. Majasaya
E. Aransaya
10 0 10 20 30 40 50 60 70 80 Km.
500000 550000 600000 650000 700000 750000 800000
7900000 7850000 7800000 7750000 7700000 7650000 7600000 7550000
REFERENCIAS
Ayllu Mayor
Ayllu Menor
Marka
Comunidades Mencionadas
Comunidades Estudiadas
Ciudad
Ríos y quebradas más importantes
Salares
NOTA: Los ayllus de Nor Lipez: San Juan, San Pedro, San Cristóbal, Colcha, Santiago y San Agustin,al igual que los ayllus mayores San Pablo y Quetena, desaparecieron en la década de los años 1950
Yonza corresponde a un territorio discontínuo de los ayllus de Tahua
Realizado por:
Pablo Laguna
Fernando Mendoza
Año 2008

Cada ayllu reúne a varias comunidades, las que constituyen su nivel intermedio de agrupación. Las comunidades congregan a un número reducido de linajes (por lo general entre cinco y una decena), uno de los cuales es su linaje fundador. En comunidades pastoriles del extremo sur del Perisalar (provincias Baldivieso y Nor Lípez, mapa 1) las comunidades se dividen en *estancias*, que corresponden a un territorio poseído por una familia extensa. En el resto del Perisalar una *estancia* equivale a una comunidad[3]. En las riberas norte, oeste y este del Salar de Uyuni varios ayllus pueden reagruparse en un *ayllu mayor*, a diferencia de Nor Lípez donde las evidencias históricas muestran la presencia de 6 ayllus independientes. El centro social, político y ritual de cada ayllu mayor se ubica en una población llamada *marka*, mientras que los ayllus menores independientes cuentan con una comunidad capital. En la *marka* y la capital se establecen las autoridades de los respectivos ayllus y se realizan numerosos eventos sociales y rituales que juegan un papel importante en la definición de la identidad étnica de sus habitantes, la cual se circunscribe al ayllu menor en el caso de la ribera sur del Salar de Uyuni o al ayllu mayor en el resto del Perisalar. Finalmente, hasta la mitad del siglo XX los ayllus del Perisalar estuvieron presentes en los dos grupos linguisticos que habitan los Andes bolivianos. Los ayllus mayores de Salinas, Aroma, Llica, Tahua y Coroma de habla aymara, se diferenciaban de los ayllus de Nor Lípez quechuaparlentes (mapa 2)[4].

A diferencia de los ayllus y comunidades de filiación andina donde la parentela tiene importancia, las OECA constituyen formas organizacionales voluntariamente adoptadas por campesinos en la segunda mitad del siglo XX, para la realización de actividades de producción agropecuaria, transformación y/o comercialización. Uno de sus elementos principales (pero no exclusivo) de articulación es el acceso a la plusvalía para mejorar el ingreso, las condiciones de vida y la capacidad de negociación de sus miembros en el mercado. En Bolivia, entre los años 1980 y 2000 y con el apoyo financiero y técnico de ONG de países del norte y agencias de cooperación binacional y multilateral, estas organizaciones se han multiplicado y desarrollado bajo varias formas jurídicas: asociaciones de productores, cooperativas, corporaciones agropecuarias. No todas las OECA han logrado consolidarse. Muchas de las que lo han conseguido, lo hicieron incursionando en redes alternativas de distribución con sellos de calidad como los relacionados a la producción orgánica y el comercio justo, y en base a productos

[3] Las comunidades y *estancias* son el espacio predominante de la puesta en acción de la relación patrilinear a través de la transmisión de la tierra entre generaciones, que favorece la patrilocalidad, mientras que la mayoría de las mujeres tiende a establecerse en comunidades del ayllu o fuera de éste, donde sus esposos heredan la tierra.

[4] El ayllu mayor de Salinas se compone de los ayllus: Tunupa, Watari, Cora Cora y Yaretani. El de Aroma comprende los ayllus Chawara, Mallcoca y Sullka. El ayllu mayor Tahua abarca los ayllus Aransaya y Majasaya. Los ayllus de Llica engloban a los ayllus Wanake, Kawana, Urnillo y Grande. En Nor Lípez se distinguen seis ayllus: San Juan, San Pedro, Colcha, Santiago, San Agustín y San Cristóbal (mapa 2).

como café, cacao, quinua, artesanías y almendra de la Amazonía. En el Perisalar, la OECA de mayor relevancia es la Asociación Nacional de Productores de Quinua (ANAPQUI)[5].

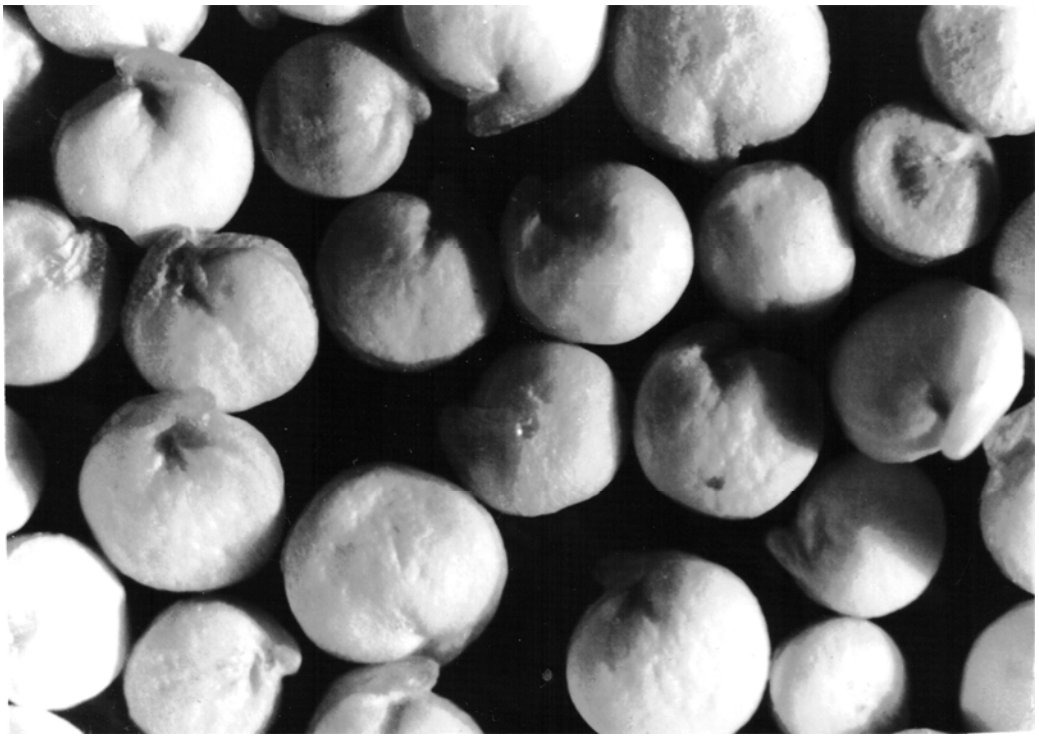


Foto 2. Granos de quinua
(fuente: Antonieta Medeiros)

Organizaciones rurales indígenas y capital social

Las experiencias de las OECA en los Andes en situaciones de intervención para el desarrollo han sido estudiadas a través de enfoques institucionalistas. Una primera mirada se interesa en evaluar la viabilidad y capacidad gerencial y de autogestión de estas organizaciones en Bolivia (Devisscher, 1996). Este autor concluye que las OECA enfrentan problemas de comercialización y que por su visión de corto plazo no tienen capacidades y elementos de análisis gerencial y de

[5] La quinua (*Chenopodium quinoa* Willd.) es un grano pequeño de alto nivel nutritivo. Comparada con otros cereales como el trigo, la cebada o el centeno, posee una mayor cantidad y mejor calidad de aminoácidos esenciales y de aceites esenciales, mayores concentraciones en vitaminas y minerales y carece de gluten, cualidad que favorece su consumo por personas afectadas por el síndrome celiaco (Koziol, 1992). Desde un punto de vista taxonómico, la quinua se compone de una población importante de ecotipos (tipos de quinua) distribuidos según varias eco-regiones. Los ecotipos que crecen alrededor de los salares del Altiplano Sur Boliviano pertenecen a la ecoregión "Quinua Real", se adaptan a la salinidad del suelo, la extrema aridez, a las temperaturas negativas muy bajas y poseen el mayor tamaño de grano (hasta 2mm de diámetro), de color más blanco y mayor contenido en saponina (Tapia M., 1990).

planificación estratégica que les permitan enfrentar los desafíos de una economía de mercado.

En una perspectiva diferente, la contribución de las organizaciones rurales indígenas al desarrollo rural en los Andes es analizada a través del concepto de capital social por Bebbington (1997 y 1998), Bebbington y Perrault (1999) y por Carroll y Bebbington (2000). Este concepto ha sido propuesto por Coleman en su intento estructural-funcionalista de explicar la acción social y teorizar el funcionamiento de la sociedad siguiendo comportamientos racionales y normativos (1990). Para Coleman (1990: 300) el capital social son lazos sociales que se dan a través de múltiples formas de relaciones sociales: autoridad, confianza, normas construidas por consenso. Según él (1988: s117) el capital social tiene un sentido utilitario disminuyendo costos de transacción. Así, "*el capital social se define por su función. Es (...) una variedad de diferentes entidades con dos elementos en común: todas consisten de alguna manera de estructuras sociales y todas facilitan ciertas acciones de los actores (...) dentro de la estructura*" (Coleman, 1988: s98, mi traducción). De esta manera, el capital social consiste en lazos sociales entendidos como recursos que permiten obtener otros recursos (económicos, educación, infraestructura, etc.) clasificados en diferentes tipos de "capitales" (Coleman, 1988)[6].

La noción de capital social ya ha sido aplicada por Putnam y al. (1993) en escalas geográficas y sociales mayores a las observadas por Coleman (1988) tratando de explicar el desarrollo económico del norte de Italia a partir de la acción colectiva. Putnam (1993) y Putnam y al. (1993) plantean que el capital social debe ser transferido a niveles sociales y político-institucionales de escala mayor para alcanzar éxito en el desarrollo económico regional. Para que esto ocurra estos autores observan que se requiere de tres condiciones. Una es que los individuos se asocian voluntariamente y participan activamente en organizaciones o redes de la sociedad civil, estando estas últimas, relacionadas a través de otras redes con otras organizaciones e instituciones (públicas o privadas). Este entramado de redes debe ser "horizontal", es decir poco jerarquizado, tanto en la sociedad civil como en su relación con el Estado y con instituciones privadas. La segunda condición, se inspira en Ostrom (1990) y establece que las relaciones entre los individuos, entre estos y las organizaciones a las que están afiliados, y entre éstas y las redes institucionales con las que se relacionan, estén claramente reglamentadas con normas y sanciones comúnmente compartidas. El tercer requisito radica en la presencia de valores que estos autores denominan "cívicos": mutua confianza, reciprocidad, integridad y solidaridad.

La perspectiva de Putnam y al. (1993) es retomada por Bebbington (1997 y 1998) y por Carroll y Bebbington (2000) en el estudio de OECA indígenas de segundo nivel en los Andes. Estos autores buscaban un concepto para explicar las

[6] Coleman 1988 distingue el capital económico, el capital físico (la infraestructura) y el capital humano (la educación). A pesar de su analogía con Bourdieu (1980), Coleman (1988, 1990) se distingue por su carácter racional, mientras que el primero nos parece más determinista en su afán de teorizar las prácticas sociales y la reproducción social.

experiencias exitosas de este tipo de organizaciones - entre ellas ANAPQUI - en su uso de recursos, en mejorar las condiciones de vida de familias campesinas, en la intensificación agrícola y en el manejo sostenible de los recursos naturales (Bebbington, 1996 y 2001). Según Bebbington (1996, 1997, 1998 y 2001), este éxito es posible a partir del acceso a crédito, infraestructura, mercados y conocimiento, por intermedio de articulaciones institucionales (ONG, iglesias, sindicatos, instituciones financieras, municipios, agencias estatales, etc.). Al considerar que las OECA son formas modernizadas de comunidades andinas adaptadas para nuevos contextos económicos, políticos y tecnológicos Bebbington (1996: 1171) concluye que las OECA andinas articulan lo tradicional y lo moderno.

Además, siguiendo a Putnam y al. (1993), Bebbington (1996: 1170) explica este éxito a partir de una visión esencialista: las OECA tienen mayor capacidad de rendir cuentas porque se asientan sobre organizaciones tradicionales con ideas profundas de organización, compromiso político, control e identidad regional y étnica, y en las que están activamente presentes la reciprocidad y la solidaridad. Por esto, las organizaciones rurales indígenas "tradicionales", es decir las comunidades y ayllus, son depositarias de los tres requisitos para la existencia del capital social propuestos por Putnam y al. (1993), recurso que luego irradian para la constitución de OECA (Bebbington, 1997 y 1998; Carroll y Bebbington, 2000) permitiendo establecer lo que Uphoff (1999) denomina "capital social estructural", es decir reglas internas y redes inter-institucionales para acceder al mercado y a recursos. A la vez, este capital favorece entre sus miembros el comportamiento respetuoso de normas y procedimientos establecidos siguiendo relaciones de confianza y reciprocidad (los valores cívicos de Putnam). Así, el traspaso de capital social desde las comunidades andinas hacia las OECA maximiza su participación competitiva en el mercado.

En su estudio sobre el desarrollo de capital social en OECA de Guamote, en la sierra ecuatoriana, Bebbington y Perrault (1999: 399-400) han tomado una posición crítica con Putnam y al. (1993) de quienes subrayan el determinismo y el uso de tipos esencializados en su intento de relacionar el desarrollo económico con el carácter relacional de las redes institucionales (vertical o autoritario *versus* horizontal y participativo). Bebbington y Perrault (1999) subrayan que Putnam y al (1993) ignoran que toda subida de escala analítica social y geográfica implica mayor complejidad y variabilidad, y obvian explicar los mecanismos por los que el capital social influencia las acciones del Estado, el mercado y los actores de la sociedad civil (1999). Así, resaltan la necesidad de acudir a análisis etnográficos e históricos y contar con datos empíricos para explicar los efectos del capital social en el desarrollo. Finalmente, resaltan la necesidad de reconocer la diversidad y fisuras internas presentes en estas organizaciones. No obstante, Bebbington y Perrault (1999) concentran su análisis en la construcción de redes institucionales, es decir de capital social estructural, entre organizaciones de productores de Guamote e instituciones privadas y estatales que les permiten obtener recursos económicos, tierra, conocimiento, tecnología y acceso al mercado. Así, obvian

mostrarnos la complejidad y la variabilidad de la vida social contenida en estas organizaciones y en las comunidades que engloban. Las OECA son presentadas como una totalidad y las comunidades como entidades abstractas.

En contraposición a los trabajos de Bebbington y Perrault antes citados pensamos en que hay que tener cuidado de no asimilar permanente y sistemáticamente las comunidades andinas, el ayllu y las OECA a una forma de capital social, aunque existan en ellas situaciones con prácticas de reciprocidad y solidaridad. Estas formas de interacción social no son meramente solo inherentes a estas organizaciones, también están presentes en otras organizaciones en otros lugares del mundo. Asimismo, la vida social en la comunidad, el ayllu y la OECA no puede ser reducida, de manera utilitaria, a redes guiadas por valores como la cooperación, confianza y solidaridad, en las que se respetan normas. Aquí también existe simultáneamente individualismo, cambio y contestación de conocimientos y valores, tensiones, fisuras y fracturas.

La posición de los trabajos de Bebbington y Perrault arriba citados es bastante análoga a imágenes idealizadas de las comunidades andinas expuestas en numerosos trabajos antropológicos estructural-funcionalistas adscritos a la corriente denominada "Andinismo" (véase por ejemplo los trabajos de Alberti y Mayer (1974), Bastien (1978), Brush (1977), Isbell (1977), etc.). Estos trabajos presentan a las comunidades andinas como espacios sociales uniformes en los que la institucionalidad, la reciprocidad, la solidaridad, la complementariedad y la identidad cultural constituyen elementos sociales y culturales estáticos, heredados de un pasado precolombino, que no varían a pesar de su interacción con el mundo global. Así, las comunidads son presentadas como esencias y totalidades estables. Bebbington y Perrault se diferencian algo de estos trabajos, pues sugieren la permanencia de estructuras culturales "andinas" en las comunidades a pesar de su vinculación con el mercado y con instituciones públicas y privadas, y a pesar de la adopción de tecnología y bienes de consumo y productivos bienes productivos y de consumo externos. No obstante, sugerir la permanencia de estructuras culturales andinas de manera uniforme nos parece esencialista.

Los estudios estructural-funcionalistas sobre las sociedades rurales andinas han sido criticados por Starn (1991) en un provocador artículo que subraya la dificultad de estos enfoques en identificar y explicar la adopción parcial de la lucha armada dentro de comunidades andinas en el centro del Perú. Este autor destaca el carácter esencialista de esos trabajos marcados por un excesivo interés simbólico y ecológico cultural que los lleva a focalizarse en el ritual, la cosmología y la adaptación ecológica de las comunidades andinas, presentándolas como entidades temporalmente estáticas, homogéneas y renuentes a toda hibridación cultural. Starn (1991: 64) les reprocha ignorar los efectos que tienen sobre las comunidades los crecientes lazos de sus miembros con el exterior (relaciones de exterioridad), ya sea con otras comunidades o con el Estado-Nación. Según él, esta perspectiva lleva a ignorar los determinantes y las modalidades de los procesos de amalgamiento y cambio vigentes en el conocimiento y las representaciones de los

habitantes de estas organizaciones. Para él (1991: 66, 85), es este proceso el que explica la emergencia dentro de las comunidades de identidades andinas nuevas, heterogéneas, dinámicas, sincréticas y ambiguas. Asimismo, para comprender el carácter cambiante de esta identidad, Starn (1991: 64) propone entender la economía política en la que se ubican las comunidades andinas, considerando su relación con el Estado-Nación y prestando atención a las situaciones de descontento vigentes en ellas.

Starn (1999) ilustra su posición en su estudio sobre las rondas campesinas en comunidades del norte de los Andes peruanos, donde muestra la dinámica de los procesos relacionales que las configuran socialmente. Este autor reconoce la capacidad de los campesinos de organizarse para defenderse contra la delincuencia rural y la guerrilla de Sendero Luminoso en ausencia del Estado. Sin embargo, Starn muestra también el carácter ambiguo de estas entidades en las que subsisten conflictos de poder, corrupción, autoritarismo, violaciones de los derechos humanos y discriminación de las mujeres. Así, el capital social no parece ser un atributo constitutivo y constante de las comunidades andinas, sino más bien una característica situacional.

Las críticas de Starn han sido retomadas en gran parte por Andolina, Laurie y Radcliffe (2009) en su estudio de la contribución de organizaciones rurales indígenas a la reconfiguración de las políticas de cooperación para el desarrollo de comunidades andinas. A diferencia de Bebbington (1996, 1997, 1998 y 2001), Bebbington y Perrault (1999) y de Carroll y Bebbington (2000), estos autores toman distancia con las perspectivas social constructivista del uso del concepto de capital social en los Andes. Andolina, Laurie y Radcliffe (2009) proponen resituar la construcción de modelos indígenas de desarrollo dentro de una dinámica compleja de relaciones de poder con el Estado, agencias de cooperación internacional, capitalistas y la sociedad civil, en la que organizaciones indígenas buscan el reconocimiento de su particularidad racial y de clase, y de sus derechos ciudadanos. Para estos autores, estas interacciones ocurren en un campo político de luchas hegemónicas y de contestación difusas, sobre significados, recursos (territorio, recursos naturales, financieros) y servicios (educación). A la vez, estos autores subrayan la flexibilidad cultural y espacial de las organizaciones rurales indígenas mostrando su capacidad de abrirse y de articularse con redes transnacionales de instituciones de cooperación y de retomar propuestas de origen externo, para poner en acción sus visiones de desarrollo. Para ellos, las diferentes maneras de vivir e imaginar la localidad reconfiguran variablemente las intervenciones y los flujos transnacionales, abriendo y cerrando posibilidades para el desarrollo indígena.

Los diferentes trabajos seminales de Bebbington y Perrault antes citados y el de Andolina, Laurie y Radcliffe (2009) invitan a un re-pensamiento de procesos de desarrollo impulsado por las organizaciones rurales indígenas en los Andes, sirven como punto de partida de la presente tesis. Nuestro estudio plantea que el

cambio social y las prácticas organizacionales son dos elementos centrales en la promoción de procesos locales de desarrollo democrático y económico.

Sin embargo es preciso establecer dónde comenzar y qué incluir en este tipo de estudios organizacionales. Ampliando la perspectiva de estos últimos autores y prolongando el planteamiento de Starn (1991) consideramos que es importante tomar en cuenta la ambigüedad de la relación entre el Estado-Nación y las organizaciones rurales indígenas, estudiando las relaciones de poder, dominación y resistencia, como también las de semi-autonomía, coordinación y adhesión. Asimismo, los trabajos de Bebbington, Perrault y Andolina y al. arriba mencionados tratan a las organizaciones rurales como totalidades generando un síndrome de caja negra (*black box*) que socapa la diversidad y la vitalidad de la vida social que estas entidades contienen y que genera múltiples y abigarradas maneras de entender el desarrollo indígena. Además, este tipo de aproximación imposibilita conocer la realidad social que conlleva la noción de viabilidad, es decir la capacidad de perdurar y de alcanzar visiones propias de desarrollo, de estas organizaciones. Por esto, además de abandonar una mirada social constructivista, esencialista e inmutable (estabilizante), proponemos salir de una visión totalizante retomando la propuesta de Starn (1991 y 1999) de considerar las diferentes dinámicas internas presentes en las organizaciones rurales indígenas. Así, sugerimos prestar atención a la globalidad del comportamiento de sus miembros sobre su viabilidad, abarcando al individualismo, como también relaciones de socialidad, cooperación, tensión y conflicto.

Esta tesis plantea que la idea de viabilidad, importante dentro de un modelo de eficiencia económica, debe ser también entendida desde una perspectiva sociológica. En otras palabras, el funcionamiento de las OECA, al igual que el de las comunidades y ayllus, es influenciado por el comportamiento formal e informal de sus heterogéneos miembros y de los diversos actores externos. En estas organizaciones conviven la cooperación, divergencia, relaciones de poder y conflictos que muchas veces no requieren de confianza ni de reciprocidad, produciendo tensiones internas que afectan su funcionamiento y resultados (Laguna, 2002a). Así, nos parece importante explicar la vida social en la cual se localizan la comunidad, el ayllu y la OECA y que incide en su viabilidad. Por esto, proponemos una mirada diferente a la posición de Devisscher arriba mencionada explicando este proceso colectivo de desarrollo como un curso más complejo que la mera acción racional y tecnocrática.

Así, una mirada "lineal", es decir en línea recta o causal, muchas veces olvida la importancia del contexto caracterizado por una creciente globalización de las localidades a través del mercado, la educación, las transformaciones de sus formas de movilidad espacial, la intervención estatal y privada.

La presente investigación plantea partir de los individuos, quienes responden a su experiencia, modos de vida, valores, creencias, intereses e identificación con estas organizaciones, y de los elementos de asociación con las

organizaciones que son construidos cotidianamente en interacción con diferentes espacios sociales, entre estos la sociedad global (Laguna, 2002a).

El estudio se concentra en los habitantes del Perisalar y su experiencia, memoria histórica y existencia colectiva en un paisaje que ha evolucionado desde fines de la Colonia y ha creado actores que han aprehendido la importancia de la pertenencia simultánea a varias formas de organización y de incorporar a sus formas de vida un portafolio de actividades.

En el periodo contemporáneo la experiencia afectiva de atravesar por una historia difícil, al margen del espacio del Estado-Nación y llena de contradicciones, ha generado que los actores sociales posean relaciones de pertenencia a lo que ellos consideran instituciones y organizaciones importantes en sus vidas. En este sentido ANAPQUI, la comunidad y a menudo el *ayllu*, organizaciones en las que estos actores crean relaciones sociales con derechos y obligaciones, se entrelazan con los afectos y las dinámicas de procesos políticos y económicos. El estudio ha identificado estas materialidades organizativas como puntos concretos para situar el estudio de las relaciones sociales y cómo estas materialidades organizativas influencian el paisaje y la actividad organizativa. Consecuentemente, parte central del estudio es considerar el comportamiento de los comunarios en las organizaciones rurales indígenas. Éstas permite entender modos de vida y prácticas sociales de los productores locales que en nuestra opinión expresan una modalidad de organización que es parte de la ocupación del Perisalar. Es en este proceso donde se generan valores, intereses y formas de identificación que finalmente se expresarán en la construcción afectiva y a veces conflictiva de estas organizaciones.

El presente estudio aporta material etnográfico en el campo de la organización campesina, pues la discusión teórica necesita basarse en la realidad etnográfica para mantener un elemento de referencia con la 'realidad' de las localidades donde estos procesos significativos se han llevado a cabo.

Preguntas del estudio

La pregunta que el estudio se formula es ¿ Qué es una organización rural indígena y cuáles son sus contribuciones al desarrollo regional en los Andes de Bolivia? Para responder a esta pregunta central proponemos cuatro subpreguntas. Los primeras conciernen específicamente las OECA. Nos preguntamos si estas organizaciones ¿ son entidades que representan una visión de modernidad meramente centrada en el desarrollo económico y la racionalización empresarial del pequeño campesino? ¿Cuál es la importancia de las organizaciones indígenas rurales para el desarrollo regional en los Andes de Bolivia? ¿Qué es lo social y cuál es la importancia de lo social en estas organizaciones? Finalmente, cómo es posible repensar la significación de lo social en ellas en términos metodológicos?

Para abordar estas preguntas el estudio explorará la importancia de las prácticas sociales. Por otro, lado en una perspectiva materialista, intentaremos identificar las fuerzas que se generan alrededor de objetos, materiales e inmateriales fuente de deseo de desarrollo, en particular la quinua. Estas fuerzas basadas en prácticas tienen una larga historia y son las que generan la identidad regional como uno de los elementos fundamentales de la vida en el Perisalar, de la construcción de su paisaje y de su ocupación humana. Son estas fuerzas las que finalmente se expresan en las relaciones sociales, de manera discursiva y en las prácticas y experiencias cotidianas, y que esculpen la morfología de las organizaciones rurales indígenas, sus transformaciones y continuidad. Este es el tema central de la tesis.

El caso de ANAPQUI, de los ayllus y comunidades del Perisalar nos permite entender las prácticas que impregnan la vida social de las organizaciones rurales indígenas y que también hacen a esta región. Estas prácticas no son solamente económicas, sino también una búsqueda (imaginativa) de mejores condiciones de vida y de integración al Estado-Nación. Asimismo, el estudio pretende entender cuáles son los elementos que llevan a la transformación y eventual desaparición de formas de organización más "tradicional".

Mallas cambiantes de humanos y objetos

Siguiendo a Schatzki (2002), proponemos entender estas organizaciones como *sitios sociales*, es decir como espacios contextuales y situacionales de vida social, que contienen elementos u objetos (materiales e inmateriales) significativos. Para este autor (2002: XI), este espacio corresponde a una *malla* que entrelaza arreglos entre entidades (humanos y objetos) y practicas entendidas como actividades organizadas. Para Schatzki, la vida social ocurre en un nexo cambiante de entidades y de actividades organizadas.

Asimismo, entendemos el surgimiento de elementos u objetos significativos a partir de procesos de *actualización*, es decir de transformación de un conjunto de heterogéneos individuos y objetos en un aglomerado que no cancela estas diferencias pero que a la vez contiene un "todo emergente", entendido como elemento compartido, nuevo, emergente e intensivo (visible) (Deleuze y Guattari, 1980). De esta manera, la emergencia de elementos significativos, no implica la desaparición de la posibilidad de cambio social en estas organizaciones.

Para dar cuenta del proceso de actualización, nos inspiramos de Deleuze y Guattari (1980) para considerar a las organizaciones rurales indígenas como *rizomas*. Según estos autores (1980: 9-37) un rizoma equivale a una *malla* cuyas líneas representan diferentes dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales; y también una multiplicidad de individuos, grupos de individuos y objetos. En cada una de las dimensiones de estas organizaciones, el *flujo* de prácticas e interacciones de individuos, grupos y objetos *territorializa* (uniformiza)

significado y elementos significativos como la identidad, el afecto, la materialidad y normas, favoreciendo la cohesión de estas entidades sociales. Paralelamente, estas interacciones y prácticas *desterritorializan* o rompen significado, generando procesos de heterogeneización, fisuras y disenso en las formas de vida y en los conocimientos presentes en estas organizaciones. Los estratos y segmentos constituyen continuidad de significado, mientras que las líneas de fuga, de desestratificación, marcan discontinuidades parciales de significado.

El proceso desterritorialización y territorialización vigente en entidades sociales como las organizaciones rurales indígenas se traduce en parte en el surgimiento de elementos de identidad los cuáles pueden ser total o parcialmente compartidos. Este proceso puede ser entendido a partir del concepto de ensamblaje social propuesto por Delanda. Este autor (2006: 1-3) entiende esta entidad social como un compuesto no autónomo, ni tampoco autosuficiente, de heterogéneos elementos humanos e inhumanos (naturales, materiales).

Delanda rechaza explicar las entidades sociales a partir del individualismo metodológico y de la fenomenología. Para él, un ensamblaje no puede ser entendido como la suma de la acción de sub-entidades. En efecto, la teoría del ensamblaje social propuesta por Delanda (2006: 3-4) rechaza el esencialismo y el carácter reiterativo y persistente o estable de la identidad planteándola más bien como una propiedad no causal o no lineal, emergente de procesos históricos de territorialización y desterritorialización que resultan de la interacción entre los componentes del ensamblaje (relaciones de interioridad), y entre éstos y el exterior (relaciones de exterioridad). A la vez, Delanda se opone a toda explicación estructuralista y funcionalista de la identidad y del comportamiento de los componentes dentro del ensamblaje. Haciendo énfasis en las propiedades emergentes de relaciones simultáneas de interioridad y exterioridad vigentes en el ensamblaje, Delanda (2006: 9) rechaza considerar esta entidad social como una "totalidad orgánica", que destila las características, identidad y comportamiento de sus componentes siguiendo solamente relaciones de interioridad con el "todo" y con otros componentes del ensamblaje.

Retomando la teoría del "ensamblaje" de Deleuze y Guattari (1980), Delanda plantea que los componentes de los ensamblajes por sus relaciones de exterioridad tienen una agencia propia y una capacidad de producir interacciones y propiedades emergentes situacionalmente particulares en el ensamblaje o fuera de este. Dado el carácter emergente de las interacciones, la teoría del ensamblaje entiende la heterogeneidad como una propiedad variable que puede decrecer hasta tornarse en homogeneidad, dando así mayor unidad o cohesión a esta entidad. Para Deleuze y Guattari, (1980), la variabilidad en la cohesión/fragmentación y la homogeneidad/heterogeneidad del significado y de la identidad dentro del ensamblaje es contingente al papel variable de componentes materiales y expresivos y de los procesos de territorialización y desterritorialización que generan.

Al retomar la teoría del ensamblaje, Delanda rechaza explicar el comportamiento social unicamente a partir del racionalismo, del funcionalismo y del determinismo normativo de valores del grupo social. Su posición tiene un paralelo con la teoría de *acción creativa* de Joas (1999), la cual rechaza explicar la acción social solamente a partir del racionalismo y de la normatividad. En efecto, para Joas la acción humana no puede ser reducida solamente al individualismo cartesiano, ni tampoco únicamente a la interiorización de normas y de estructuras culturales como por ejemplo lo sugiere el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu. Para Joas (1999), Joas y Kilpinen (2006) la acción humana es más que un cálculo centrado en la utilidad y el interés, y un pensamiento cartesiano que separa y anticipa la reflexión a la acción y presupone que el actor controla su cuerpo y es autónomo frente a otros humanos y su entorno. Para estos autores (2006: 325), no existe separación entre acción y las percepciones y el conocimiento que la determinan, los cuales son parte integrante de la primera, pudiendo precederla en ciertas situaciones. La creatividad de la acción reside en su naturaleza procesal que de manera recurrente genera análisis, conocimiento y emociones que permiten ajustarla o modificarla en función a cada situación particular en la que se ejerce. Según ellos, la acción debe llamarse "hábito" o "rutina" entendida como un proceso creativo y cambiante, experimental, no siempre racional, ni siempre intencional, ni forzosamente normativo, en ciertos momentos con fases de comportamiento habitual, rutinario y mecánico.

Para estos autores, la acción creativa se constituye a partir de la presencia de tres elementos: la situación en la que se ejerce, la corporalidad del actor (el aprendizaje y monitoreo mental y físico de la acción) y su socialidad (acción y relaciones sociales, intersubjetividad). Joas y Kilpinen (2006: 332) consideran que la acción favorece la emergencia de valores, los cuales se crean en la dinámica de la experiencia de auto-trascendencia y de apertura personal de los límites simbólicos de los actores a partir de la interpretación que hacen de su situación, la corporalidad y la socialidad de su experiencia que genera sus repertorios culturales y patrones interpretativos. Esta dinámica puede generar una situación compleja y tensa en la que valores particulares de los actores entran en conflicto con normas de las instituciones a las que pertenecen y vuelve al cambio social contingente a la transformación de las relaciones y valores del actor.

La reseña histórica propuesta en esta tesis presenta la vida social de las organizaciones rurales indígenas y los cambios de significado y afectivos vigentes en ellas, a partir de la intersección de prácticas y experiencias locales de desarrollo con otras experiencias emergentes de otros espacios sociales. Estos contactos se dan dentro y entre organizaciones rurales indígenas locales, y entre estas y espacios sociales externos. Destacamos cinco espacios de contacto con el exterior de estas organizaciones: el mercado, en particular las redes alternativas de distribución de alimentos a través de sellos de calidad, los destinos migratorios, la educación, los

movimientos sociales y la intervención institucional para el desarrollo, sea ésta estatal, privada, multi o bilateral.

El estudio de comunidades, ayllus y organizaciones de productores de quinua del Perisalar nos permite incorporar la contribución de estos espacios de intersección a los procesos de actualización. Las comunidades son sitios sociales que contienen elementos de modernidad, como el deseo de acceso a la educación pública, el goce de derechos ciudadanos en igualdad de condiciones que los demás bolivianos, la voluntad de adquirir maquinarias y herramientas agrícolas y de producir quinua para el mercado global, la pluriactividad de las formas de vida y la afirmación de la identidad racial y de clase. Los ayllus y las organizaciones de productores que cobran importancia a partir de los años 1980 son sitios sociales de importancia en la medida que contienen elementos significativos vigentes en las comunidades. La acción social en los ayllus contiene identidad étnica y racial y demandas de ciudadanía, mientras que las organizaciones de productores recogen estos elementos significativos retomando otros, como la producción y comercialización de quinua, y agregando otros, como la identidad de clase.

De esta manera, para entender mejor los efectos de cambio social optamos por una mirada histórica de tiempo largo, considerando a la vez los efectos emergentes de la intersección de prácticas y experiencias locales y externas, antes y durante el proceso de mercantilización de la quinua, iniciado en el Altiplano Sur en 1970. Esta dinámica ha intensificado una heterogeneidad de procesos de cambio social, de modernidad, de *desterritorialización* vigentes antes de su advenimiento y, a la vez, ha dado lugar a nuevos procesos de *territorialización*.

Organización de la tesis

La presente tesis consta de siete capítulos, cinco de los cuales son principalmente etnográficos. El capítulo dos da cuenta de las transformaciones de las formas de vida (entendidas como maneras de "hacerse la vida") de los habitantes, *vis-a-vis* de las fuerzas del mercado y de procesos de intervención estatal, en particular de orden político-administrativo y educativo. El capítulo muestra cómo los habitantes locales se apropian del mercado y de la intervencíon estatal, imaginando nuevas potencialidades de desarrollo y "progreso". La puesta en acción de esta voluntad permite a los habitantes del Perisalar actualizar elementos significativos comunes para esta región y sus comunidades constituidos por la educación escolar, el mercado, los servicios político-administratrivos y la ciudadanía. Esto sin embargo está basado en un entendimiento e incorporación de las diferentes temporalidades de los ciclos económicos y de las políticas estatales que se han manifestado en el Perisalar. Estos ciclos van desde los intercambios a través de las caravanas de llamas y el trabajo como asalariado en las minas estatales, hasta procesos más complejos como la migración para vender fuerza de trabajo en otras regiones del país y en países circundantes. El capítulo intenta identificar los grupos de actores

emergentes de estos procesos, maestros rurales, mineros, *notables*, que darán impulso al desarrollo del Perisalar, combinando elementos locales con lo que podríamos llamar la complejidad del proceso de "modernidad".

Así, el capítulo dos intenta destacar cómo las formas de vida están constantemente en proceso de cambio y se entrelazan con dinámicas nacionales e internacionales. Las modalidades de incorporación local al mercado son mediadas por su relación con el Estado-Nación, los países circundantes (migración) y las demandas del mercado nacional y global; proceso relacional que genera más heterogeneidad en las formas de vida y una creciente diferenciación social. Estos son los motores que impulsan los procesos económicos y productivos, y de las dinámicas sociales que se abordan en los subsiguientes capítulos de esta tesis.

En el capítulo tres se muestra cómo el Perisalar transita de ser un "cold spot" para convertirse en un "hotspot" de la globalización, proceso que da lugar a la emergencia de una identidad regional. El capítulo entrega evidencias de cómo la expansión del cultivo de quinua en el espacio territorial del Perisalar genera una identidad gremial (los productores de "quinua real") entre los habitantes de esta región. Esta identidad pone de relieve el carácter altamente significativo y simbólico de objetos *actualizados* a partir de la experiencia corporal como son la quinua, el tractor, el arado de disco y alimentos de origen externo. Este proceso traduce el surgimiento de nuevas formas de consumo que trascienden la territorialización del reconocimiento del valor nutricional de la quinua. A la vez, este curso va de par con la emergencia de nuevas heterogeneidades en la racionalidad económica. Por esto, la actualización del cultivo mercantilizado de quinua no debe considerarse como una propiedad totalizadora, sino como una conexión parcial significativa y vibrante que explicará la subsistencia de comportamientos divergentes en ensamblajes como la comunidad, el ayllu y la organización gremial de productores de quinua.

El capítulo cuatro se enfoca principalmente en un análisis de los efectos de la masiva mercantilización de la quinua sobre las formas de vida de los comunarios del Perisalar y sobre sus maneras de valorar la producción agropecuaria y las comunidades como espacio para hacerse la vida. Este proceso marca un punto de ruptura con la dinámica pre-existente a los años setenta en los que empieza a globalizarse esta producción. En primer lugar, incrementa la movilidad y la diferenciación social. La quinua genera importantes ingresos cuya inversión permite la diversificación de la pluriactividad con el ejercicio de actividades, empresariales y no empresariales, en la ciudad y en el Perisalar. Así, la mercantilización de la quinua y de la expansión de la pluriactividad multiplican los ingresos domésticos y a la vez acentúan las diferencias del valor de estas ganancias. La adopción de actividades empresariales y el incremento del nivel de instrucción llevan a ciertos casos a procesos de decampesinización, en particular entre los jóvenes. En segundo lugar, cambia la movilidad espacial con la adopción mayoritaria de un patrón de migración circular o de *doble residencia* entre una ciudad y comunidad de origen a la que se retorna puntualmente para realizar

tareas agrícolas. La economía doméstica en el Perisalar no puede ser entendida de manera dicotomizada entre lo "moderno" y lo "tradicional", sino en la complejidad de sus múltiples y diferenciadas formas de incorporar elementos externos. Así, la heterogeneidad y el cambio social vigentes en el Perisalar no implican el abandono total de formas de valoración preexistentes.

Para los habitantes del Perisalar la quinua constituye un elemento central en su ingreso, en la revaloración del saber local y de sus visiones de modernidad. Pese a esto, la comunidad no es heterogéneamente vista como el espacio preponderante para hacerse la vida. Las formas de apreciación de los individuos sobre su comunidad son variables en el tiempo y se construyen siguiendo su experiencia y socialidad con su familia, la comunidad y la sociedad regional y nacional. La variabilidad de las formas de valoración de la comunidad ya no puede ser únicamente entendida en función a sus formas de vida, ni a determinantes históricos, ni geográficos. Además, debe ser leída tomando en cuenta las trayectorias individuales, considerando las interacciones, situaciones y la corporalidad que experimentan.

El capítulo cinco considera la identificación y el comportamiento de la heterogeneidad de actores frente a sus comunidades, ayllus y respectivas instituciones. Se estudia la influencia de su comportamiento sobre las transformaciones y la cohesión de estas formas de "organización tradicional" y los diferentes significados que se les otorga. En particular, analizamos el comportamiento de los comunarios frente a los sistemas de cargos, los cuales son a menudo considerados como un elemento simbólico de integración social a la comunidad y de transmisión de la memoria de pertenencia y de identidad con ésta. Este capítulo tiene el objetivo de entender cuál es el grado de cohesión de grupo que se genera en procesos de transición, en la incorporación a los mercados, y en la articulación con instituciones del Estado-Nación, así como busca entender las expectativas de los actores en proceso de individualización que hemos presentado en el capítulo cuatro. Este capítulo es fundamental para entender el capítulo seis sobre procesos de organización gremial.

Los cambios diferenciados de valores y significados acaecidos entre los ribereños del salar de Uyuni en el período de actualización de objetos significativos como la quinua, de la educación, la identidad racial y la voluntad de ciudadanía plena revelan la existencia de procesos de desterritorialización. Éstos no tienen relación con alguna categoría social, sea ésta generacional, de género, socio-económica o migratoria. Más bien son contingentes y relacionados con la experiencia social de los individuos. Este proceso intensifica transformaciones institucionales en las comunidades y ayllus, en un flujo de cambio y continuidad que abandona ciertos significados de raíz andina e incorpora otros de origen estatal, siguiendo direcciones cambiantes e imprevisibles. Las múltiples trayectorias, interacciones y situaciones de los individuos generan múltiples maneras de pensar y vivir elementos significativos como la identidad "andina". A pesar de la emergencia de tensiones, esta dinámica termina fortaleciendo la

cohesión comunal. Ésta se teje en torno a la identificación y al afecto, a la parentela, al conflicto con otros grupos y a "conexiones parciales" de conocimiento.

El capítulo seis discute la importancia de las relaciones de exterioridad e interioridad en los procesos de desterritorialización y territorialización, y en la cohesión y consolidación de la autonomía y autogestión de organizaciones gremiales como ANAPQUI. En un contexto local de poder difuso y de luchas de poder, el capítulo enfatiza la influencia negativa de conflictos entre saberes occidentales y conocimientos y experiencias locales, y presenta la tensión social emergente de diferencias de elementos de identidad de los actores sociales, del faccionalismo y de individualismo extremo.

El capítulo enfatiza el efecto variable de la territorialización de los elementos de identidad que cohesionan y desgarran ANAPQUI y la creatividad que permite a sus miembros sobrellevar esta dinámica para buscar alcanzar la autogestíon y la autonomía. La territorialización del significado material de la quinua, del lazo afectivo con ANAPQUI, de ciertas normas, de saberes técnicos externos sobre gestión económica e industrial, ayuda a mantener esta cohesión. En una situación de actualización de la quinua real, la territorialización de su materialidad y de la identidad andina, la demanda compartida de ciudadanía plena en el contexto nacional, la identidad de gremio y la de raza ayudan a preservar esta cohesión. Asimismo, la identidad de clase puede ser resistida por su territorialización parcial, mientras que la identidad étnica es motivo de desterritorialización y conflicto constante. Pese a todo, los procesos de territorialización permiten a los productores controlar tensiones, defender y preservar su organización en un ambiente democrático.

Pese a todo, estas tensiones son incorporadas y eventualmente expulsadas dentro de la experiencia de construcción de estas organizaciones económicas campesinas. Conocimientos externos son territorializados en un proceso largo para mejorar la gestión económica e industrial de la organización. El significado material de la quinua también ayuda a preservar la organización. A la vez, la experiencia de participación en la organización resulta en una afección que lleva a defenderla y a controlar comportamientos de actores extremadamente individualistas, produciendo una normatividad ambigua que otorga algunos elementos estructurales o "arborecentes" al rizoma que constituye ANAPQUI. Ésta bloquea al individualismo solo cuando es percibido como un peligro para la organización, mientras que éste es flexiblemente tolerado en la medida cuando no representa un daño importante para la organización.

Pese a la existencia de disensos, la territorialización, siguiendo las múltiples dimensiones enunciadas, consolida ANAPQUI. Este proceso implica entender la vida social y la cohesión en bienes comunes, como las organizaciones de productores, no solamente a partir de procesos normativos y racionales, sino también a partir de la puesta en ación de afecto, de una variedad de elementos de identidad y de múltiples dimensiones materiales de objetos significativos.

El capítulo siete presenta las principales conclusiones de esta tesis. Sostenemos que las organizaciones rurales indígenas en los Andes bolivianos son mallas de humanos y objetos vibrantes con vitalidad e intensidad social que contienen conocimientos y formas heterogéneos de socializar y pensar la modernidad. Esta diversidad conlleva tensión, fisuras y conflicto sin por lo tanto fragmentar a estas organizaciones y aglutina la vitalidad y la creatividad de las fuerzas vivas de una región. Las organizaciones rurales indígenas contribuyen al desarrollo regional que componen la región. Organizaciones de productores, ayllus y comunidades tienen la capacidad de actualizar elementos significativos de carácter económico, social, cultural y político, en interacción con el Estado, espacios nacionales y globales y el mercado global. En este proceso, incrementan el carácter vibrante de elementos significativos como la quinua, el tractor,, la educación, la búsqueda de semi-autonomía; y el reconocimiento de su ciudadanía en igualdad de condiciones y el de su identidad y sus derechos gremiales, raciales y de clase. Así, las organizaciones rurales indígenas dan curso a la emergencia de múltiples formas "***(neo)****andinas*", "***(neo)****aymaras*" y "***(neo)****quechuas*".

En suma, el desarrollo a través de las organizaciones rurales indígenas es un proceso social experiencial e imprevisible, reflexivo y corporal, cognitivo y performativo, que contiene cohesión y desgarre en el medio de intersecciones entre individuos, grupos y objetos significativos.



Foto 3. Quinua en llenado de grano
(fuente: el autor)

2. Buscando al Estado-Nación y al mercado (siglo XIX-1970)

Introducción

Numerosas comunidades de los Andes bolivianos han sido marginadas del Estado-Nación por efecto de las políticas estatales implementadas desde la creación de la República, en particular desde la implementación de políticas liberales desde el último cuarto del siglo XIX (Harris, 1995b). La consecuencia de estas políticas en muchas comunidades fue la aparición de un mercado de tierras que favoreció el desarrollo del gamonalismo consistente en la expropiación del territorio de las comunidades de haciendas pertenecientes a criollos y mestizos, la explotación servil de la fuerza de trabajo indígena, la disminución de los términos de intercambio de los comunarios andinos y eventualmente su exclusión del mercado. En las regiones en las que se expandió el gamonalismo, este proceso favoreció la diferenciación social, traducida en el surgimiento de nuevas categorías socioeconómicas: comerciantes rurales, pequeños terratenientes, artesanos y proletarios (Larson, 1992; Lagos, 1997).

Buscando revertir este proceso de explotación y de diferenciación social, la Revolución Nacional de 1952, tras la promulgación de una reforma agraria, entregó la propiedad de la tierra a las comunidades indígenas y les permitió incrementar su articulación al mercado y su interacción en un espacio global (McEwen, 1975; Preston, 1978). No obstante, la diferenciación social y económica se mantuvo (Preston, 1978; Kelley y Klein, 1981), pero la migración y el contacto con la sociedad nacional se intensificaron (Albó, Sandoval y Greaves, 1981 y 1982). A pesar de esta reforma, comunidades de muchas áreas andinas de Bolivia, incluidas comunidades localizadas en regiones donde no hubo expansión latifundista, mantendrían una actitud de rechazo al Estado al verse afectadas por la implementación de las políticas liberales (Howard-Malverde y Canessa, 1995; Ticona y Albó, 1997), llegando inclusive a oponerse al Estado-Nación y retractarse del mercado (Platt, 1982a y b).

Las comunidades indígenas de la ribera del salar de Uyuni no conocieron un proceso de mercantilización de la tierra, ni debieron enfrentarse con iniciativas liberales latifundistas ávidas de tierra comunal. Podemos entonces preguntarnos si el Perisalar conoció una dinámica de diferenciación social y de interacción con el espacio global, la sociedad nacional y el Estado, similar al de otras comunidades andinas donde no intervinieron gamonales. ¿Estuvieron los comunarios que habitan esta región marginados del mercado, de la sociedad nacional y del Estado-Nación? ¿Hasta qué punto las políticas estatales afectaron negativamente las modalidades de intercambio y las formas de vida de los habitantes de esta al Perisalar? ¿O por el contrario, crearon más bien nuevas situaciones que éstos aprovecharon para desarrollar nuevas formas de vida? ¿Generaron heterogeneidad social en el Perisalar los procesos de interacción con el Estado-

Nación, el mercado y los espacios globales? ¿Emergieron intereses, prácticas comunes y acción colectiva entre los habitantes de la ribera del salar de Uyuni?

Respondiendo a estas preguntas en una perspectiva histórica centrada en los períodos de políticas liberales y reformistas, pretendo identificar en este capítulo los procesos de interacción/articulación de los habitantes del Perisalar con el Estado-Nación y el mercado global, las dinámicas de sus formas de vida y las consecuencias de estas transformaciones sobre la heterogeneidad social del Perisalar. Esto me permitirá en los capítulos siguientes evaluar mejor el impacto que el proceso de comercialización de la quinua a partir de los años 1970 tuvo sobre las formas de vida, la diferenciación social, la identificación y la acción colectiva de los habitantes del Perisalar. Este análisis a su vez nos ayudará a discernir cambios en las formas de interacción de los habitantes del Perisalar con actores externos y en particular con el Estado.

Una producción agropecuaria diferenciada

El Perisalar: una región climáticamente muy extrema

El Altiplano Sur tiene un clima muy difícil y muy variable, que provoca elevados riesgos para la agricultura. La región se puede dividir en cuatro grandes unidades climáticas. La primera de ellas abarca los márgenes norte y nordeste del salar de Uyuni, cubriendo los ayllus mayores de Tahua y los de Salinas y Coroma (mapa 2). Se caracteriza por un clima árido y frío, con una precipitación que varía de 230 a 300 mm/año y con aproximadamente 270 días de heladas por año en las planicies.

La segunda unidad se asienta sobre los flancos noroeste, oeste, sudoeste y sur de este lago salado, que corresponden a los territorios ocupados por el ayllu mayor Llica y los ayllus Colcha, Santiago, San Pedro y el norte de los ayllus San Agustín y San Juan. Esta zona está conformada por planicies y volcanes con más de 300 días de heladas al año en pampa y con precipitaciones que oscilan de 110 a 180 mm/año. Más específicamente, los niveles bajos de este gradiente de precipitación se localizan en el margen oeste del salar, ayllus de Llica, mientras que los niveles superiores se ubican en los ayllus Santiago y Colcha.

La tercera unidad corresponde al sudeste y este del salar de Uyuni y al sur del Altiplano Sur, sobre el territorio correspondiente al ayllu San Cristóbal y al sur de los ayllus San Juan y San Agustín. A la vez abarca gran parte del sureño ayllu mayor San Pablo, mitad noreste de la provincia Sud Lípez (mapas 1 y 2). Esta unidad cuenta con precipitaciones que varían de 180 a 250 mm/año y con más de 320 días de heladas al año. Finalmente, la cuarta unidad está localizada al extremo suroeste del Altiplano Sur, con temperaturas similares a las de la unidad precedente, pero con precipitaciones mucho más reducidas del orden de 80 a 20 mm/año.

Dentro de cada unidad climática se observa una clara variación entre la pampa y las laderas. La pampa está más expuesta al viento, tiene mayor número de días con heladas, una precipitación algo menor y suelos menos pedregosos y más arenosos, que preservan menos la humedad en el suelo. Las laderas bajas de los volcanes, entre 3.750-4.100 m de altura, tienen menor riesgo climático por la presencia de microclimas específicos, con menor frecuencia de heladas debido a la combinación entre elevación, exposición al sol y protección del viento por el relieve que frena la pérdida de aire caliente. Asimismo, las laderas tienen suelos más pedregosos y menos arenosos, que preservan mejor la humedad en el suelo. En ausencia de masas glaciares en la cima de los volcanes, en las quebradas de laderas bajas surgen algunas fuentes de agua de caudal muy reducido. Finalmente, la ladera alta más expuesta al viento posee temperaturas muy bajas.

El invierno en todo el Altiplano Sud se caracteriza por la escasez de lluvias, el descenso de las temperaturas, cuyas mínimas pueden en ciertas localidades de pampa alcanzar 25°C debajo de cero a 30°C debajo de cero, y por la presencia de fuertes vientos con velocidades que pueden llegar hasta 60 kilómetros por hora. Finalmente, como en el resto del Altiplano, el clima de la ribera del salar de Uyuni tiene elevada variabilidad inter-anual o durante un mismo periodo de cultivo (fines de agosto-mediados de mayo), aumentando el riesgo agrícola por la presencia de heladas, granizo, sequía, exceso de agua o súbitos ventarrones.

Por estas características, el Altiplano Sur ya fue tempranamente considerado como una de las tierras climáticamente más extremas de los Andes. Algunas referencias coloniales sobre la provincia de Lípez escritos por autores que no la visitaron dan cuenta de esta característica y de sus actividades productivas y económicas. Fueron escritas a partir de relatos de terceros que estuvieron en esta provincia. En 1557, desde Cuzco, Betanzos (1987: 164) al dar cuenta de la travesía por Lípez del Inca Tupac Yupanqui, describió este territorio como una tierra estéril de aguas y comidas, tierra rasa y sin monte[7]. El territorio raso, plano, corresponde a la pampa que se extiende por el ayllu San Cristóbal, la mitad sur del ayllu San Agustín y el noreste del ayllu mayor San Pablo. Luego, su relato continúa de la manera siguiente:

> "*... y ansi caminó por sus jornadas y vino a dar a una provincia que llaman Llipi en la cual provincia halló que la gente della era pobre de comidas y los mantenimientos della eran quinua tostada que es una semilla blanca e muy menuda e algunos papas y los edificios de sus casas eran cubiertos con unas palos fofos que son* corazones *de unas espinas de madera muy liviana y muy ruin y las casas pequeñas y bajas y gente muy ruin lo que estos tenían eran*

[7] La región de los ayllus Colcha y Santiago muestra presencia Inka, la cual no ha podido ser constatada hasta el momento en el resto de la región (Albarracín y Michel 1998:46; Arellano 2000; Arellano y Berberián 1981:55). Colcha habría operado como centro demográfico y económico de todo Lípez, concentrando así las intervenciones del Estado Inka (Nielsen, 1999). Nielsen supone que el Estado Inka persiguió fundamentalmente el control de la cuenca productora de quinua del salar de Uyuni.

> *minas de muchos colores muy finas para pintar y de todas los colores que nosotros tenemos y ansi mismo poseían tanto de ganado y ansi mismo en aquella tierra muchos avestruces y los naturales destos poblezuelos bebían de xagueyes y manantiales muy pequeños a estos mandó que le tributasen de aquellos colores y de aquellos ganados e ansi lo hicieron...*".

Casi treinta años después, Capoche escribía en 1585 en Potosí sobre esta provincia (1959: 127 - 129):

> *"Es fría y seca, y siempre corren recios vientos. Llueve poco y es inhabitable, sino fuera por la bárbara nación de que está poblada, por ser gente sin ningún concierto ni policía. Tienen sierras altísimas de perpetua nieve y llanos que son unos salitrales sin ningún fruto ni hierba. En las faldas de sus sierras están las poblaciones de sus indios, que se mantienen de raíces y quinua y* algunas *papas, sin otro mantenimiento" (...) Comúnmente asisten en esta villa* [de Potosí] *setenta u ochenta indios con un capitán, y de su voluntad se alquilan y mingan para pagar sus tasas, que cobran los oficiales reales (...) y sin éstos hay otros muchos indios que vienen para vender un género de ropa que allá hacen y harina de quinua, y colores y plumería de muchos avestruces que se crían en su tierra*".

Asimismo, entre 1786 y 1789, Alcedo (de) (1967: 316)[1786-89] añadía desde España:

> "*su temperamento en toda ella es fría y seca y por lo tanto infructífera, a excepción de los* territorios *de Lica* [Llica] *y Tahua donde se coge muy buena quinua (…) algunas papas y cebollas; hay abundancia de vicuñas* [*Vicugna vicugna*], *huanacos* [*Lama guanacoe*] *y vizcachas, perdices muy grandes y avestruces. Los ríos que la bañan son pequeños, después de haber corrido algunas leguas se pierden en la arena*".

Veamos ahora cómo la producción agropecuaria se localizaba en el Perisalar.

Agropastoralismo diferenciado del oeste al norte

La producción agrícola de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni inicialmente estaba localizada en la parte baja de las laderas de los volcanes de menor riesgo para la agricultura. Las contribuciones hechas por Platt (1987 y 1995) y el análisis de los datos tributarios presentados en estos trabajos son fundamentales para evaluar la repartición de la producción agropecuaria en la ribera del salar de Uyuni en la segunda mitad del siglo XIX. Además, un análisis más fino de esta información confrontado con nuestra experiencia de campo pone de manifiesto variaciones internas dentro de los ayllus mayores de la región en cuanto a su disponibilidad de recursos naturales y a su orientación productiva, que nos ayudarán más adelante a entender las diferentes modalidades de inserción al mercado. Esta perspectiva nos ayuda a matizar la especialización algo

funcionalista que Platt atribuye a los ayllus mayores y que nos obliga, en un inicio de este capítulo, a centrar más bien nuestro análisis esencialmente en el ayllu menor8.

A mediados del siglo XIX, la agricultura se desarrolla mayoritariamente en los ayllus de Tahua y Llica. Según los empadronamientos (registros tributarios) de Lípez de 1843 (ANB MH T.94, n°35), la quinua es el principal cultivo en los ayllus de Llica y Tahua, para los que se registra ese año una producción de 3.425 quintales (qq) de quinua, 400 qq de papa y 140 qq de cebada9. Si bien carecemos de datos tributarios para los ayllus de Salinas, la historia oral recopilada durante nuestra investigación señala una importancia de la producción agrícola con tendencias por cultivo similares a la de Tahua y Llica. Las estadísticas departamentales de producción proporcionadas por Dalence (1975 [1851]) sugieren una presencia más importante del cultivo de quinua en Salinas que en Tahua y Llica juntos. En 1848, Oruro es el segundo departamento productor de quinua en Bolivia, después de La Paz, con una producción de 18.413 cargas, más de cuatro veces superior a la del departamento de Potosí, donde alcanza solamente 3.977 cargas. Sabiendo que la quinua se cultiva en ladera por su menor exposición a la helada y que en la región este del departamento de Oruro las heladas tienen menor incidencia, el área de cultivo en el departamento de Oruro se circunscribe a los flancos de los volcanes presentes en Salinas y en el cordón montañoso que delimita el este del departamento de Oruro (mapas 2 y 3).

Por las condiciones climáticas del Perisalar, sólo la quinua y la papa pueden ser cultivadas a secano. La cebada, el haba y la cebolla, cultivos introducidos durante la Colonia que requieren de riego y son más vulnerables al frío, se siembran en pequeña cantidad en la parte inferior de la ladera baja, entre 3.700 y 3.800 metros. Además, como el riego es muy limitado en el Perisalar, este tipo de cultivos no es recurrente de una comunidad a otra. La cebada se utiliza exclusivamente como complemento de la alimentación de burros y mulas, mientras que la cebolla y el haba cubren solamente el autoconsumo doméstico. Por lo general, estimamos que cada familia contribuyente de Llica cultivaba

---

[8] Sin querer desmerecer el importante trabajo de Platt (1987), consideramos que las diferencias encontradas en nuestro análisis se explican por el método adoptado. Este autor se ha centrado en trabajo de archivo, como reconoce él mismo en la versión inglesa de este trabajo (Platt, 1995), mientras que nosotros hemos optado por una investigación de campo basada en la recopilación de historia oral, observación de las comunidades y encuestas, que hemos confrontado con información secundaria (datos estadísticos, publicaciones, manuscritos). Un ejemplo de los sesgos producidos por el trabajo de archivo es visible en el mapa de Lípez y sus alrededores presentado en la versión inglesa de este trabajo (Platt, 1995: 268), en el que se ubica el ayllu Colcha en la orilla Este del salar de Uyuni, en el territorio correspondiente al de los ayllus de Coroma y de Tomave, cuando en realidad está situado en el margen sur del salar, colindante con los de Santiago y San Juan.

[9] ANB MH T.94, no 35. "Razón estadística formada en San Cristóbal, Capital de la provincia de Lípes en 8 de diciembre de 1843". Datos presentados en Platt (1987).
Un quintal (qq) equivale a cien libras de 468 gramos o a 46,8 toneladas.

anualmente alrededor de 0,9 hectáreas, de las cuales 0,8 ha con quinua, mientras que una familia contribuyente tahueña sembraba anualmente 1,8 ha, de las cuales 1,5 ha eran quinua10. Retomando el testimonio del viajero español Alcedo (1967 [1786-89]) que acabamos de presentar, vemos que a mediados del siglo XIX el cultivo de quinua predomina en los ayllus de Llica y Tahua al igual que en 1789. Considerando la predominancia del cultivo de la quinua, papa y cebada en Tahua y Llica, no nos sorprende que el 91% de los habitantes de estos ayllus se identifiquen como agricultores en la revisita de 1867 (ANB revisitas 231a) presentada en Platt (1987 y 1995).



Foto 4. Cultivo de quinua a secano en ladera, Copacabana, Nor Lípez
(fuente: el autor)

No obstante, existen diferencias agropecuarias entre los ayllus de Llica y de Tahua. En primer lugar, en los ayllus de Tahua la actividad agrícola es más intensa que en Llica. Los primeros ayllus ocupan menos del 5% del territorio conjunto de Tahua y Llica pero tienen una superficie de cultivo casi similar a la de los de Llica. La presencia más importante de agricultura en Tahua corresponde a la presencia de condiciones climáticas menos difíciles que en Llica. En efecto, según la

[10] Establecemos estos resultados a partir de los datos proporcionados por Platt (1987 y 1995). Consideramos que desde fines del siglo XIX hasta vísperas de la era de la quinua iniciada en 1970 no se registra un cambio de nivel tecnológico significativo en la agricultura de ladera. Siguiendo a Gioda y Prieto (1999), asumimos que durante este periodo tampoco los regímenes climáticos parecen haber cambiado sustancialmente. Por lo tanto consideramos una situación de rendimientos promedio constante para cada uno de estos cultivos.

distribución de tierras y tributarios registrada en 1856 (AHP PD 830, n° 19), la superficie cultivada por los ayllus de Tahua representa el 44% de la superficie agrícola a secano y el 42% del total de tierras cultivadas en los ayllus Tahua y Llica a mediados del siglo XIX[11]. Asimismo, la población de los ayllus de Tahua representa un tercio de los habitantes de ambos ayllus mayores, según los empadronamientos realizados entre 1841 y 1877[12].

En segundo lugar, si bien la quinua es el principal cultivo en los ayllus de Tahua y Llica, existe una sub-especialización entre ellos. Los de Llica con mayor disponibilidad de agua producen más cebada que los de Tahua, mientras que estos últimos producen más papa que los primeros[13]. Analizando los datos tributarios (AHP PD 830, n° 19 y ANB MH T.94, n° 35) presentados en Platt (1987 y 1995), estimamos que entre 1843 y 1860 en promedio sembraba anualmente en Tahua 144 ha de quinua, 12 ha de papa y 1,7 ha de cebada, mientras que en Llica se sembraba 197 ha de quinua, 4 ha de papa y 17 ha de cebada.



Foto 5. Parcelas de cebada y haba en terrazas regadas, Colcha, Nor Lípez
(fuente: el autor)

[11] AHP PD 830, n° 19. "Cuadro que representa el gobernador de la provincia de Lípez, por orden de SSY el Prefecto del Departamento. Juan Bta. Aramayo, San Cristóbal, Junio 26 de 1856". Datos presentados en Platt (1987).

[12] ANB Revistas Nos 228a, 228b, 229a, 230, 231a, 233, 234, Estados Generales de la Provincia de Lipes (datos presentados en Platt, 1987).

[13] Las estadísticas de tierra y tributarios de 1856 (AHP PD 830, n° 19) muestran que la superficie bajo riego en los ayllus de Tahua es diez veces menor que la de los ayllus de Llica.

La mayor producción de cebada en Llica se explica adicionalmente por su ubicación geográfica, particularmente la de los ayllus Urnillo y Grande, localizados sobre el trayecto secundario de comercio transnacional que une las minas de Potosí y de la Cordillera Oriental (Coroma, Porco, Síporo y Tacobamba) con el puerto de Iquique en el Pacífico, eje de tránsito del cual están alejados los ayllus de Tahua (mapa 3). El flujo de caravanas que transportan importantes cargas de minerales entre estos dos polos requería de constantes cambios de mulas y burros, con mayor capacidad de carga en comparación con la llama, que deben ser provistos a lo largo del camino[14]. Por ende, esto requiere de una producción de cebada disponible a lo largo del camino, que estos ayllus proporcionaban.

Las variaciones de la producción agrícola entre los ayllus de Tahua y Llica se tradujeron en diferencias en su orientación ganadera. El censo del Ministerio de Hacienda de 1843 (ANB MH T.94, n°35) citado en Platt (1987 y 1995) revela que en los ayllus de Tahua y Llica existían 4.000 llamas, 2.346 ovejas, 10 mulas, 358 burros y 10 vacunos. La confrontación de estos datos con los empadronamientos de 1841 y 1846 (ANB, Revistas n°228a y 228b) permite determinar una tenencia media de animales por familia de 11 llamas, 1 burro y 7 ovinos. La tenencia de mulas de estas familias es casi nula. Considerando que los ayllus de Llica tienen una superficie total mucho mayor que los de Tahua para un área agrícola casi similar a la de éstos, resulta evidente que tenían una mayor extensión de campos nativos de pastoreo[15]. El trabajo de campo nos permitió verificar esta afirmación pero también una mayor presencia de praderas inundadas, denominadas vegales, de mayor calidad y cantidad forrajera, las cuales son escasas en los ayllus de Tahua.

La mayor disponibilidad de vegetación nativa y de cebada en los ayllus de Llica y la ubicación de éstos sobre el eje Potosí - Iquique sugieren que concentraban la gran mayoría de la población animal registrada para el conjunto Tahua–Llica, y en particular la de burros y mulas. Podemos entonces deducir que los ayllus de Tahua se caracterizan por una producción importante de quinua y de papa, y los de Llica por el cultivo de quinua y la crianza de llamas, burros y mulas. Sin descartar que la llama haya sido utilizada como animal de carga en todos estos ayllus, retomando la identificación antes presentada proponemos que los habitantes de los ayllus de Tahua son agricultores, mientras que los de Llica son agricultores ganaderos y, en menor medida, arrieros.

[14] Una llama carga 25 kilos recorriendo un máximo de 25 km por día. En caso de ser requeridas en recorridos diarios mayores a 30 km con esta intensidad de carga, este animal se agota rápidamente en una o dos semanas. Por su parte, un burro carga el doble con una resistencia al esfuerzo mayor que le permite realizar recorridos diarios de 30 km durante periodos más largos que los de una la llama.

[15] Entendemos por campos nativos de pastoreo las formaciones vegetales naturales.


MAPA Nº 3 ESPACIO PREDOMINANTE DE GLOBALIZACIÓN
DE LOS HABITANTES DEL PERISALAR 1900 - 1950
PERÚ
COCHABAMBA
Tapacari
Volcan Tacora
Rio Desaguadero
Arque
ORURO
Alcerreca
Volcan Alcerreca
TACNA
ARICA
Rio Lauca
Llallagua
Siglo XX
Catavi
Uncia
Rio Caine
Challapata
Qacachaka
SUCRE
Sabaya
Chipaya
Challaqota
Huari
Pampa Aullagas
Tacobamba
Tomina
Camiña
Isluga
Ukumasi
Quillacas
Siporo
SALAR DE COIPASA
Aroma
Sopachuy
Chiapa
Salinas de Garci Mendoza
Coroma
POTOSI
Uyuni K
Llica
Tahua
Porco
Puna
Tarapaca
Mamiña
SALAR DE UYUNI
Tomave
Yura
Otavi
San Lucas
IQUIQUE
Huanchaca
Colcha
Pozo al Monte
Pica
Uyuni
Pulacayo
Ubina
San Pedro de Quemez
Colcha K
Santiago
Siete Suyos
Quechisla
Cotagaita
Huatacondo
San Juan
Julaca
Chocaya
Atocha
Collahuasi
Chiguana
Animas
SALITRERAS DE TARAPACA
San Cristóbal
Tatasi
San Agustin
San Vicente
Portugalete
San Lorenzo
Tupiza
Chaco Pampa
Peña Blanca
TARIJA
San Pablo de Lipez
Tocopilla
Rio Loa
Aiquina
Toconce
Quetena
Padcaya
Villazón
SALITRERAS DE ATACAMA
Caspana
CALAMA
Volcan Apagado
Volcan Putana
Volcan Saciel
ARGENTINA
Cobija
San Pedro de Atacama
MEJILLONES
PUNA DE JUJUY
Umahuaca
SALAR DE ATACAMA
SALINAS ALAROZ
SALINAS GRANDES
ANTOFAGASTA
N
Ciudades
Localidades
Límite Internacional
Salares
Ríos Principales
Vía Ferrea
Escala aproximada 1:3.500.000
Realizado por:
Pablo Laguna
Fernando Mendoza

Si bien no tenemos estadísticas tributarias para los ayllus de Salinas de Garci Mendoza, al este de los de Llica sobre el eje Potosí - Iquique, los testimonios de sus habitantes insinuarían una predominancia agrícola, principalmente apoyada en el cultivo de la quinua, complementada por la crianza de llamas y burros. Por ejemplo, José Chiwaru, comunario de 55 años de Puki, ayllu Yaretani, menciona que:

> "*en la época del abuelo de mi abuelo, a mediados del siglo XIX, sembraban mayormente quinua y en menor* cantidad *papa y cebada*".

En todo caso, los ayllus de Salinas, en particular el de Cora Cora, poseen muchas vertientes de agua propicias para el cultivo de cebada[16]. Felipe Chiwaru, otro comunario de 65 años de Puki, que suele comprar llamas de comunidades de ayllus ganaderos de la ribera sur del lago Poopó, cuenta que

> "*los ancestros de mi abuelo* más *antes han sabido tener llamas y burros con que se ayudaban para ir de arriero".*

Arrieros y llameros al sur

El censo del Ministerio de Hacienda de 1843 (ANB MH T.94, n°35) revela la preeminencia de la ganadería y una fuerte especialización en la crianza de animales de carga en los ayllus de Nor Lípez comparativamente con los de Tahua y Llica. Según esta fuente y los empadronamientos de 1841 y 1846 (ANB, Revistas n°228a y 228b), la tenencia media de animales por familia en los ayllus del Sur del salar de Uyuni es de 32 llamas, 4 burros, de 0 a 1 mula y 10 ovinos, tenencias muy superiores a las de Tahua y Llica.

Gran parte de los ayllus de Nor Lípez, en particular los de San Agustín y San Pedro y San Juan, corresponden a pampas de clima árido y extremadamente frío, que impide la agricultura. El registro tributario de 1856 revela que aquí el cultivo a secano (quinua y papa) es muy marginal, con una superficie muy inferior a la que disponen bajo riego, que es también pequeña[17]. El área regada en estos ayllus, concentrada en San Agustín y San Pedro, representa el 40% del riego existente en los ayllus de Nor Lípez, el cual se concentra sobre todo en los ayllus Santiago y Colcha, y equivale a la quinta parte del total del riego existente en los ayllus mayores de Nor Lípez, Llica y Tahua. Asimismo, como en el resto del Perisalar, las

[16] La abundancia de agua en el ayllu Cora Cora ha recibido una explicación mitológica por los habitantes de los ayllus de Salinas. Según ellos, los volcanes Cora Cora y Cerro Grande, respectivamente ancestros míticos de los ayllus Cora Cora y Watari, pelearon por el amor de la bella Tunupa, ancestro mítico del ayllu Tunupa. En la pelea, Cerro Grande, usando su onda, quebró de un piedrazo los testículos de Cora Cora, lo que aclara la presencia de numerosos manantiales pequeños en las faldas de este volcán.

[17] Según nuestros cálculos, llega al 7% de los ayllus Nor Lípez y a 1% de la superficie a secano del conjunto compuesto por los ayllus Llica, Tahua y Nor Lípez.

pampas en las que predominan varias especies de arbustos denominados *t'ola* son utilizadas para la crianza animal y la extracción de combustible[18].



Foto 6. Llamas paciendo *t'ola* en pampa, Rodeo, ayllu Yaretani
(fuente: el autor)

Tomando en cuenta estos datos, no es sorprendente que a mediados del siglo XIX los pobladores de los ayllus de Nor Lípez se identifiquen como ganaderos. En la declaración tributaria de Lípez de 1867 (ANB Revistas 231a), el 67% de los contribuyentes de estos ayllus se declaraban como salineros (extractores y vendedores de sal), actividad para la cual tradicionalmente se usan las llamas, y otro 26% como arrieros[19]. Considerando que en el ayllu San Cristóbal la agricultura es insignificante, podemos decir que sus habitantes son llameros, es decir se dedican esencialmente a criar llamas, mientras que la crianza de burros y mulas complementa la de llamas en los ayllus de San Agustín, San Pedro y en menor medida en el de San Juan[20]. Exceptuada la presencia de equinos, las actividades agropecuarias de los habitantes de estos ayllus no han cambiado con relación a la descripción de Betanzos (1987 [1557]) arriba mencionada. Veamos ahora cuál es la orientación productiva de los ayllus de Colcha y Santiago.

[18] Nombre genérico aymara para designar varias especies de arbustos con aceites de alto poder combustible.

[19] ANB Revistas 231a. "Documentos pertenecientes a la revisita de la Provincia de Lípez practicada por el Apoderado Fiscal Antolín Murillo en el pasado año 1867…". Datos presentados en Platt (1987).

[20] Criadores de llamas.



Foto 7. Ovejas consumiendo rastrojo de quinua, Vituyo, ayllu Tunupa
(fuente: el autor)

Una "isla" de agricultores-arrieros al sur

El uso agropecuario de los ecosistemas de los ayllus de Nor Lípez sigue el mismo patrón que el de los ayllus de la Región Intersalar. La producción agropecuaria también es similar a la de Tahua, Llica y Salinas. El empadronamiento de 1843 (ANB MH T.94, n° 35) revela que en comparación con los ayllus de Llica y Tahua, los de Nor Lípez producen diez veces menos quinua (350 qq), la mitad de papa (200 qq) y casi el doble de cebada (220 qq). En comparación con Llica y Tahua, donde predomina el cultivo de quinua con producciones 8 veces superiores a la de papa que alcanza 400 qq, el análisis de los datos del empadronamiento de 1843 revela un menor desequilibrio entre los cultivos de papa y quinua en los ayllus de Nor Lípez. En estos ayllus, la producción de papa es ligeramente superior a la mitad de la producción de quinua. No obstante, la superficie de este grano es cuatro veces mayor a la del tubérculo[21].

Asimismo, las estadísticas de tierra y tributarios de 1856 (AHP PD 830, n° 19) muestran que el 90% de la agricultura a secano y el 60% de la agricultura bajo riego se concentran en los ayllus de Colcha y Santiago ubicados en los volcanes de

[21] En los ayllus de Nor Lípez la producción de quinua empadronada correspondería a 35 ha y la de papa a 9,4 ha.

la ribera sur del salar de Uyuni. No obstante, en ambos ayllus el cultivo a secano es mucho más importante que el cultivo bajo riego. En promedio, cada familia empadronada en Colcha cultivaba cada año 0,4 ha, de las cuales 0,3 ha son de quinua y 0,1 ha de papa. Asimismo, en Santiago cada uno de estos hogares cultivaba anualmente 0,05 ha, con 0,04 ha de quinua y 0,01 de papa. Vemos pues que Colcha y Santiago cuentan con cultivos sumamente marginales de cebada. Si estos ayllus cuentan con más de la mitad de la superficie de cebada, queda claro que se trata de un cultivo muy marginal en el Perisalar.

Asimismo, vemos que la agricultura a secano (quinua y papa) está situada esencialmente en el ayllu Colcha. Por otra parte, sabiendo que según los empadronamientos realizados entre 1841 y 1877 un tercio de la población de los ayllus de Nor Lípez se encuentra en los ayllus de Santiago y Colcha, y que el 26% de los habitantes se declaran arrieros, siguiendo el empadronamiento de los ayllus de Nor Lípez de 1867 (ANB revisitas 231a), deducimos que una parte importante de sus pobladores son a la vez arrieros y agricultores[22]. Por esto, la actividad agrícola constituye un motivo de identificación de sus habitantes. Si bien la producción de cebada disminuye a fines del siglo XIX (véase adelante en eeste capítulo), el cultivo de la quinua y de la papa se mantiene en estos ayllus hasta principios de la década de los años 1970, momento en que se iniciará la extensión del cultivo de la quinua (ver capítulo 3). Hasta ese momento, los habitantes de Colcha y Santiago eran identificados por los demás ayllus de Nor Lípez como productores de quinua y de papa, aparte de ser ganaderos. La narración de Bernabé Colque, comunario de edad nacido a principios de la década de los años 1940 en Calcha, al sur del ayllu Santiago, es un buen testimonio de esto:

> *"sólo en los cerros de Colcha, Santiago, esa zona era agricultor, antes siempre, (…)* sólo *esa 'isla' era productora de quinua y toda la otra parte del sur era ganadera".* [23]

De esta manera, el relato coincide nuevamente con la descripción de Betanzos (1987 [1557]) arriba mencionada, la cual enfatiza la restringida diversidad de cultivos, "esterilidad y pobreza de comidas", limitados a la quinua y papa. Exceptuadas las especies introducidas durante la Colonia, la orientación agropecuaria del sur del Perisalar que acabamos de describir tiene similitud con la descrita por los trabajos arqueológicos de Nielsen y Berberián (2005) realizados en las regiones de Nor Lípez y Sur Lípez. Estos autores consideran el territorio correspondiente a la isla de Colcha y Santiago como un área más ocupada con importante producción de quinua y papa, la cual diferencian de otra situada más al sur y al este con menor población más móvil y dedicada a la crianza de llamas.

---

[22] ANB Revistas N° 228a, 228b, 229a, 230, 231a, 233, 234, Estados Generales de la Provincia de Lipes (datos mostrados en Platt, 1987).

[23] La "isla" corresponde a la zona de volcanes sobre los que se asientan los ayllus Santiago, Colcha y el extremo norte del Ayllu San Juan. Comporta las comunidades siguientes: Colcha, San Juan, Villa Candelaria, Agencha, Llavica, Atulcha, Santiago.

Dos esferas de intercambio

Intercambios mercantiles diferenciados

Desde la Colonia, las comunidades sur andinas vivieron una serie de presiones para insertarse al mercado, con las que convivieron como estrategia para garantizar su supervivencia y la propiedad de su territorio. Así lo muestra por ejemplo la serie de trabajos publicados en el compendio editado por Harris, Larson y Tandeter (1987) y los escritos de Platt (1982b y 1988)[24]. Las comunidades estaban sujetas a tributo por su tenencia de la tierra, denominado *tasa*, que era cancelada en dinero; estaban también obligadas a tributar con trabajo, la llamada *mita*, a realizarse en las minas, haciendas y obrajes, explotados por los españoles o como arrieros.

En el caso de la ribera del salar de Uyuni, en el siglo XVII, Bolton (2000 y 2004) precisa que los lipeños no estuvieron sujetos a la *mita* en Potosí habiendo logrado negociar el derecho de realizar esta prestación en las minas de Lípez, que sin embargo nunca se vieron obligados a realizar. Asimismo, a pesar de haber comprado su territorio a la Corona Española en 1571, los ayllus de Lípez rendían el tributo correspondiente a la *tasa* con dinero de plata acuñada en Potosí (Saignes, s/f)[25]. Obtenían el pago del tributo vendiendo productos y su fuerza de trabajo en esa ciudad (Capoche, 1959 [1585]), vendiendo servicios de fletería y moliendo mineral o trabajando como jornaleros en las minas de Lípez donde escaseaba mano de obra (Bolton, 2000).

Por su parte, las comunidades situadas en el territorio de la antigua federación Killaqa, que corresponde al que ocupan los ayllus Aullaga, Aroma, Ukumasi, Challaqota, Salinas, Quillacas y Coroma a inicios del siglo XX (mapa 2), debían en principio pagar la *tasa* y contribuir con la *mita*. No obstante, en el siglo XVII la Corona las absolvió del trabajo obligatorio a cambio de realizar un nuevo aporte monetario pagadero en Potosí (Saignes, 1985a). Estando exentos del trabajo obligatorio, fueron los habitantes de los ayllus correspondientes a la federación Killaqa quienes más eludieron el cumplimiento de este pago. Sólo un quinto de los comunarios sujetos a esta prestación acudía a Potosí a cumplirla. Según Saignes, los habitantes de Aullaga-Uruquillas, territorio al que corresponden los actuales ayllus Salinas, Aullaga, Aroma y Ukumasi, que optaban por cumplir con esta obligación lo hacían pagando con plata obtenida jornaleando en los desmontes de las minas de Potosí. Por su lado, los habitantes del territorio ocupado por los

[24] Editado en inglés por Larson y Harris (1995).

[25] En 1571, los ayllus lipeños compraron su territorio a la Corona española por seis fanegas de oro y cinco de plata entregadas en Lima. En 1646, los lipeños pagaron 200 pesos de oro suplementarios a la Corona a cambio de la certificación de su posesión territorial. Esta venta fue registrada en el siglo XVIII en la guía de la venta de tierras de Lípez (Cañete y Domínguez, 1952: 237).

actuales ayllus Quillacas y Coroma que decidían atender este tributo, lo hacían con dinero obtenido de la venta de ollas, vasijas, leña y sal en esa ciudad.

Los habitantes de la ribera del salar de Uyuni siguieron teniendo obligaciones tributarias desde el inicio de la era republicana (Grieshaber, 1980). A mediados del siglo XIX, a través de la movilidad espacial seguían insertos en el mercado para obtener dinero con el que cubrir esta obligación que les garantiza el derecho de acceso al territorio (Platt, 1987). También lo hacen para asumir gastos festivos, alimentarios y en bienes domésticos y productivos, tanto en ferias como en pueblos del Altiplano y de los valles. Muchas de las prácticas de inserción al mercado son similares de un ayllu a otro, y otras difieren por la variabilidad del tipo de producción, de recursos naturales explotados y de su capacidad a articularse con actores del mercado.

Muchos habitantes de los ayllus de Llica, Salinas, Coroma, y en menor medida los de Tahua, vendían servicios de arriería fletera utilizando burros y mulas en parte del recorrido entre Iquique y las minas de Potosí y de la Cordillera Oriental. Además, desde la primera mitad de la década de los años 1850, las salitreras de la provincia Tarapacá se hallan en plena expansión (mapa 3)[26], donde los pobladores de los ayllus de Llica, Tahua y Salinas también migran para trabajar, de manera estacional y temporal. En tiempo de sequía o helada, muchos de ellos tornan su migración estacional en temporal (Platt, 1987). En 1867, considerando los certificados de ausencia de los contribuyentes de Lípez, el apoderado Fiscal Antolín Murillo señala que 100% de los emigrantes de los ayllus de Llica y Tahua trabajan en las salitreras de Tarapacá y que el 40% de los ayllus de Nor Lípez hacen lo propio[27]. Por un lado, los comentarios recogidos entre los habitantes de Nor Lípez señalan que parte de sus emigrantes tiene importante producción agrícola. Al respecto, Antonio Mamani, comunario de 48 años de Mañica, ayllu Colcha, cuando lo visite en 1996 me señalaba:

> "*…cuando era su auge del salitre,* cuando *era tiempos finales del siglo pasado, en mal año ha sido siempre costumbre de ir allá a trabajar…*".

Por otro lado, Platt (1987 y 1995) señala que otra parte de los migrantes procedía de los ayllus colindantes con Tarapacá, en particular los de San Pedro, San Juan y San Agustín. La migración estacional y temporal a las salitreras se observa también en otros ayllus del Perisalar, apareciendo como una práctica ampliamente difundida. Testimonios que recogimos mencionan que los habitantes de los ayllus de Salinas adoptan similar comportamiento. Asimismo, estudiando los ayllus de

[26] Según los datos de la Asociación de Productores de Salitre de Chile (1930), entre 1842 y 1852 la producción de salitre de la provincia de Tarapacá oscilaba entre 17.000 y 23.000 toneladas, pasando a partir de 1853 a un proceso de incremento constante que llegaría en 1929 a 2.900.000 toneladas (incluida la provincia Atacama). Precisemos que la producción de salitre en la provincia de Atacama empezó en 1855, pero se intensificó a partir de 1905 (Monteon, 1979).

[27] ANB Revisitas 231a (1867), "Documentos pertenecientes a la revisita de la provincia de Lípez practicada por el apoderado Fiscal Antolín Murillo en el pasado año de 1867…", citado en Platt (1987).

Sabaya, situados al norte de los de Llica, Rivière (1982) observa que sus habitantes recurrían a la misma práctica a fines del siglo XIX.

La presencia en las salitreras de pobladores procedentes de los valles de Tarapacá (Van Kessel, 1992) y de los márgenes del salar de Uyuni creaba una demanda importante de alimentos, en parte ligada a productos consumidos por estos migrantes en su lugar de origen. Los habitantes de los ayllus de Salinas, Tahua y Llica aprovechan esta oportunidad para llevar y expender en estos campamentos su producción excedentaria de papa, quinua y chuño[28]. Por ejemplo, en 1860, el comisionado estatal Enrique Quiroz señala que 64 tributarios de Tahua *"…alsando 600 cargas de papas y 100 a doscientas de quinua, las más exquisitas de la República las dos especies, y las benden en las salitreras de Pica…"* (mapa 3)[29].

En los ayllus de Nor Lípez, los llameros del ayllu San Cristóbal, y en menor medida los de San Agustín, San Pedro y San Juan, transportaban sal en caravanas de llamas para expenderla en los ingenios mineros de la Cordillera Oriental[30]. En éstos se utilizaba como insumo en el beneficiado de la plata (Mitre, 1981). Por su parte, los arrieros de los ayllus San Agustín y San Pedro ubicados sobre el eje entre Potosí y las minas de la Cordillera Oriental, por un lado, y el puerto de Cobija, por el otro, venden servicios de transporte en parte de este tramo[31]. En la primera mitad del siglo XIX, esta vía es uno de los tres principales ejes de comercio exterior boliviano (Cajías, 1975). Al perder su preponderancia a partir de 1867 a favor de otras dos vías Arica-La Paz y Buenos Aires-Potosí (Mitre, 1981), una parte de estos arrieros se reconvierten a la venta de sal sin que por lo tanto cese la arriería fletera (Platt, 1987). Este pasado arriero perdura aún en la memoria de los productores. Marco Condori, un comunario de 60 años de San Agustín, recuerda:

> "*en aquellos tiempos (*1870-75*) estaba también en su auge el tráfico de las carretas desde Potosí hasta los puertos del* Pacífico *con minerales de Potosí y Huanchaca como también cargamento desde Europa y EE.UU. que venía hacia las minas (…) mi padre contaba que don Calixto Condori* [su bisabuelo] *(…) se ha venido con sus mulas desde Pica* [oasis de *Tarapacá*] *para hacer un contrato (…) para el transporte de carga o arrastre de carreta. (…). Este joven había ido a pedir la mano de la cholita Aurora Flores y (…) los papás habían acondicionado que si él estaría dispuesto a quedarse en el lugar (…). Este joven claro aceptó la condición porque tampoco era de una familia pobre, la familia de la cholita, según la tradición* [oral] *tenía bastantes llamas".*

Por su parte, los pobladores del ayllu Colcha y Santiago además de dedicarse a las dos actividades señaladas más arriba, expenden parte de su producción de papa y quinua en las minas de plata.

---

[28] Una parte de la papa era transformada en chuño por ser más liviana y fácil de transportar.

[29] AHP PDE 4643 (1860) Obrados referentes a la deuda de 7.000 pesos de los indígenas de Tahua a favor del fisco, citado en Platt (1987).

[30] Principalmente las minas de Huanchaca, Pulacayo, Tomave, Ubina, San Vicente, Chocaya y Portugalete (Mitre, 1981).

[31] En el siglo XIX, Cobija era el principal puerto boliviano.

Finalmente, diferimos de Platt (1987) respecto a la exclusividad de la articulación estacional del Perisalar durante la segunda mitad del siglo XIX con la demanda urbano-minera a través de la venta de servicios de flete, sean de sal o de arriería, o de mano de obra. En efecto, los desplazamientos son relativamente cortos (100-200 km en total), y la minería tiene producción y demanda de trabajadores, sal y de insumos constante a lo largo de todo el año. Los arrieros no bajaban a la costa del Pacífico ni iban hasta Potosí, sino más bien transferían la mercancía a otros arrieros que la desplazan durante cierta parte del trayecto que une ambas localidades. Además, la producción agrícola se realiza en un ciclo agrícola más largo y discontinuo que el presentado por Platt (1987), movilizando mano de obra en cantidades moderadas a razón de un total de 69-75 jornales de trabajo por hectárea repartidos a lo largo del año[32]. Por esto pensamos que los lipeños y salineños venden servicios de transporte y su fuerza de trabajo en función a sus necesidades monetarias[33].

Es también importante subrayar que pocos comunarios de la ribera del salar trabajan en las minas ubicadas en la Cordillera Oriental, al este del salar de Uyuni, obligando a la contratación de trabajadores venidos del interior del país (Mitre, 1981), muchos de los cuales son campesinos sin tierra y mestizos quechuas llegados desde Cochabamba[34]. Si bien son necesarias mayores investigaciones, pensamos que el rechazo de los lipeños y salineños a trabajar más tiempo en las empresas mineras se debe a la modalidad de pago practicada por éstas, que en gran parte consistía en la retribución del trabajo con alimentos a los que otorgan valor monetario, lo que significaba una baja remuneración en producto del trabajo o una utilidad reducida de éste. En efecto, muchos de estos alimentos (arroz y azúcar) son importados en mulas con costos monetarios elevados (Mitre, 1981). Además, lipeños y salineños requieren de un mínimo de dinero para su existencia, que obtienen más fácilmente vendiendo servicios de carga con sus animales o trabajando en las salitreras. Finalmente, requieren de tiempo libre para obtener ciertos alimentos indispensables que consiguen mediante el trueque estacional, práctica que presentamos a continuación.

---

[32] En esta época, todas las intervenciones productivas eran manuales, a diferencia de las que se observan en la pampa desde de los años 1970. En este cálculo por hectárea cultivada de quinua incluimos 53 a 55 jornales para el cultivo y 16 a 20 jornales necesarios para mantener las terrazas y los cercos de piedra erigidos alrededor de grupos de varias parcelas para proteger los cultivos de los animales.

[33] Por lipeños denominamos a los habitantes de los ayllus mayores de Lípez (San Cristóbal, Tahua, Llica y San Pablo) y por salineños a los de los ayllus de Salinas de Garci Mendoza.

[34] Larson (1992) señala la presencia de estos campesinos sin tierra en los valles de Cochabamba desde fines del siglo XVIII. Estudiando el caso de Tiraque, en las alturas de Cochabamba, Lagos (1997) muestra que desde fines del siglo XIX existe un proceso de concentración de la tierra por ciertos campesinos y mestizos comerciantes que obligan a otros campesinos a emigrar a las ciudades.

Importancia y estacionalidad de los intercambios no mercantiles

No debemos pensar que la inserción al mercado y la búsqueda de dinero monopolizan las formas de vida de los habitantes de estas riberas, que a mediados del siglo XIX mantenían el intercambio a través del trueque y de viajes inter-ecológicos. Al disponer de poca variedad de productos agrícolas y naturales de origen local por las condiciones climáticas extremas del Perisalar y sin acceso territorial directo a otros ecosistemas, la población de estas riberas no disponía de productos agropecuarios y naturales complementarios que les proveyeran cierta autonomía. Toda forma de autarquía era contraria a su subsistencia, a diferencia de otros ayllus como por ejemplo los del Norte de Potosí que disponían de territorios propios en otros pisos ecológicos.

En efecto, los ayllus de Salinas de Garci Mendoza habían perdido el acceso directo a territorios situados en los valles orientales a principios del siglo XIX (Espinoza Soriano, 1981). Por su parte, por lo menos desde el siglo XVI los ayllus de Lípez no tenían territorios propios en ninguna de las dos vertientes de los Andes (Martínez, 1998). La gente que vivía allí aseguró su acceso a productos y recursos de ambas vertientes a través de alianzas matrimoniales inter-étnicas establecidas en el marco de una confederación, a la que pertenecían los ayllus de Lípez junto con los de Chichas, Tarapacá, Atacama, la puna de Jujuy y Umahuaca en el noroeste de Argentina (Martínez, 1998).

De esta manera, a través de matrimonios, lipeños se asentaban en Tarapacá, Atacama y Chichas. Siguiendo estas mismas alianzas, atacameños y tarapaqueños se establecían en Lípez y Tarapacá, y chicheños hacían lo propio en Tarapacá. A partir de estos asentamientos y alianzas matrimoniales, que subsistirían hasta la primera mitad del siglo XX, se establecían redes de trueque de productos complementarios mediante viajes inter-ecológicas utilizando caravanas de llamas y asnos que implicaban formas de vida con alta movilidad espacial y étnica[35].

En la segunda mitad del siglo XIX, intercambiaban principalmente productos no agrícolas del Altiplano Sur de fácil disponibilidad (sal, plantas medicinales, lana y charque) por productos agrícolas de los valles que complementaban la dieta y bienes de uso doméstico. Dos productos primordiales guían estos intercambios. Por un lado, los habitantes de los valles demandan sal cristalizada de alta pureza en forma granulada (*Chiji jayu*) y en bloque, denominado "pan de sal" o *tika jayu*, usado en la alimentación de los rumiantes mayores (vacunos, burros y mulas) y suministrado en forma de bloques que pueden ser lamidos por los animales. La sal cristalizada solamente existe en los salares del Altiplano.

Por otro lado, los habitantes del Altiplano requieren de maíz producido en los valles que se emplea como alimento familiar (grano hervido o en sopa, harina en sopa, harina de grano pre-tostado), pero también a través de su fermentación y

[35] Ver Cipolleti (1984) para el ejemplo de la puna de Jujuy, Wormald (1966) para el caso de Tarapacá y Rodríguez y Quinteros (1963) para el caso de Llica.

transformación en bebida alcohólica o chicha como alimento social y ritual. La chicha es sólo utilizada en rituales y fiestas, durante los cuales es simultáneamente ofrendada a las deidades y consumida por los participantes. El consumo del maíz no sólo atiende a valores de uso sino también a significados cosmogónicos y sociales. En este trabajo no disponemos de suficientes elementos para poder descifrar estos significados[36].

La quinua es un producto secundario en los intercambios de los habitantes de los ayllus con producción agrícola por la irregularidad de su nivel de producción ligada al clima y por ser también cultivada en las partes altas de los valles. Este grano es sembrado en pequeña escala en los valles altos de la vertiente occidental (Atacama y Tarapacá) (Bowman, 1924; González, 2001) y en mayor escala en la vertiente este (San Lucas, Otavi, Puna, Tapacarí, Arque, etc.), con cuyos habitantes los productores de maíz de los valles orientales también realizan intercambios (mapa 3).

Los intercambios inter-ecológicos son estacionales. Para acceder a los granos de mejor calidad antes de que sean consumidos por otros o se deterioren, los lipeños llegan al valle justo después de la cosecha, en el momento de la selección del grano del maíz, ayudando a veces a desgranarlo de la mazorca. Esta elección los obliga a desplazamientos anuales de 2 a 3 meses de duración, que por su importancia los llevan a rechazar demandas de sus servicios de transporte. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX, los llameros de San Cristóbal se resisten a no realizar sus viajes estacionales de trueque pese a las importantes remuneraciones que el Estado y las empresas mineras les ofrecen por sus servicios de transporte o por la provisión de sal (Platt, 1987).

Lipeños y salineños que no cuentan con territorios propios en los valles establecen continuamente relaciones sociales y de parentesco con otros grupos étnicos del valle, lazos que constituyen la llave de acceso a los recursos de estas regiones a través de intercambios no monetarios. Este tipo de relaciones permite además definir términos de intercambio estables, predefinidos y preferenciales en calidad y cantidad, siendo por esto privilegiadas. A su vez, en un contexto en el que la información circula lentamente permiten eliminar el riesgo que implica desplazarse durante un largo período obteniendo términos de intercambio desfavorables en cantidad o calidad (Nasse, 2002). De esta manera, las relaciones sociales estables permiten maximizar el valor de uso. Marco Condori viajó durante

[36] Por ejemplo, en su trabajo sobre las borracheras andinas en el siglo XVII, Saignes (1993) recalca que la chicha tiene un valor sagrado y simbólico y que era percibida como reserva de energía. Ofrendar chicha es percibido como un medio necesario para el flujo de la energía vital entre seres humanos y la madre tierra. Una vez vertida, la energía retornará de la madre tierra a través de los frutos (cosechas, ganado, etc.). Asimismo, este autor señala que el recipiente de chicha ofrendado a la madre tierra simboliza la unión de los espacios percibidos como complementarios para engendrar la vida. Además, una vez alcanzado el estado de ebriedad, la chicha es concebida como un mediador para hablar con los ancestros.

más de una decena de años como arriero por numerosos senderos del Altiplano Sur, los valles de Chichas, Tarapacá y Atacama, y aún recuerda que

> "*mucha gente se viajaba a Tupiza, Chacopampa, hacia bajo, Peña Blanca, Desecada, Chuquiagu* [mapa 3] *(…) se llevaban sal en panes, lana y llamas para carnear allá. La costumbre era que* una *vez carneado allá, se distribuía casado con un pan del sal (…) por la sal tenían nuestros antepasados una costumbre de canje* [intercambio][37]*. Los que ya les conocían daban en un costal más ancho, haciendo lo que se llamaba chimpo, hasta ahí nos colocábamos el mejor maíz, hasta la altura del pan del sal, que (…) un poco dependía de la conciencia de la gente lo que nos daban (…), conocidos siempre daban más. Por eso donde ellos se sabía ir mayormente*"[38].

El uso de los costales más grandes para el intercambio nos da también una idea de la primacía del maíz y de sal en los volúmenes totales canjeados. Esta racionalidad de intercambio es también observada a lo largo del siglo XX por Lecoq (1988), Molina (1987) y Nasse (2002) entre pobladores del Altiplano Sur y los valles del este, y por Rivière (1982) entre la región de Sabaya y los valles de Tarapacá.

El destino, los productos intercambiados y la estacionalidad de los intercambios ecológicos varían de un ayllu mayor a otro. La estacionalidad cambia en parte en función de las condiciones climáticas esperadas durante el trayecto. Los habitantes del ayllu Colcha y Santiago se dirigen hacia los valles de Chichas, al este del Altiplano (Merlino *et al*. 1988), transportando sal, plantas medicinales –sobre todo la chachacoma (*Senecio eriophyton*)– y en menor medida productos derivados de llama (lana, charque, cuero, artesanías de fibra, grasa, etc.) y algo de quinua para intercambiarlos por maíz, harina de maíz, ají, ollas de barro y, de manera marginal, por maní y lentejas. Hablando de sus antepasados, Antonio Mamani, quien también realizó numerosos viajes inter-ecológicos, recordaba:

> "*desde nuestros abuelos nosotros antes teníamos que buscar diversificar nuestra alimentación diaria. Cada año teníamos que ir personalmente en los meses de junio, julio, agosto, entonces nos preparábamos* para *todo el año (…) íbamos a los valles de Cotagaita, Tupiza y hasta Tarija con nuestros animalitos, llamas, con burros, llevando sal, carne, artesanías como soga, aguayos, pullos* [39]." (mapa 3).

Este viaje podía repetirse hasta tres veces por año, dependiendo del nivel de autosuficiencia alimentaria y por ende de la capacidad agrícola de la comunidad, en particular por los comunarios del ayllu San Cristóbal, que además traen madera, sin por lo tanto dejar de ser estacional y buscar de llegar al valle justo después de la cosecha. Por su parte, las comunidades de San Agustín, San Juan y

[37] El pan de sal es un bloque de sal cristalizada de aproximadamente 12 kg.

[38] El chimpo se refiere al intercambio que se realiza usando los costales más anchos, es decir de mayor volumen, en los que se marcaba con lana el nivel de la sal en el costal que luego se retribuía con maíz.

[39] Los pullos son cobijas hechas de fibra de llama y de oveja.

San Pedro buscan incrementar su disponibilidad en granos, ampliando su acceso a variedades de maíz y obtener ollas de barro, semillas de chañar (*Gourlinea decorticans)* y algarrobo (*Prosopis sp.*)[40]. El chañar es utilizado para endulzar alimentos y para preparar bebidas alcohólicas fermentadas (La Barre, 1938). El algarrobo es consumido como harina y también en bebidas alcohólicas. Se trata pues de productos de consumo alimentario doméstico pero también social por ser transformados en una bebida alcohólica que era consumida en momentos sociales. Con este fin, además de realizar intercambios ecológicos con los pobladores de los valles del este, de donde también traen madera y a los que también llevan más plantas medicinales, los pobladores de San Agustín, San Juan y San Pedro viajan en dirección de los valles de Atacama vertiente oeste del Altiplano. Al respecto, Marco Condori dice:

> *"tradicionalmente mucha gente viajaba a San Pedro de Atacama para canjear productos como ser carne, charque, grasa, esas cosas, con maíz, con maíz blanco,* trigo, [semillas de] *chañar y algarrobo. De esa manera se proveía alimentación para la gente, o sea para la familia (...) a Atacama íbamos en tiempo de cosecha en marzo y abril porque después hace mucho frío en la cordillera*".

Para los siglos XVII y XVIII, Martínez (1998) señala la presencia de este tipo de intercambios entre lipeños, por un lado, y atacameños y tarapaqueños, por el otro. Estos intercambios tenían lugar en una dimensión mayor que abarca todo el Altiplano Sur, la Puna de Atacama y los valles de sus vertientes este y oeste. Por ejemplo, Cipolletti (1984) señala que hasta el primer tercio del siglo XX, los arrieros de la puna de Jujuy, localizada en la parte austral del Altiplano Sur, realizaban intercambios similares en productos y destino.

Los habitantes de los ayllus de Tahua y Llica aprovechan su paso por comunidades de valle, durante sus desplazamientos temporales y estacionales de junio-julio, para trocar parte de su producción de papa, chuño y quinua, que llevan a vender a los campamentos salitreros, por maíz, harina de maíz y trigo (Platt, 1987). También transportan bloques de sal para canjearlos en los valles de Tarapacá (Bowman, 1924). En menor medida, desde el desarrollo de las salitreras intercambian en estos campamentos parte de su producción por calaminas, cocinas metálicas y máquinas de coser (González, 1996).

Los salineños tienen reducida movilidad espacial hacia Tarapacá y hacia los valles del este ubicados en la cuenca del río Caine, al este del Norte Potosí. Además, realizan el trueque de productos en menor magnitud que los demás habitantes del Perisalar y muestran mayores signos de monetización al vender de manera estacional parte de sus animales y productos agrícolas y naturales a habitantes de los ayllus Qaqachaka y Aullaga. Estos grupos étnicos también formaban parte de la federación Killaqa (Abercrombie, 1986 y 1998). Los Aullagas

[40] West (1981) y Lecoq (1985) también observan que comunarios, respectivamente de Killaqa y Yura, obtienen varias variedades de maíz mediante el trueque en el valle.

compran esencialmente la sal a los salineños y a los tahueños, y la transportan hasta los valles de la cuenca del río Caine, donde viven poblaciones anteriormente afiliadas a la federación Killaqa (Espinoza-Soriano, 1981), para cambiarla por maíz, trigo, cebada y ají (mapa 3). En ciertos casos, intercambian con los ribereños del salar los granos traídos de los valles, siempre y cuando los términos de intercambio les fuesen muy favorables y les permitiesen preservar un excedente importante de grano para consumo doméstico. Asimismo, Qaqachakas que viven en la puna alta de la Cordillera Oriental, criando menor cantidad de llamas y con pasturas de menor calidad, adquieren de los salineños y tahueños charque, lana y llamas machos que utilizan en parte en caravanas inter-ecológicas. Este último intercambio se da mediante compra o trueque. A sus 50 años, Agapito Paco, quien residió por más de 35 años en Ancoyo, comunidad localizada en el ayllu Tunupa, en Salinas, cuenta cómo se dio esta modalidad de intercambios:

> "*desde nuestros abuelos* [antepasados] *hasta nuestros padres, charque hacían, después lo vendían así, también con machitos maltones para los arrieros, para que vayan al valle. La gente de Qaqachaka son los que viajan al valle mayormente, ésos venían a comprar sal y a hacer cambalaches* [trueque], *charque y machitos inclusive, con maíz, con harina de trigo, harina de maíz, trigo, cebada, y bueno, traían productos del valle (...) y hacían cambalache aquí con maltones, y esos maltoncitos ellos arreaban pues, con eso viajarían* [al valle] *(…); de esa manera también se mantenía la gente antigua*"[41].

Los intercambios estacionales entre comunidades del mismo Altiplano son también importantes para los habitantes del Perisalar pero no involucran la sal. Los agricultores-arrieros de la "isla" (ayllus Colcha y Santiago) cambian su producción agrícola por productos de origen animal de los ayllus ganaderos San Agustín, San Cristóbal, San Pedro y San Juan y los ayllus de San Pablo y de Quetena al extremo sur del Altiplano (mapas 2 y 3). Estos canjes estuvieron presentes en el margen sur del salar hasta principios de los años 1970, momento en que se masifica la presencia de intermediarios en esta área. Marco Condori nuevamente nos confía:

> "*mis padres tenían sus amistades por Colcha, por ejemplo uno de mis padrinos, don Javier Pankara, era de ahí (…) iban* [venían] *como él y otros llevando quinua, papa, chuño hacia nuestras comunidades para canjear con carne. Ese es el trabajo que se hacía; por ejemplo, el tipo de cambio era una llama mediana por un quintal de quinua y creo que era tres arrobas de papa por una oveja o dos arrobas*".

[41] La harina de trigo es utilizada por los productores de quinua para la elaboración de pan, sopaipillas (masa de harina frita) y sopas.
El maltón es una llama macho castrada de 2 años.

Bernabé Colque agrega:

> "*La gente de Santiago y Colcha llevaban a los Lípez así con trueque, con llamitas (…) inclusive yo recuerdo que una llama se cambiaba con 6 arrobas de quinua y papa*"[42].

Un intercambio similar tuvo lugar hasta la expansión del cultivo de quinua en los años 1970 entre los criadores de llamas localizados en la puna de Tarapacá (Cariquima), los ayllus de Sabaya y Chipaya, en las pampas al norte del salar de Coipasa, los ayllus de Ukumasi (Collana y Pichacane), Challaqota (Entre Ríos, San Miguel y Pajcha) y Aroma (Sullka, Chawara, Mallcoca), por un lado y las comunidades productoras de papa de los ayllus de Salinas, Tahua y Llica (mapa 2 y 3), por el otro. Los llameros proporcionan recuas de llamas para ayudar a trasladar la cosecha de papa, chuño y quinua de las laderas hasta la vivienda de los agricultores, quienes retribuyen este servicio con parte de su cosecha[43].

Salitre y minas: rearticulación mercantil y cambios migratorios

A fines del siglo XIX se inicia el lento proceso de intensificación de los intercambios mercantiles de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni, en el que algunos comunarios empiezan a descartar la alternancia entre el trueque estacional y la búsqueda de ingreso monetario. Una parte de ellos, en particular los de los ayllus de Salinas, deja de alternar los intercambios monetarios y los no monetarios de tipo estacional. Sin poder cuantificar para esta época el monto de intercambios monetarios y no monetarios realizados nos es difícil discernir variaciones del nivel de monetización de las diferentes áreas del Perisalar. No obstante, como producto de estas nuevas orientaciones se evidencia que la producción agrícola cambia en ciertos ayllus y se hacen menos nítidas las particularidades sub-regionales de inserción al mercado de productos y de trabajo. La venta de fuerza de trabajo tiende a tornarse *no-definida*, siguiendo nuevos circuitos de movilidad espacial, en particular en los ayllus de Llica, Tahua y Salinas. La mayoría de los habitantes del resto de los ayllus de Nor Lípez preserva sus patrones de movilidad espacial preexistentes, aunque incorpora nuevas actividades mercantiles. A partir de este momento, ya se evidencia diferenciación social y diversidad en las formas de vida dentro de las comunidades y ayllus, relacionadas con el desarrollo del comercio, la articulación con el Estado y nuevas modalidades de migración. Veamos a continuación cómo se dan estos cambios.

[42] Bernabé se refiere a los ayllus de San Pablo de Lípez.

[43] Por ejemplo, en Llica a principios de los años 1960 los llameros reciben una carga de papa por 10 transportadas (Rodríguez y Quinteros, 1963).

Migración no-definida en las salitreras

A fines del siglo XIX, la Compañía Minera de Huanchaca, la principal mina del Perisalar, lanza la construcción del ferrocarril Antofagasta-Uyuni con el objetivo de bajar los costos asociados a la exportación de minerales y a la importación de maquinarias, insumos mineros (principalmente el mercurio y el carbón mineral) y alimentos (azúcar, arroz, trigo y harina de trigo) (Mitre, 1981) (mapa 3)[44]. Su puesta en marcha en 1889 produce el cese de la arriería entre los puertos del Pacífico y las minas bolivianas (Mitre, 1981; Chire Barrientos, 1991). Asimismo, la caída internacional del precio de la plata lleva a partir de 1895 al cierre de las principales minas ubicadas en el flanco este del Altiplano Sur, entre ellas la de Huanchaca (Mitre, 1981), reduciendo la demanda de sal en los ingenios mineros (Platt, 1987).

Frente a lo señalado por Platt (1987 y 1995), quien tiende automáticamente a transponer al Altiplano Sur el modelo interpretativo y las consecuencias que observa en el Norte de Potosí durante el largo periodo liberal iniciado en 1880 hasta 1952 (Platt, 1982b), la aplicación de políticas liberales, el cese de venta de sal a las minas de plata y la llegada del tren no implican una ruptura de lazos de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni con el mercado, la monetización, ni el repliegue del espacio de interacción global. Entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, las salitreras de Tarapacá creadas a mediados del siglo XIX se encuentran en plena expansión y continúa la actividad a lo largo del año, generando una elevada demanda de mano de obra (mapa 3)[45]. Ésta es esencialmente proporcionada por aymaras de Tarapacá y del Altiplano boliviano, y en menor medida por mestizos quechuas sin tierra de Cochabamba (González, 2001). La mayoría de los aymaras del Altiplano proceden del Altiplano Central y Sur, principalmente de los ayllus de Llica, Tahua, San Pedro y Sabaya, quienes llegan por varios valles y oasis presentes existentes en Tarapacá (Pica, Mamiña, Camiña, Sibaya, Chiapa, etc.) según las formas de vida preexistentes a la explotación del salitre caracterizadas por seculares y frecuentes intercambios inter-

[44] Huanchaca se encuentra en la parte norte de la cordillera de Chichas, al este del salar de Uyuni, a 20 kilómetros al este de la ciudad de Uyuni.
La construcción del tramo entre la frontera con Chile y Uyuni fue financiada por la Compañía Minera Huanchaca en asociación con capitales anglo-chilenos.

[45] El incremento de la producción de salitre se debe esencialmente al crecimiento de la demanda, acoplada con un mayor aporte de mano de obra, ya que las innovaciones tecnológicas fueron mínimas si exceptuamos la introducción del método shanks de calentamiento al vapor que, según las estadísticas de esta asociación, sin embargo no supuso un salto en la producción de salitre. Por esto, como subraya González (1996), el trabajo constituye el principal factor de producción del salitre. En junio de 1885, 4.213 personas trabajaban en las salitreras (Diario oficial de Chile N° 2.484 del 4 de agosto de 1885), pasando luego a 12.189 en agosto de 1889 (Firmado por Fco. 2° Cavada, Inspector Jeneral Interino, Diario Oficial de chile N° 2.685 del 6 de abril de 1886) y a 11.309 en 1920 (Recopilado de Carabineros de Chile y de las Oficinas salitreras). Datos citados por (González, 2001).

ecológicos y sociales (mapa 3). Por su parte, los quechuas empiezan a arribar después de la guerra del Pacífico (1879-1883) (González, 1996; Larson, 1992).

De esta manera, los bolivianos se convierten en la segunda comunidad extranjera de Tarapacá después de la peruana, pero en la principal fuerza laboral extranjera en las salitreras de esta región[46]. En Atacama se establece una menor cantidad de bolivianos, la mayoría de ellos procedentes del Altiplano Sur[47]. En ambas regiones, los migrantes del Altiplano Sur se asientan de manera *no-definida*, pudiendo hacerlo en ciertas oportunidades con todos los miembros de su familia una vez que éstos les dan alcance en el lugar de migración[48]. Varias fuentes del primer cuarto del siglo XX citadas por Monteon (1979) señalan que muchos de los trabajadores aymaras bolivianos presentes en los campamentos salitreros viven bajo una misma tienda con todos los miembros de su hogar, llevando inclusive con ellos sus animales domésticos.

La predominancia de aymaras del Altiplano en las salitreras se explica desde una doble voluntad. Por un lado, muchos pobladores del Altiplano ya manifiestan haber incorporado valores de mercado y tienen interés en disponer de ingresos monetarios. Así lo pone de manifiesto el siguiente testimonio de Juan Challapa, un aymara de Isluga, comunidad del Altiplano colindante con los ayllus de Sabaya de Bolivia, citado por González (2001), que alrededor de 1915 se traslada a las salitreras:

> "*como era pobre, me vine a trabajar a las oficinas a los 13 años (…) una vez que aprendí a trabajar en Grancera* [oficina salitrera], *me vine a Aguada a trabajar en calicheras, sacando costra* [de salitre], *después me vine a oficina*

[46] Los censos de población realizados en 1876 indican que 6.028 bolivianos se asientan en Tarapacá, representando el 15,7% de la población, la tercera nacionalidad en importancia después de peruanos y chilenos. El censo de 1907 señala que 12.528 bolivianos viven en esta provincia, representando el 11,5% de su población total y constituyendo el segundo grupo nacional después de los chilenos.

En junio de 1885, 1.238 bolivianos trabajaban en las salitreras de Tarapacá, representando el 29,3% del total de trabajadores (Diario oficial de Chile N° 2.484 del 4 de agosto de 1885), pasando en agosto de 1889 a 2.806, 23% del total de los trabajadores (Firmado por Fco. 2° Cavada, Inspector Jeneral Interino, Diario Oficial de Chile N° 2.685 del 6 de abril de 1886), y en 1920 a 1.588 personas, 14% de los trabajadores (Recopilado de Carabineros de Chile y de las Oficinas salitreras). Datos citados por (González, 2001).

[47] Según el censo de 1878, 1.226 bolivianos viven en Atacama, equivalentes a menos del 3% de la población total. El recuento de 1920 muestra que la población boliviana es la primera población extranjera y que se ha incrementado a 6.177 personas que sin embargo sólo equivalen al 3,6% de la población total.

[48] Siguiendo la clasificación propuesta por Spedding y Llanos (1999) para las trayectorias migratorias, consideramos la *migración no-definida* como todo desplazamiento de jóvenes solteros y de jefes de hogar recién casados, solos o acompañados de su familia, con una duración de varios años. Se trata de una forma de migración de transición que luego puede dar lugar al retorno a la comunidad de origen o al establecimiento fuera de ésta, o también a la alternancia entre dos o más puntos de residencia que incluyen a la comunidad de origen. Por su carácter transitorio, la migración no-definida conlleva una inversión limitada en el lugar de llegada de los recursos que se obtienen en él.

> *Camiña"*[49]. Al señalar que se *considera* habitante de la pampa salitrera, agrega: "*así era, ganábamos platita y ahí pá Isluga yo no quería volver (…) yo quiero ganar platita, pá que quiero ir pá arriba* [al Altiplano]. *Me quedé solo con otros amigos, vamos ganar platita aquí, es buena oficina*".

Por otro lado el contexto económico y geopolítico es propicio. A diferencia de Atacama, dominada por empresas salitreras de capital chileno que prefieren fomentar el empleo chileno, los empresarios británicos que poseen las salitreras de Tarapacá buscan contratar aymaras del Altiplano Sur y del Altiplano Central. Estos comunarios tienen la reputación de resistir a tareas físicamente exigentes, en particular al cavado, cargado y refinado del salitre. Además, estos empresarios los apreciaban por su mayor predisposición a trabajar por menores remuneraciones en comparación con trabajadores chilenos y de otros países. Simultáneamente, el gobierno chileno busca disminuir la población peruana con derecho a voto en los referendos de autodeterminación de las provincias de Arica y Tacna acordados entre el Perú y Chile (González, 2001). Como la gran mayoría de los aymaras del Altiplano y de los quechuas de los valles de Cochabamba no tienen derecho al voto por ser aún analfabetos, el Estado chileno, afanado en garantizar su expansión territorial, autoriza su libre circulación y contratación en Tarapacá y Atacama y los contrata para la construcción del ferrocarril Arica - La Paz entre 1906 y 1913 (González, 2001; Monteon, 1979).

No obstante, a partir de 1918 la gran mayoría de la población boliviana es expulsada; influye en ello la presión de los trabajadores chilenos no indígenas llegados desde el centro y sur de Chile, quienes se quejan de que los bolivianos aceptan las condiciones laborales propuestas por las salitreras inglesas, y el temor del Estado chileno a una invasión por la creciente inmigración boliviana (Monteon, 1979). Los inmigrantes más afectados que retornan a Bolivia son los quechuas venidos de Cochabamba (González, 2001), mientras que los aymaras de los Altiplano Central y Sur logran mantener estas fuentes de ingreso por su constante presencia y los lazos con las poblaciones de los valles de Tarapacá y Atacama. Estos últimos constituyen la casi totalidad de los 3.900 bolivianos censados en Tarapacá en 1920. No obstante, a partir de 1920 la extracción de salitre se reduce dramáticamente por su creciente substitución en Europa y Norteamérica con abonos químicos más rentables. En 1930, esta actividad cesa y obliga a los migrantes del Altiplano a reconvertirse en otras actividades.

Migración estacional y temporal en la cordillera occidental

Después de la anexión de Tarapacá y Atacama por Chile en 1883 se inicia la explotación de azufre y cobre de la Cordillera Occidental en minas ubicadas sobre todo al otro lado de la frontera con este país (Tudela, 2002). Una parte de los

[49] Las *oficinas* correspondían a las plantas de refinamiento del mineral bruto (caliche).

comunarios de los ayllus San Pedro, San Juan y San Agustín y de los de Llica, y de manera marginal de los de Colcha, Santiago, Tahua y Salinas migran estacional y temporalmente para trabajar en ellas. Además, muchos de los habitantes de San Pedro, San Juan y San Agustín venden servicios de flete arriero con sus llamas y burros transportando el mineral entre estas minas y la vía férrea Calama-Uyuni. Contrariamente a lo afirmado por Platt (1987), los habitantes de estos últimos ayllus no intervienen de manera importante en el comercio de la sal a los ingenios mineros de Chichas. Son más bien los comunarios del ayllu San Cristóbal los que proveen de sal a estas minas. La tradición oral recogida subraya que la mayoría de los habitantes de estos ayllus cambiaron rápidamente de la arriería fletera a la arriería de mineral, sin que la llegada del ferrocarril los obligara a dejar estas actividades. Esta venta de servicios de fletería de mineral se mantiene hasta 1935, momento en que se empiezan a utilizar vehículos[50].

Inicialmente, la mina más importante era la de cobre de Collahuasi, ubicada a la misma latitud que la ribera sur del salar de Uyuni, a unas decenas de kilómetros de la frontera con Bolivia. Esta mina explotada entre 1880 y 1930 llegó a tener centenares de trabajadores (mapa 3). Aquí se buscaban sobre todo trabajadores venidos del Altiplano Sur por su mayor adaptación a la vida y el esfuerzo físico en altura y a condiciones climáticas frías. Llegaron a representar el personal mayoritario y con mayor periodo de contratación. En una carta dirigida al Intendente de la provincia Iquique el 19 de abril de 1921, el subdelegado Tomás Tobar de la subdelegación Collahuasi n°13 menciona que los trabajadores venidos del Altiplano Sur representan por lo menos el 70% del personal de la mina, siendo además los más buscados (carta citada en González, 2001). Rudolph (1952) señala el mismo tipo de preferencia de los propietarios de minas de azufre localizadas en los volcanes de la Cordillera Occidental.

Los lliqueños y sus pares de San Juan, San Agustín y San Pedro también trabajan de manera estacional por periodos de varios meses en las minas de azufre de los volcanes de Tarapacá y Atacama, donde la remuneración cotidiana es elevada[51]. Como las vetas de azufre explotadas se encuentran alrededor de los 5.500 metros de altura, su extracción se suspendía en invierno (junio y julio) debido a la nieve, que impide el acceso vehicular y a la violencia del viento y las bajas temperaturas que hacían muy difícil permanecer en esas alturas (Rudolph, 1952). Los lliqueños y marginalmente los de Tahua y Salinas se desplazan principalmente a las minas del norte de Tarapacá, como las de Aguas Calientes y Alcérreca (Rodríguez, 1966) y la de Tacora (Wormald, 1966) (mapa 3)[52]. Por su parte, los de San Juan, San Agustín y San Pedro, y en menor medida Colcha y Santiago, migran hacia los volcanes de Tarapacá y Atacama. Marco Condori aún se acuerda

[50] Rudolph (1951 y 1952) observa lo mismo.

[51] Rudolph (1952) señala que en 1950, los jornaleros, además de la alimentación y el alojamiento, percibían 1,30 $ US por día.

[52] Los habitantes de los ayllus de Llica se auto-denominan lliqueños.

> "*la juventud ya siempre salía a Chile a las minas de Auncanquilcha, Ollagüe, Santa Rosa, Ascotan, más abajo* [al sur] *Volcán Apagado, Putana, Saciel. Por los años 1940 ya empezó a salir a las ciudades* [de la costa chilena][53]*. Todos ellos explotaron en la sección chilena. Entonces allá recibían mucho los brazos bolivianos*".

Esta práctica es también observada por Hanson (1926) en su visita realizada en 1925 a Toconce, Aiquina y Caspana, comunidades de la cabecera del Río Loa al noreste de Atacama, colindantes con el Altiplano Sur (mapa 3).

Migración no-definida y de doble residencia en Chichas

La disminución de la actividad minera fue de muy corta duración en el Altiplano Sur. En la cordillera de Chichas, en el flanco oriental de esta región, subsisten centros mineros que no explotan plata, los principales de ellos controlados por la familia Aramayo (Quechisla, Ánimas, Telamayu, Siete Suyus, San Vicente). Asimismo, en 1904 entra en operaciones la compañía minera de Oploca (Arce Álvarez, 2003), cuyas principales minas se encuentran más al sur en la misma cordillera de Chichas (Chocaya, Tatasí y Portugalete) y en la cordillera de Lípez (La Gran Chocaya), ubicada en la zona austral del Altiplano Sur (mapa 3). A partir de 1900, el incremento de la demanda y del precio del estaño relanza la minería como principal actividad exportadora de Bolivia (Arce Álvarez, 2003). En esta nueva coyuntura se multiplican y desarrollan las minas en la cordillera de Chichas. Éstas proveen el 27% de la producción nacional de estaño en 1920 (Milstead, 1927). Además, nuevas inversiones permiten la rehabilitación de algunas minas de plata anteriormente cerradas. La de Pulacayo, muy cercana a la de Huanchaca, es nuevamente puesta en funcionamiento en 1920 y se convierte en la mina económicamente más importante del Altiplano Sur hasta principios de los años 1950 hasta su cierre en 1955 (mapa 3)[54]. Con este nuevo ciclo minero se concluye en 1920 el tramo de ferrocarril Uyuni-Tupiza que bordea la cordillera de Chichas de norte a sur. Su tendido busca también bajar los costos de importación de insumos y equipos y por ende de producción, y los costos de exportación del mineral.

La reactivación minera genera el constante incremento de la población y los trabajadores mineros en el Altiplano Sur. A fines de 1940 ya trabajan 2.500 personas en las minas de la familia Aramayo en la cordillera de Chichas y otras

[53] A partir de la década de 1930, el gobierno chileno impulsa el desarrollo de las ciudades de la costa y de Calama en torno a las actividades pesqueras, mineras e industriales (Tudela, 2002).

[54] Muchos pobladores de edad avanzada de Uyuni aún recuerdan que por la importancia económica de la mina a mediados de la década de los años 1940, la línea aérea Panagra hacía escala en Uyuni en su trayecto entre Buenos Aires y La Paz. Asimismo, recuerdan que el equipo profesional de fútbol del Club Boca Juniors fue contratado por la empresa minera de Pulacayo a principios de los años 1950 para jugar un partido en Pulacayo.

2.250 en la mina de Pulacayo (Whitehead, 1981)[55]. Una parte de los lipeños que retorna de las salitreras, al igual que otros habitantes del Perisalar que no trabajaron en el salitre, principalmente de los ayllus mayores Tahua y Salinas y del ayllu San Cristóbal, y en menor medida de los de Colcha, Santiago y San Juan, migran para trabajar en las minas de la cordillera de Chichas. También llegan mestizos y campesinos quechuas venidos de Cochabamba (Larson, 1992)[56]. Los comunarios de Tahua y Salinas se trasladan preferentemente de manera *no-definida* a Pulacayo y a las minas Aramayo y de la compañía Oploca. Al cabo de unos meses de trabajo, muchos de ellos son alcanzados por los miembros restantes de sus hogares, pasando así a una migración de *doble residencia*[57]. Hablando de ellos, José, hermano de Agapito Paco, aún recuerda que cuando era niño residió con sus padres y sus hermanas y hermanos en Pulacayo durante casi 10 años, al igual que muchas familias de los ayllus de Salinas, principalmente Tunupa y Yaretani: "*muchas familias de aquí* [de Salinas] *vivían en Pulacayo, más eran mineros que agricultores*". Por su parte, los habitantes del ayllu San Cristóbal toman principalmente la dirección de las minas de la familia Aramayo y las de la compañía Oploca. Los de los otros ayllus de Nor Lípez (Santiago, Colcha, San Pedro y San Juan) trabajan en las minas de Chichas, a las que se trasladan en tren. Estos últimos, al igual que los del ayllu San Cristóbal, tienen menor preferencia por la migración con *doble residencia*.

La mayor disposición a migrar de manera *no-definida* en vez de estacional y temporalmente no sólo se puede explicar por la necesidad de contar con dinero. Para los lipeños que cambiaron su patrón de consumo durante sus estancias previas en las salitreras, los campamentos mineros de la cordillera de Chichas ofrecen la posibilidad de acceder a nuevos alimentos (arroz, trigo, harina de trigo

[55] En ese momento, estos centros mineros ocupan, respectivamente, el quinto y sexto lugar de importancia en población minera, mientras que el primer centro minero de Llallagua-Uncía, en el Norte de Potosí, cuenta con 5450 trabajadores (Whitehead, 1981).

[56] A fines del siglo XIX, el ayllu San Pedro y los ayllus de Llica, Tahua, Salinas y los ayllus de Coroma y los de Tomave eran aymara hablantes. La llegada de quechuas con el desarrollo de la minería, del ferrocarril y de la ciudad de Uyuni, esta última creada con la llegada del tren, y la movilidad temporal de los pobladores del Altiplano Sur hacia estos puntos, produjo la "quechuaización" de muchas de las comunidades de los ayllus Tomave y parcialmente los de Coroma. Durante el trabajo de campo hemos observado en muchas comunidades de estos ayllus que los ancianos hablan sólo aymara, mientras que sus nietos sólo hablan quechua. Desconocemos por qué razones los cinco ayllus restantes de los ayllus de Nor Lípez ya eran quechua hablantes desde fines del siglo XIX pese a tener topónimos y apellidos aymaras.

[57] Siguiendo la clasificación propuesta por Spedding y Llanos (1999), consideramos migrante con *doble residencia* al individuo que cuenta con una vivienda en su comunidad de origen y otra en el lugar de migración. Se trata inicialmente de un migrante no-definido o estacional que ha logrado capitalizar para poder construir o comprar una vivienda en el lugar de llegada. El migrante con doble residencia mantiene y trabaja la tierra que posee en su comunidad de origen, sin forzosamente mantener la crianza de animales. Los miembros de la unidad doméstica se mueven de manera disociada entre ambos lugares de residencia sin que el tiempo de residencia en uno u otro lugar sea equivalente.

y azúcar) importados por tren a bajo costo. En efecto, el trabajo en las oficinas salitreras se hacía a través del sistema de enganche, que en parte incluye la remuneración en bonos de alimentos importados (Monteon, 1979), la mayoría de los cuales eran nuevos para los pobladores andinos. El uso de estos nuevos alimentos parece ser exclusivamente alimentario, probablemente basado en criterios de gusto y valor nutritivo. No sabemos qué simbolismo tuvieron cuando era consumido en reuniones familiares o comunales, pero los testimonios recogidos y las fuentes secundarias consultadas nos llevan a afirmar que no hubo un consumo ritual.

Por otro lado, las familias nucleares del Perisalar que se trasladan hacia las minas de Chichas buscan acceder a la educación primaria, que escaseaba en el Altiplano Sur en la primera mitad del siglo XX. Durante su estancia en las salitreras, algunos ribereños del salar de Uyuni y sus hijos estudiaron, y muchos de ellos se sensibilizaron hacia la educación primaria pública. Entre 1890 y 1930, el Estado chileno fomentó la extensión de la educación pública multiplicando escuelas en las salitreras, como política para "chilenizar" a los indígenas de Tarapacá antes del plebiscito de autodeterminación de Arica y Tacna (González, 2001).

Comercialización creciente del cultivo de papa

La creciente e importante población de trabajadores en las salitreras, en gran parte compuesta de indígenas, genera una fuerte demanda por ciertos productos. Muchos de los pobladores de Llica, Tahua y Salinas, situados sobre el eje hacia las salitreras de Tarapacá en el que no existe vía férrea, continúan sus viajes en caravanas de llamas y burros para principalmente vender su producción de papa, chuño y, en menor medida, quinua, además de expender alcohol, coca, charque y lana. Este tráfico se realiza sin particular estacionalidad, tal como lo muestran las siguientes citas de funcionarios chilenos. Por ejemplo, el subdelegado M. Reynaud de Tarapacá en abril de 1911 reclama un mayor número de carabineros, recordando:

> "*…en septiembre 1909 esta subdelegación daba cuenta de contrabandos de coca, lana, ganado… Chusmiza, Cultane, Sibaya, Sotoca, Parca y Mamiña, son los puntos de tránsito desde Bolivia…*" (mapa 3)[58].

Otro funcionario, el subdelegado del Estado chileno de Collahuasi, indica en una carta enviada en marzo 1912:

> "*…se ha presentado en esta subdelegación un señor Guillermo Tomás en el cuál indica la existencia de una cantidad de corderos ascendente a doscientos ochenta, que se encontraban en un punto de esta región denominado 'Caya' y que habían sido introducidos de Llica-Bolivia por un indio llamado Eulogio*

[58] Citado en González (2001).

> *Huallani sin tener el correspondiente permiso y haber pagado los derechos respectivos…*"[59].

Asimismo, en 1919 M. Arcos, subdelegado de Tarapacá, señala "*…estar comprobado que desde Bolivia se internan artículos alimenticios, licores, ganado, etc.*"[60]. Desde el testimonio del comisionado estatal de Bolivia Enrique Quiroz en 1860, se ha mantenido pues la preferencia de los habitantes de Salinas y Tahua por vender principalmente papa. Esta práctica permanece aún en la memoria de los habitantes del Perisalar. En efecto, el año 2000 conocí a Juan Sarjiri, comunario nacido en 1965, poblador de Alianza, ayllu Aransaya de Tahua, quien durante más de 15 años trabajó entre las minas y la zona de colonización de Inquisivi, La Paz, Iquique y Pozo Almonte (Tarapacá) y cuyos ancestros proceden de comunidades de los dos ayllus de Tahua y del ayllu grande de Llica. Cuando en nuestra charla le pedí que me relatara lo que sus ancestros le habían contado sobre los intercambios en Tahua, me contestó:

> "*mi bisabuelo sabía contarme que los de aquí de Tahua llevaban papa y chuño en burro hasta las salitreras cada año. A veces sabían llevar ovejas también. En ese tiempo, había bastante demanda en ese sector, el auge del salitre era*".

Con la contracción de la actividad y de la población en los campamentos salitreros, los flujos comerciales se reorientan hacia las minas. En el ayllu San Cristóbal, la mayoría de los habitantes dedicados a la cría de animales optan por vender directamente burros y ovejas, lana de oveja y llama, carne de oveja y en menor medida de llama en las minas de Chichas con las que colindan. Eran esencialmente mineros oriundos del Altiplano Sur los que consumían carne de llama. Los habitantes de Colcha y Santiago y una parte de los comunarios de Tahua y Salinas expenden los mismos productos, salvo los burros, a intermediarios oriundos del Perisalar, a menudo establecidos en las *markas* de ésta. Los primeros lo hacen a comerciantes ubicados en la estación de ferrocarril de Julaca, situada en el tramo Calama-Uyuni, mientras que los de Tahua y Salinas en estaciones de ferrocarril del tramo Uyuni-Oruro. Juan Sarjiri rememora también esta articulación mercantil:

> "*Después, mi abuelo, mi papá han seguido llevando también, hasta los años 50 han estado llevando, pero mayormente al sector de Pulacayo. Había que cruzar un sector del salar para ir entrando bien temprano en la madrugada por sector Jirira, así poniéndoles zapatos a las llamas para que la sal no les moleste, y pasado la tarde ya salían al otro lado y los días siguientes íbamos hasta Uyuni*"[61].

---

[59] Citado en González (2001).

[60] Citado en González (2001).

[61] Las almohadillas de las patas de llamas son forradas con calzados de cuero para evitar lesiones. Salvo las expediciones en tiempo de los Inkas para realizar sacrificios humanos y enterrarlos en las islas del salar de Uyuni, ésta es la única ruta conocida en la que se atraviesa el salar con caravanas de llamas. La travesía es de corta distancia, de 35 km, y cruza un brazo del salar. Parte de Jirira, en la ribera norte, y sigue en línea recta hacia el este.

Los intermediarios revenden estos productos en las minas de Chichas. No obstante, algunos comunarios de Colcha y Santiago optan por evitar a estos comerciantes, transportando directamente sus productos en caravanas para negociarlas en Uyuni y en Atocha.

El expendio permite a los comunarios adquirir alimentos de nuevo consumo (trigo, harina de trigo, pan, arroz y azúcar), bienes domésticos (máquinas de coser y ropa para usarse en eventos sociales), coca, aguardiente de uva (singani), vino y fósforos. Los ribereños del salar que adquieren estos artículos directamente en los centros mineros de Chichas a costa del expendio de productos agropecuarios buscan maximizar su valor de uso al tener mejores términos de intercambio. Los habitantes del Altiplano Sur no son los únicos que expenden y compran alimentos en estos centros mineros. Frías (2002) subraya que desde fines del primer cuarto del siglo XX, los comunarios de los ayllus de Calcha, localizados en los valles del sur de Potosí, al este del Altiplano Sur, expenden en estas minas ají, que compran en los valles fronterizos con la región chiriguana del sureste boliviano (Azurduy, Sopachuy, Tomina, Padilla, etc.) (mapa 3). Añade que con el dinero obtenido compran en estos centros mineros harina de trigo, azúcar, arroz y pan.



Foto 8. Mujeres pelando chuño, Ancoyo, ayllu Tunupa
(fuente: el autor)

El incremento de la población y la actividad económica en las salitreras como en las minas de Chichas no sólo provoca la rearticulación comercial de la ribera del salar de Uyuni, sino también la del Altiplano Sur y de la Puna de Jujuy. Así, Cipolletti (1984) señala que hasta la década de los años 1930 arrieros de la Puna de

Jujuy viajaban a Iquique y a las salitreras llevando rebaños de ovejas para expenderlos en estos centros. Asimismo, señala que estos arrieros compran mulas y burros en Catamarca, al norte de Argentina, para expenderlas en Atocha, centro minero de la cordillera de Chichas. Esta autora añade que además venden en estos centros carne de llama, burro y oveja, talegos y grasa animal, y que adquieren coca para expenderla luego en el norte de Argentina.

Pese a la existencia de estos nuevos mercados regionales, los comunarios de la ribera del salar de Uyuni, incluidos los migrantes no-definidos y con *doble residencia*, no dejan de cultivar tierras en su comunidad de origen para asegurarse una provisión mínima de papa, chuño y quinua para el autoconsumo y la venta. Sin embargo, la comercialización de cantidades significativos en las salitreras y luego en las minas genera cambios en los sistemas de producción agropecuarios. En los ayllus Colcha y Santiago y todos los ayllus de Tahua y Salinas se incrementa la producción de papa con fines comerciales, la cual se vuelve más importante que la de quinua. Felipe Chiwaru, comunario de Puki en el ayllu Yaretani, recuerda este período:

> "*En la época de la mina de Pulacayo, estos cerros del ayllu Yaretani y de los ayllus de Salinas y Tahua era casi todo papa para vender en la mina de Pulacayo*".

Asimismo, en los testimonios recogidos en las comunidades de Santiago y Colcha, Teodoro Venis (1988), comunario de Mañica, señala que la papa era la producción predominante en estas comunidades por lo menos desde inicios del siglo XX. La predominancia de la quinua como cultivo principal no cambia en los ayllus de Llica, mientras que se reduce de manera significativa el cultivo de cebada. En efecto, Rodríguez y Quinteros (1963) señalan que a fines de los años 1950 la superficie doméstica anualmente cultivada con cebada representa menos de un sexto de la de quinua y menos de un tercio de la con papa. La ausencia de extensión de la producción de papa se explica por la mayor aridez de Llica. Además, la mayor lejanía de los ayllus de Llica de Uyuni, situadas en la orilla oeste del salar, acrecentada por la imposibilidad de atravesarlo en caravanas por la ausencia de agua y forraje, desalienta el transporte de la papa y del chuño directamente por sus productores. Éstos prefieren venderlos a intermediarios en Llica y en Yonza. De esta manera, los habitantes de Llica siguen siendo identificados en el ámbito regional como grandes productores de quinua, como lo recuerda Marco Condori del ayllu San Agustín, refiriéndose a finales de la década de 1940:

> "*los colcheños (…) no sembraban quinua en grandes cantidades; más bien se hablaba de Llica, de Yunsa, se hablaba mucho de productores de quinua* [de

> esas áreas][62]. *Ellos creo que se han destacado más en la producción de quinua*"[63].

De fleteros a "yareteros"

La refinación del salitre y del azufre, así como pequeñas fundiciones de minerales en la cordillera de Chichas, generaron una fuerte demanda de combustible que fue cubierta con la yareta (*Azolea compacta*), un vegetal con formas de almohada de alto poder combustible, que crece en las laderas de los volcanes entre 4.300 y 5.500 metros de altura. Al llegar el tren y poner término a la arriería fletera, la extracción y la venta de este combustible, transportado con grandes rebaños de llamas y burros, se convierte en la principal fuente de ingreso monetario de la mayoría los habitantes los ayllus San Juan, San Agustín y San Pedro, y en menor medida de los ayllus de Colcha y Santiago. Su elevada tenencia de animales de carga les permite transportar grandes cantidades de combustible hasta las estaciones de la línea férrea Uyuni-Calama-Antofagasta, donde venden a intermediarios que luego revenden en las minas de Chichas, los campamentos azufreros de las oficinas salitreras[64]. Marco Condori recuerda aún esta práctica cuando ya había cesado la venta a las salitreras:

> "*cuando se acabó el tráfico de arriero a Potosí, la gente del territorio de los Lípez, un 60-70 por ciento de los varones* [jefes de familia] *todavía vivía del trabajo de ser arriero. Por una parte se dedicaba al transporte en burro y mula de yaretas desde los cerros de Kañapa, Tomasamil, K'alakatin, San Jerónimo, Chuvilla hacia principalmente Chiguana, donde por entonces estaba practicando su reinado este señor Placido Mena* [el mayor acopiador del Perisalar en aquel período], *el "rey de la yareta", que era de San Pedro de Atacama y rescataba en Chiguana*[65]*. (…) este señor rescatador de yareta no sólo ha entregado a las minas de Pulacayo, Quechisla, sino también vendía en las minas* [de azufre] *de Chile (…) también habían otros rescatadores pequeños de yareta*" (mapa 3)[66].

Una práctica análoga se adopta en Toconce, Aiquina y Caspana (Hanson, 1926). Como la demanda de este combustible es permanente, había que evitar que los arrieros estuviesen tentados de ausentarse estacionalmente a los valles en busca de

[62] Los pobladores de la región de Colcha se auto-denominan colcheños.
[63] Yunsa, comunidad conocida actualmente como Yonza, localizada en el margen suroeste del salar de Uyuni ligada a los ayllus de Llica desde tiempos de la República.
[64] La ciudad de Uyuni se crea con la llegada del tren en 1889 y se desarrolla inicialmente en función a la actividad minera de la Huanchaca y luego de Pulacayo.
[65] Estación ubicada sobre la línea ferroviaria Uyuni-Antofagasta muy cerca de la frontera con Chile.
[66] Rudolph (1952) indica el agotamiento de las reservas de yareta en las cercanías de las minas de azufre de Atacama a principios de 1950, lo que obligó a adquirir yareta procedente de regiones más alejadas y a probar combustibles alternativos.

maíz, granos de leguminosas y de otros productos, lo que llevaría a una falta de combustible para las fundiciones de Pulacayo. Con este fin, los intermediarios pagan el combustible con maíz, granos y nuevos alimentos (arroz, trigo, harina de trigo y azúcar) y artículos domésticos que traen en tren. El testimonio de Marco Condori ilustra esta práctica:

> "*Este señor* [Placido Mena] *tampoco pagaba en dinero efectivo sino mercadería, allá tenía harina de maíz, maíz, azúcar, ropa, esas cosas (…) no había temporadas para estos intercambios, era año redondo*".

Persistencia variable del trueque

En la ribera norte del salar se nota una mayor inserción al mercado de parte de los tahueños y los salineños[67]. Una gran mayoría de las familias tahueñas ha disminuido sus viajes interecológicos. Las familias de los ayllus de Salinas han cesado por completo esta práctica. La mayoría de ellas ya no realiza el trueque con Qaqachakas y Aullagas; prefieren venderles sal y maltones y adquirir el maíz, el trigo y otros granos en los centros mineros de Pulacayo y en Uyuni, dejando la esfera de intercambios no mercantiles y especializándose en intercambios mercantes mercantiles a través del dinero y de producto por producto según términos de intercambio fijados por el mercado. En efecto, las pocas familias que continúan realizando el trueque de sal, llamas y productos ganaderos por granos del valle lo hacen siguiendo términos de intercambio variables ajustados a la evolución de los precios de los alimentos en Uyuni y Pulacayo.

No obstante, pese a consumir nuevos alimentos y a insertarse más al mercado, pudiendo comprar maíz en las minas de Chichas o canjearlo con intermediarios por yareta, muchos ribereños del sur del salar de Uyuni buscan preservar su acceso directo al maíz, chañar y algarrobo a través de trueques inter-ecológicos como esfera de intercambios paralela a la esfera mercantil. Esta práctica se observa sobre todo en gran parte de los habitantes de San Agustín, San Juan y San Pedro, quienes preservan su doble patrón de movilidad hacia Atacama y Tarapacá, por un lado, y Tupiza y Cotagaita, por el otro. De hecho, sus compras son bastante reducidas: singani y vino, coca, bienes en hierro (herraduras, utensilios de cocina, cocinas de plancha, clavos para sus viviendas), ropas de fiesta, colorantes para textiles y baratijas domésticas. En 1925, Hanson (1926) observa similares patrones de consumo mercantil de bienes en Toconce, Aiquina y Caspana.

El trueque también subsiste, aunque con menor fuerza, en los ayllus San Cristóbal, Colcha y Santiago, que poseen un mayor nivel de integración mercantil con las minas. Por un lado, algunos comunarios que se establecen en las minas de manera *no-definida* o con *doble residencia* cambian en mayor medida su modalidad

[67] Los habitantes de los ayllus de Tahua se auto-denominan tahueños.

de consumo alimentario y manifiestan menos interés en realizar largos viajes, que significarían la pérdida de sus puestos de trabajos como jornaleros en las minas. Cipolletti (1984) observa una tendencia similar en el caso de los arrieros de la Puna de Jujuy, que optan por trabajar en las minas de Lípez a partir de los años 1930 (mapa 3). Por otro lado, muchos comunarios alternan su migración temporal y estacional hacia estas minas para trabajar y obtener alimentos nuevos, en parte a través del trueque, con viajes a los valles de Chichas para acceder al maíz por intermedio del canje. Por lo general, esta alternancia de prácticas reduce sus desplazamientos a un viaje anual.

Varias razones explican la coexistencia del trueque con la inserción mercantil en las prácticas de vida de muchos comunarios de la ribera sur del salar de Uyuni. Por un lado, adquirir el maíz únicamente a través de intermediarios representa para muchos pobladores de la ribera del salar de Uyuni un riesgo potencial que podría favorecer en el futuro la degradación de los términos de intercambio y el consumo alimentario, social y ritual de este producto. En efecto, careciendo de información sobre el valor mercantil de los alimentos y sus costos de transporte, los comunarios tienen un poder reducido en la determinación de sus términos de intercambio, que son definidos por un pequeño número de intermediarios. Además, estos comerciantes o los centros mineros no siempre ofrecen todas las variedades de maíz que suelen consumir, ni el chañar y el algarrobo.

Por otro lado, los viajes inter-ecológicos hacen parte de formas de vida que se insertan en relaciones sociales arraigadas. De hecho, los matrimonios interétnicos siguen aún vigentes a fines del siglo XIX, permitiendo a pobladores de Lípez instalarse en los valles de Atacama y Tarapacá. Los testimonios de Natividad y Víctor Berna, dos ancianos de Toconce, recogido por Castro (1996), señalan que esta población se formó entre la guerra del Pacifico (1879-1983) y 1920 con el asentamiento de familias y habitantes en parte venidos de Lípez. Éstas procedían particularmente de los ayllus San Agustín y Colcha y de los ayllus de Quetena en Sud Lípez. Los ayllus de Quetena estaban ligados a los ayllus de Aiquina y Caspana en el marco de un ayllu mayor incorporado a la provincia Atacama, creada al inicio de la República (Dalence, 1975 [1851]). Estas familias migrantes aportaron conocimiento y contribuyeron a la considerable ampliación de canales y áreas de cultivo bajo riego. Además, construyeron la capilla para el Santo de la población, en la cual depositaron una pequeña imagen de éste. Estos ancianos añaden que fue un retocador (pintor de imaginaría) venido de Bolivia, quien agrandó la imagen de la virgen de Guadalupe patrona de Aiquina, la población colindante de Toconce.

Así, trasladarse a los valles no sólo es importante para preservar lazos de amistad y parentesco que permiten tener términos de intercambio favorables, sino para seguir participando en la vida social de unos y otros e intercambiar vivencias. Por ejemplo, Marco Condori señala que "*no queríamos de dejar de ir al valle para no dejar de visitar y compartir con nuestros conocidos*". Asimismo, Hanson (1926) señala que hasta el primer cuarto del siglo XX llegaban anualmente llameros

emparentados y afines a las fiestas de las comunidades de los valles altos del río Loa; procedían del Altiplano colindante, es decir de los ayllus San Juan, San Agustín y de los del ayllu mayor San Pablo.

Además, el viaje y la movilidad son un estilo de vida de muchos llameros y arrieros. Retomando el testimonio de un arriero de la Puna de Jujuy, Cipolletti (1984) señala que una vez que éste cesa sus trueques inter-ecológicos en los años 1930, continúa viajando con sus recuas de burros para dedicarse a la importación de máquinas de coser, colocando hitos fronterizos a lo largo de la puna argentino-chilena, trabajando en la gendarmería fronteriza y como guía de expediciones.

La crisis del salitre contribuye a acrecentar los intercambios no monetarios entre los ayllus de Llica y en menor parte los de Tahua, por un lado, y Tarapacá por el otro. Desde la década de los años 1930, después del cierre de las minas salitreras muchos aymaras chilenos procedentes de los valles medios y de oasis de Tarapacá y Atacama migran hacia las ciudades de la costa del Pacífico, donde se instalan dejando de cultivar las tierras y de criar ganado en sus comunidades de origen (Van Kessel, 1992). Para cultivar las tierras, en las que producen alfalfa y maíz, y para criar animales domésticos, los habitantes de Tarapacá y Atacama contratan o alquilan tierras a comunarios de los grupos étnicos del Altiplano Central y del Altiplano Sur con los que tienen relaciones sociales (matrimoniales, parentesco real y ritual y amistad) y una tradición de intercambio de productos. Mediante esta relación, muchos aymaras de la ribera del salar de Uyuni, principalmente de Llica, Sabaya, San Pedro, Colcha y en menor medida de Tahua adquieren tierras agrícolas en los valles de Tarapacá y Atacama. Su intención es la de diversificar su ingreso y permitir a sus hijos el acceso a la educación primaria.

De esta manera, la mayoría de estos últimos se convierte en migrantes con doble residencia alternando su estancia entre su comunidad de origen en el Altiplano y estos valles, y otros pocos se establecen definitivamente, dejando sus comunidades de origen (Wormald, 1966). Guillermo Gray, subdelegado de Lagunas en los valles altos de Tarapacá, escribía en 1933 al intendente de la provincia de Iquique pidiéndole el cambio del inspector de distrito de Huatocondo, quien acababa de declarar *"referente a mi nacionalidad, es boliviana, criado desde mi infancia en el pueblo de Pica*". El subdelegado pedía la sustitución del inspector por un ciudadano chileno, puesto que era *"…un tanto difícil encontrar ciudadanos 'netamente chilenos' como piden para el cargo los solicitantes, pues casi todos son de aborigen peruana o boliviana…*" (citado en González, 2001).

La migración de *doble residencia* y *no-definida* hacia los valles de Tarapacá y el oasis de Pica se intensifica a partir de 1935, pudiendo alcanzar un plazo de más de una década, con el desarrollo de modelos productivos agropecuarios mercantilizados con las ciudades costeras, en particular la producción lechera basada en la introducción del cultivo de alfalfa y la fruticultura comercial bajo riego. Cuando no logran adquirir tierras, muchos comunarios de Llica se establecen en Pica y en los valles de Tarapacá para trabajar como peones agrícolas en las haciendas o en actividades agrícolas y ganaderas para aymaras emigrados a

la costa a partir de relaciones de parentesco, amistad y afinidad (Rodríguez y Quinteros, 1963).

El establecimiento de aymaras del altiplano en los valles de Tarapacá y Atacama refuerza los lazos de intercambio entre ambas regiones; también moviliza el canje de trabajo por producto. Las migraciones *no-definidas* y con *doble residencia* producen en ciertas oportunidades un déficit de mano de obra. Éste es compensando con el intercambio de trabajo a nivel comunal. No obstante, ante la reducida gama de cultivos practicados que obligan a movilizar la fuerza de trabajo comunal simultáneamente, esta opción no logra compensar la carencia de fuerza de trabajo. Este problema obliga a buscar fuerza de trabajo adicional en regiones con calendarios agrícolas diferentes desarrollando nuevas modalidades de intercambio de trabajo por producto. La declaración de Julián Chambi, natural de la *estancia* Cariquima, en octubre de 1948, citada por González (2001), para denunciar el abuso de los aduaneros bolivianos ante el inspector de ese Distrito de la subdelegación de Tarapacá, nos permite evidenciar este nuevo tipo de canje:

> "*…durante los meses de junio y julio me dirigí a trabajar a Bolivia a la estancia llamada Uyuni* [Uyuni K], *durante las faenas de cosechas de quinua y papa (…) y en pago se me dio lo siguiente: cuatro qq de quinua y 55 kilos de papa (…) es costumbre entre pobladores fronterizos que tanto de Bolivia como de Chile, vayan a trabajar para ganar en las cosechas por ejemplo de maíz y trigo* [efectuada en marzo-abril] *que se hacen en los pueblos de Tarapacá, como Sibaya y Chiapa*[68]*. Se llenan de indígenas de Bolivia y muy tranquilos se vuelven con el producto…*"[69].

Pese a que involucran prestaciones diferentes, estos intercambios preservan el principio de apreciación subjetiva de la equivalencia de valores de uso entre las partes. Pero esta modalidad de intercambio cede gradualmente a valoraciones de mercado de los intercambios, que aceleran la compra y el alquiler de tierras de ribereños del salar de Uyuni en unos valles de Tarapacá que siguen despoblándose (Wormald, 1966).

Acercamiento al Estado-Nación y diferenciación social

Educación pública e integración al Estado-Nación

A la par que mantienen su integración al mercado, observamos que desde fines del siglo XIX los habitantes de la ribera del salar de Uyuni buscan activamente acceder a la instrucción escolar a la que consideran un medio indispensable para mejorar sus condiciones de vida. La movilidad hacia Uyuni, las minas de Chichas

[68] Un quintal (qq) equivale a 100 libras inglesas o a 46,8 kg.

[69] La comunidad Uyuni K se localizada a 20 km al noreste de Llica en el margen noroeste del salar de Uyuni.

y Tarapacá y los oasis y salitreras de esta región con poblaciones cosmopolitas estimulan a los migrantes lipeños a alfabetizarse en español. Con este fin, a partir de 1883 acuden a las escuelas creadas por el Estado chileno en los campamentos salitreros y en algunos oasis. También acuden a las escuelas parroquiales que había en estos oasis y en algunos valles de Tarapacá o a las escuelas públicas bolivianas construidas en Uyuni desde la década de 1890. Al retornar a sus comunidades de origen, algunos migrantes que aprendieron el español en las salitreras de Tarapacá crean escuelas privadas en las que actúan como preceptores. En ello utilizan manuales y material pedagógico de la escuela pública chilena.

Así se crea en las comunidades de los ayllus de Llica (Villca, 2002) una media decena de escuelas privadas. Asimismo, en 1905 ya había una escuela privada en Salinas fundada por un antiguo migrante, que utiliza material pedagógico boliviano (López, 1992a). El interés de la adquisición de la lecto-escritura en español es el de obtener ingresos económicos. Para los lipeños y salineños, el acceso a la lengua española constituye un medio importante para el ejercicio de sus actividades comerciales y para atender sus necesidades administrativas. Además, les permite obtener empleo como maestros en las regiones circundantes. Así, en varias comunidades de los valles y el Altiplano de Tarapacá se crean escuelas privadas, en las que se establecen lliqueños que trabajan como maestros particulares (González, 2001).

La extensión de la educación pública al Altiplano Sur constituye uno de los dos ámbitos principales en el que los comunarios del Perisalar interactuarán con el Estado. Este proceso se inicia a principios del siglo XX y da lugar a situaciones diferentes y contradictorias que reflejan tensiones y visiones diferentes sobre la educación indígena entre las élites políticas bolivianas. Desde 1899 gobierna el partido liberal, cuyos máximos representantes consideran que los conocimientos y los valores indígenas son inferiores a los occidentales y les achacan el retraso del país. En 1899 sofocan una importante sublevación indígena en el norte de los Andes bolivianos en defensa de la propiedad de las tierras comunales. Después de esta revuelta, los liberales ven en la educación pública una herramienta para pacificar a los indígenas y para darles a conocer, y por tanto que acepten, el Estado y sus instituciones. De hecho, en su informe a la asamblea nacional, el Ministro de educación Juan Misael Saracho señalaría la necesidad de impulsar la educación indígena "*para realizar la grande obra de iniciar a la clase desheredada, siquiera en una rudimentaria civilización para hacerla partícipe de los beneficios de instituciones sinceramente democráticas y republicanas*" (Saracho, 1905).

Para los liberales, la única forma de modernidad válida era la suya y estaban en la obligación moral de hacerla llegar a los pueblos indígenas. La educación pública era la manera de redimir al indígena. A finales del siglo XIX, los liberales ya habían creado redes de maestros ambulantes que debían desplazarse a alfabetizar en centros poblados indígenas. Además, durante el primer gobierno de Ismael Montes (1904-1908), el Estado criollo-mestizo decide crear las escuelas "elementales". A la vez, mantiene las redes de maestros ambulantes en

comunidades en las que no financia la construcción de escuelas. Finalmente, instituye medidas financieras para estimular a los maestros rurales en su tarea educativa[70]. Cada profesor debe impartir enseñanza hasta el segundo grado de primaria. Los maestros tenían como misión inculcar conocimientos básicos de lecto-escritura y habla en español sin nociones gramaticales, las cuatro operaciones de aritmética, la doctrina cristiana, la moral y difundir leyes en escuelas privadas construidas por los comunarios.

No obstante, el Altiplano Sur recibe un interés marginal de parte del Estado boliviano criollo-mestizo. Entre 1863 y 1872, la provincia Lípez es política y administrativamente desagregada[71]. Durante este lapso, el territorio correspondiente a los ayllus de Nor Lípez y a los ayllus de San Pablo es anexado a la provincia Sud Chichas, y los ayllus de Llica y Tahua son integrados a la provincia Cercado de Potosí. En este contexto, la nueva intervención educativa estatal es poco ambiciosa en las áreas rurales del país, en sus medidas concretas y en la práctica. Durante este período, la implementación de escuelas públicas en el Perisalar es marginal a pesar de la fuerza de nuevos discursos en las élites gobernantes sobre la educación pública destinada a la población indígena. El gobierno de Montes asigna inicialmente fondos para la constitución de escuelas elementales en las subprefecturas de las 4 provincias, que se instalan en Salinas, San Cristóbal, San Pablo y Yura[72]. En los hechos, es en 1912 cuando los diferentes gobiernos del Partido Liberal terminan de construir las escuelas de San Pablo y de San Cristóbal e inician la construcción de la escuela de Salinas, al tiempo que prefieren asignar los escasos recursos a la remuneración de maestros ambulantes[73]. Esta opción tiene escasos resultados. Son contados los ejemplos de aprendizaje de lecto-escritura elemental en español que logran. Los maestros ambulantes tienen una formación pedagógica muy elemental; su acción no es lo suficientemente continua e intensiva por la movilidad a la que están sometidos y cuentan con escaso material escolar.

---

[70] La ley del 11 de diciembre de 1905 señala que todo individuo que establezca por su cuenta una escuela elemental en centros poblados indígenas o en lugares apartados de las capitales de cantón y vicecantón tendrá derecho a la jubilación y a una recompensa pecuniaria anual de veinte bolivianos por alumno, de cualquier sexo, que llegase a saber leer, escribir, las cuatro operaciones de aritmética, la doctrina cristiana y hablar el español.

[71] Con el Decreto del 26 de agosto de 1863, el Estado desintegra la provincia Lípez. Con el Decreto del 12 de noviembre de 1872, la provincia Lípez es restablecida, siguiendo los mismos límites que tuviera antes del decreto de 1863.

[72] Ley del 21 de febrero de 1905.

En 1905, Yura es subprefectura de la provincia Porco, a la que pertenece el ayllu mayor Coroma.

[73] Mediante ley del 4 de diciembre de 1911, el gobierno de Villazón atribuye B$ 10.509,00 para la inversión en infraestructura escolar en San Pablo y en San Cristóbal, el agua potable de Uyuni, hospitales de provincias y hospicios de pobres y el mantenimiento de lagunas. Con la ley del 5 de diciembre de 1912 otorga B$ 1.000,00 para la continuación de la construcción de la escuela de Salinas de Garci-Mendoza.

Frente al fracaso de esta primera experiencia, los liberales cambian su política educativa a partir del segundo gobierno de Montes (1913-1917), retomando la propuesta de Sánchez Bustamante (1920), uno de sus líderes influyentes. La nueva política educativa que proponen busca recuperar el retraso del país y facilitar su modernización regenerando a la "nación enferma" a través de la transformación física, intelectual y moral de las nuevas generaciones criollas, mestizas e indígenas y la eliminación de todo rasgo "indio" (Martinez, 1999). Abandonan la enseñanza con preceptores ambulantes y optan por aumentar el número de escuelas elementales en centros poblados indígenas. Con la constitución de normales indígenas buscan formar maestros indígenas oriundos de las comunidades en las que se establecen escuelas. Deciden constituir escuelas de trabajo destinadas a dar un oficio a indígenas en busca de su incorporación al mundo laboral urbano. El programa a impartirse en las escuelas elementales retoma el diseñado una década antes, añadiéndosele la educación física, conocimientos en salud e higiene, y tareas manuales. Según los liberales, estas últimas actividades deben despertar el espíritu productivo, emprendedor e industrial de los alumnos, en particular en lo tocante a la agricultura, la herrería y la alfarería.

En el fondo, con su nueva visión racial de la educación, los liberales pretenden "liberar" a los indígenas de su condición para integrarlos a su visión de modernidad y al Estado-Nación. Se trata de convertir a los indígenas en pequeños campesinos "limpios", sanos, productivos, prósperos y articulados al mercado, capaces de contribuir a la modernización del país.

De esta manera, en el Altiplano Sur el Estado financia la creación de las escuelas elementales de Llica, Colcha y Tahua y concluye la escuela de Salinas[74]. Además, reemplaza los preceptores ambulantes por maestros fijos, generalmente oriundos de la región (López, 1992a; Villca, 2002). No obstante, el Estado se interesa poco en ampliar de manera significativa el número de escuelas elementales y las magras inversiones consideradas para el Altiplano Sur frecuentemente sufren demoras. El remanente de presupuestos de funcionamiento de las escuelas es utilizado para construir un número marginal de escuelas elementales en Nor Lípez y Sud Lípez en 1932[75]; entre los años 1920 y 1935 se construyen dos escuelas elementales en los ayllus de Nor Lípez: San Pedro y Santiago.

El reducido interés estatal en extender la educación al Perisalar no frena las iniciativas de sus habitantes para acceder a este servicio. A través de sus autoridades político-administrativas locales elevan solicitudes al Estado para beneficiarse de un mayor número de escuelas (López, 1992a). Con su interés de acceder a la lecto-escritura del español y al marco legal del país, no solamente

[74] Las escuelas de Colcha y Llica se construyen a la conclusión del segundo mandato de Ismael Montes. La construcción de la escuela elemental de Salinas de Garci Mendoza fue terminada en 1915 (López, 1992a). La construcción de la escuela de Tahua es aprobada mediante ley del 28 de noviembre de 1919.

[75] Ley del 14 de marzo de 1932.

buscan aumentar las posibilidades de sus formas de vida, sino también garantizar la propiedad sobre su territorio, como Claure (1989) y Soria Choque (1992) también lo observaron en el Altiplano Norte. En efecto, en la primera mitad del siglo XX, muchas comunidades indígenas del Altiplano Norte consideraron necesario el acceso a la educación pública para aprender el español y defenderse legalmente contra la expoliación de sus tierras por los gamonales amparados en las leyes liberales (Soria Choque, 1992).

Esta última elección muestra la amplitud de la movilidad y socialidad de los comunarios del Perisalar, quienes llegan a enterarse de las estrategias adoptadas por comunarios del Altiplano Norte y Central para reclamar su derecho a la propiedad de la tierra frente a la expansión gamonal que acaece en esas regiones desde 1874. Así, en la comunidad de Alota del ayllu San Agustín, Santos Vaca Ticona, cacique de ese ayllu, funda y financia una escuela privada a partir de 1927 con la intención de brindar acceso a la lecto-escritura en español como medio de defensa en general y con el objetivo particular de lograr la ratificación por el Estado boliviano de la posesión del territorio que la Corona Española había dado a los ayllus de Nor Lípez[76]. Santos Vaca tomaría consciencia de esta necesidad a lo largo de un juicio de trece años en el juzgado de Potosí, que termina por ganarle a un contratista para quien acarreaba minerales con su recua de llamas y burros (Quisbert y Huanca, 2001).

La pérdida del territorio del Chaco, a raíz de una guerra con el Paraguay (1932-1935), en la cual participan y mueren muchos aymaras de todo el Altiplano, incluidos los de la ribera del salar de Uyuni, supuso cambios en las formas de intervención estatal[77]. Élites criollas reformistas y nacionalistas asumen el poder durante los gobiernos de Tejada Sorzano (1934-1936) y en particular en los mandatos de Toro (1936-1937) y Busch (1937-1939), jóvenes militares que combatieron en la guerra del Chaco. Estos nuevos gobernantes consideran necesario integrar a las poblaciones indígenas al Estado-Nación, y hacerlo reconociendo su ciudadanía y sus formas de organización particulares.

Tomando en cuenta las sucesivas perdidas territoriales, se desarrolla un nuevo contexto político en Bolivia que afirma la voluntad de estos gobernantes reformistas de utilizar la educación como un instrumento de incorporación de las poblaciones indígenas al país, para llevarlos a sentirse bolivianos y a defender el territorio nacional. Consiguientemente, la existencia legal de las comunidades indígenas y su derecho a la educación pública a través de una educación específica es reconocida y garantizada por el Estado en la Constitución Política de 1938. Aunque los planteamientos constitucionales conceptualizan al indígena como un ser marginal, los nuevos gobernantes tratan de integrarlo a su proyecto

[76] Esta escuela fue integrada al sistema fiscal solamente en 1939.

[77] López (1992b) señala que mueren 255 salineños de los 785 que participan de esta guerra (1932-35). Rodríguez y Quinteros (1963) indican que a principios de 1960 existen en los ayllus de Llica más de 300 beneméritos de la guerra, lo que indica que fueron muchos más quienes participaron en esta contienda.

modernizador sin intervenir no obstante directamente en los modos de exclusión y de explotación como la hacienda. Más bien, ven en la educación pública el instrumento para inducir a indígenas a liberarse de esta explotación y para estar en capacidad de reivindicar la propiedad sobre las tierras y los derechos ciudadanos.

Los núcleos escolares indigenales van a ser el medio elejido por los nuevos gobernantes en 1936 para lograr la "liberación" del indio, integrarlo al Estado-Nación y llevarlo a contribuir al desarrollo productivo, propio y nacional. Estos núcleos escolares consisten en una serie de escuelas seccionales dependientes de una escuela central donde reside el director de todo este conjunto educativo. La escuela central se asienta en la capital de provincia y las escuelas seccionales en comunidades capitales de divisiones político-administrativas provinciales, sea la sección municipal, el cantón o el vice-cantón. Como en el caso de las escuelas elementales, las escuelas seccionales cuentan con un solo maestro encargado de enseñar las asignaturas correspondientes a los tres primeros niveles de primaria. Una vez que los alumnos han vencido sus cursos deben trasladarse a la escuela central para completar su instrucción primaria, donde además se implementan talleres de carpintería, mecánica y tejido y una sección de música.

Los núcleos se establecen siguiendo el concepto de "escuela ayllu" acuñado e implementado experimentalmente en 1931 en Warisata, en las cercanías del lago Titicaca, por Elizardo Pérez, un maestro criollo hijo de hacendado, y Avelino Siñani, un aymara fundador de una escuela clandestina en esta comunidad y los comunarios de Warisata. Este concepto educativo propugna la instrucción para liberar a los indígenas del gamonalismo e integrarlos al país. Para sus promotores, este propósito debía ser alcanzado a través de un enfoque a la vez educativo, económico y social, que denominan "integral".

En lo educativo, a primera vista la escuela ayllu retoma las asignaturas contempladas en el programa educativo liberal, en particular la lecto-escritura y el habla en español, así como materias prácticas como la agropecuaria, la carpintería y la pintura (López, 2005). No obstante, incrementa el nivel de instrucción proponiendo el ciclo básico y enfatiza la práctica productiva de los alumnos, localizando la enseñanza práctica en las comunidades en la que residen, en vez de hacerlo en poblados alejados. La novedad de esta propuesta radica en su visión económica. Ésta busca fortalecer la autonomía de la comunidad y del núcleo escolar. Propone un modelo de aprendizaje y experimentación productiva y artística colectivo, capaz de mejorar la producción agropecuaria y artesanal, de proporcionar ingreso y de frenar la movilidad espacial de los indígenas hacia las urbes, y de contribuir a la producción nacional (Pérez, 1992). Frente a la propuesta liberal, Pérez rechaza fomentar la descampesinización. La liberación del indígena no sólo debía venir de su conocimiento y la lucha por sus derechos, sino también de la autosuficiencia y la independencia productiva (Pérez, 1949).

Sin lugar a dudas, la mayor innovación de esta propuesta educativa es de carácter social. Aunque el ayllu existente en Warisata estuviese rodeado de

haciendas y tuviera una dimensión humana y social, y espacialmente no tuviese un gran alcance, este proyecto pretende fortalecer las formas de organización indígenas y promueve que criollos y mestizos las reconozcan. La propuesta de Pérez contrasta con la visión individualista fomentada por la educación liberal. En el primer tercio del siglo XX, el modelo cooperativista rochdaliano conoce un importante desarrollo en Europa, Norteamérica y Sudamérica. Paralelamente, intelectuales reformistas bolivianos y no bolivianos, como por ejemplo Louis Baudin, José Carlos Mariátegui y Tristán Marof, publican influyentes escritos que califican como colectiva y socialista la organización político social de los Inkas. Huérfano desde corta edad, Pérez se asienta en La Paz, siguiendo a su madre y hermanos. Una vez bachiller, Pérez estudiaría en la Normal de Maestros de Sucre, donde empezaría a descubrir las obras de Mariátegui y Marof, militando luego en el Partido Socialista Obrero Boliviano, fundado por este último (Mejía, 2004).

En este contexto, Pérez considera que las organizaciones indígenas contemporáneas, depositarias de valores como la solidaridad, cooperación, el colectivismo y justicia heredados de las civilizaciones precolombinas, son fundamentales para crear sociedades más justas[78]. En su intervención en 1949, en el segundo congreso indigenista Pérez daba cuenta de su pensamiento de la siguiente manera:

> "*La escuela del indio no admite discriminaciones raciales. No es posible mantener predominios de sangre si el nuestro es el continente de la raza cósmica [milenaria y de gran saber], donde convergen las esperanzas de la nueva humanidad. Perseguimos, en cambio, conservar a través de la escuela la herencia social e histórica de nuestras culturas y civilizaciones aborígenes, impidiendo se extingan por falta de visión las virtudes la raza cuyo ímpetu creador culminó en vastísimos imperios, sabia y justicieramente organizados. Frente al abandono en el Indio y al estado de servidumbre y de abyección. Un organismo creado por él y para él no podía permanecer indiferente, la escuela lo defendió en toda oportunidad en que a ella acudió*".

Pérez y los pedagogos criollos y mestizos que lo acompañan en esta aventura consideran que los valores que sustentan las formas de organización comunitaria indígena pueden contribuir a mejorar la cultura y la praxis democrática de la sociedad boliviana. Para ellos, el saber indígena es un repositorio moral para salvar la sociedad boliviana del individualismo y de la inherente diferenciación socioeconómica propuestos por las ideologías liberales, y para concebir y poner en práctica nuevas formas, menos autoritarias, de hacer políticas públicas. Por ejemplo, Bernabé Ledesma (1953), quien fuera el primer director del núcleo escolar indígena creado en Llica y un estrecho colaborador de Pérez escribiría:

[78] El modelo rochdaliano fundador del cooperativismo se apoya en tres preceptos: trabajo colectivo, control democrático (todos los miembros tienen el mismo derecho de voto) y beneficio colectivo (todos los miembros se benefician por igual).

> "*La escuela 'de indios' debe tener la misión de 'perfeccionar las facultades de los Quispes y de los Mamanis', cultivando 'el espíritu democrático' para extirpar el caciquismo que bastardea nuestras instituciones*[79]*. Sólo así el hombre adquiere el relieve enaltecedor de la humanidad concreta y material. Sólo así se opera la transformación cualitativa, haciendo que el hombre ocupe su debido lugar en el concierto social' (...) "El Núcleo indígena es un todo organizado como comunidad de vida y de trabajo, en el cual colaboran maestros, alumnos y padres. Nada de didactismos forzados y estrechos, sino realidad ambiente. De aquí su función altamente colectiva y su lema que lo define 'como escuela del esfuerzo de todos y hogar para todos. (...) El Núcleo indígena tiene sus raíces en el Ayllu secular de aymaras y quechuas, y esto significa un vuelco innegable, un recio renacimiento socio-económico" para el indio [liberado de la hacienda]. El Núcleo señala el deber del trabajo, de la cooperación, con el fin de hacer surgir hombres vigorosos y conscientes, capaces de impulsar al país por verdaderas vías de engrandecimiento*".

Con el fin de mejorar la praxis política, el modelo de escuela-ayllu propone una nueva manera de pensar la intervención estatal en las comunidades indígenas. Otorga una amplia participación a los padres de familia en la evaluación de la enseñanza y en el funcionamiento del núcleo escolar. A la vez, Pérez considera necesaria la participación de padres de familia como medio para irradiar y consolidar su propuesta de transformación de las comunidades, como lo revela su discurso de 1949:

> *"…además de los cursos para adultos, (...) hubieseis visto veinte matronas Indias amasando barro para los adobes, habríais sentido que la pedagogía que no comienza por educar al padre no logra educar al hijo. La truncada obra de Warisata tenía esta finalidad, educar al padre; dotar a la familia de casa confortable, en fin, de elevar el medio social como una forma de salvar el porvenir del hijo.*"

De esta manera, para Pérez y sus seguidores criollos y mestizos el núcleo escolar pretendía hacer justicia liberando al indígena para devolverle su plena ciudadanía e integrarlo al país y a su crecimiento económico, sin negarle su anhelo de modernidad. Pérez lo expresaría claramente en su discurso de 1949:

> "*Millones de indios cubren las latitudes andinas desde Arizona hasta Chile, son millones de indios que ciertamente ya no tienen ideales políticos de restauración nacional, pero no por eso dejan de poseer el derecho democrático a la igualdad por cultura y la ley. La Escuela debe promover esos elementos de justicia y de reparación social. (…) nosotros concebimos la escuela de Indios no para mantener el pongueaje, sino para formar hombres conscientes de su dignidad y de sus derechos y deberes cívicos*[80]*. La escuela de Indios no persigue*

[79] Los apellidos "Quispe" y "Mamani" son muy frecuentes en la población indígena andina.

[80] "Pongo" es el término para calificar la condición de servidumbre de los indígenas en las haciendas.

> *-no debe perseguir- como finalidad conservar al Indio tradicional dentro de su vestimenta pintoresca, porque su finalidad no es cuidar piezas humanas para el interés de los turistas, sino seres libres para la grandeza de la Patria*".

Para lograr esta liberación, Pérez consideraba necesario respetar el carácter comunitario que encapsulaba la hacienda, la cual se establecía sobre comunidades vinculadas a ayllus antes de la expansión gamonal, expropiando sobre todo el trabajo y la producción agropecuaria que los comunarios mantenían en sus mismas parcelas. La hacienda no lograba destrozar todos los lazos comunales aunque se asentara sobre una comunidad. En este sentido, en una conferencia realizada en la Universidad de La Paz en 1937, Pérez manifestaba su oposición al principio de parcelación de la tierra contenido en la reforma agraria. Su posición, publicada en agosto de ese año por el periódico "La Calle", argüía que la hacienda era una estructura económica productiva colectiva de propiedad comunitaria con esencia colectivista y proponía sustituir al hacendado por el "Inka" (autoridad de filiación tradicional), entendida como la autoridad comunal que velaría por el bien de la comunidad y a quien se podría encomendar La Escuela (Mejía, 2004).

De esta manera, Elizardo Pérez fue un actor central en el proceso de extensión de la educación pública en el Perisalar. Esta vez, dada su proximidad con Chile, las demandas que formulaban los ayllus y comunidades de esta región en busca de escuelas públicas fueron parcialmente atendidas. En 1935 es designado miembro de la comisión a cargo de implantar los primeros núcleos educativos en toda la República. Ésta considera prioritaria al Perisalar por su localización a lo largo de la frontera chilena, en reacción al trauma nacional generado por la guerra y la pérdida del Chaco[81]. Siendo designado Director General de Educación Indígena un año después, Pérez y el mismo Ministro de Educación, Alfredo Peñaranda, un joven militar ex-combatiente de la guerra del Chaco, asumen un papel determinante en la implementación del primer núcleo en el Perisalar en Llica, pese a los recursos limitados tras la guerra del Chaco. Villca (2002) y Rodríguez y Quinteros (1963) señalan la visita de esta autoridad en los ayllus de Llica y Nor Lípez en 1936, recorriendo exclusivamente comunidades colindantes con la frontera chilena, reuniendo luego, en Llica, a parte de la población para discutir la creación del núcleo escolar.

Con la aceptación de los lipeños, ese año se inicia el proceso de conversión de la escuela elemental de Llica en la escuela central de un núcleo escolar bajo la dirección de Bernabé Ledezma (Villca, 2002). En este momento se establece la mayoría de las escuelas seccionales en comunidades situadas cerca de la frontera chilena, como las de San Juan (1936) y San Agustín (1937), y se eleva el nivel de instrucción en las escuelas elementales de Colcha (1936), San Pedro (1936), Santiago (1936) y San Cristóbal (1937). El mismo Elizardo Pérez visita el núcleo de Llica en 1938, trayendo material de construcción y equipos para aulas y talleres de

[81] Con la ley de Remanente de Empréstito del 29 de octubre de 1938, el presidente Busch distribuye B$ 96.000,00 a la provincia de Nor Lípez y similar monto en la de Sud Lípez.

carpintería y mecánica, además de herramientas agrícolas. Por entonces el núcleo cuenta con dos maestros de curso y un maestro para las siguientes materias: música, carpintería, mecánica e higiene y salud. Además, Pérez otorga becas de estudio en el núcleo de Warisata para formar la primera generación de maestros rurales lliqueños. El corolario de esta prioridad es la postergación del establecimiento de núcleos escolares y escuelas en áreas del Perisalar menos cercanas a la frontera. En Salinas de Garci Mendoza, en 1936 se dota la infraestructura y los maestros necesarios para cubrir la enseñanza primaria (Barrientos, 1992), pero se posterga la decisión de establecer un núcleo, suspendiéndose la creación de escuelas seccionales como por ejemplo la de Pasto de Lobos en el ayllu Cora Cora (Juanez, 1992b).

No obstante, con el retorno de las élites conservadoras y terratenientes a la cabeza del Estado, la implementación de los núcleos escolares rurales es frenada en Bolivia entre 1939 y 1943. Las élites hacendadas temen que la educación incite a los indígenas a resistir y a levantarse contra los latifundios (Pérez, 1992). Pérez y Siñani son detenidos en 1941. Todos los núcleos son desmantelados, salvo el de Llica, amparado por su lejanía, difícil accesibilidad carretera y la ausencia de interés gamonal en el Perisalar aún considerada ecológicamente limitada para el desarrollo de la agricultura. Aunque se sigan construyendo escuelas, la política educativa para el área rural sufre una transformación radical. Se trata ahora de "civilizar" a los indígenas, calmar su rebeldía, volverlos "más sociables" y llevarlos a insertarse al Estado Nación, a cumplir con los derechos y obligaciones que les otorga el Estado criollo-mestizo, es decir con la configuración política, económica, social e institucional vigente. Para esto, se retoma la idea liberal de modificar física, cultural y moralmente al indígena y de enseñarle las leyes, abandonando el aprendizaje práctico auto-administrado por otro menos productivo, más teórico y vertical delineado por docentes.

La nueva política educativa fue fuertemente influenciada por un grupo de intelectuales reunidos en torno a la Sociedad Arqueológica de Bolivia, propulsados por este nuevo régimen conservador. Jorge Donoso, uno de los miembros de esta sociedad, fue designado ministro de educación y creó una comisión para investigar y sancionar a Pérez y Siñani, en la cual participaron otros miembros de esta sociedad. La comisión fue dirigida por el arqueólogo Arthur Posnansky, uno de los primeros arqueólogos en trabajar en las ruinas de Tiwanaku (Mejía, 2004), quien simultáneamente era presidente vitalicio de dicha sociedad.

El pensamiento de sus miembros estuvo fuertemente influenciado por la obra de Posnansky materializada en su libro publicado en 1943 bajo el título "¿Qué es la raza?". Obnubilado por sus excavaciones en Tiwanaku, Posnansky (1943) sostenía la existencia de razas intelectualmente superiores e inferiores entre los indígenas, situación que a su entender debía tener directa incidencia en la definición de políticas educativas indigenales. Para él, la desaparecida cultura Tiwanaku, localizada en las riberas del lago Titicaca, fue constituida de una raza

humana "kholla" muy superior al resto de razas indígenas de América, inclusive a la europea, que logró un conocimiento muy elevado en astronomía, arquitectura y agricultura. Según él, el colapso de Tiwanaku llevaría a sus habitantes a emigrar e hibridarse con razas indígenas inferiores y a la disolución de la superioridad racial kholla, subsistiendo algunos khollas puros dispersos en inmediaciones del lago Titicaca. Posnansky (1943) sostenía que:

> "*el Kholla es un mandón nato que obra en concreto y con una lógica elevada; es él al que los germánicos llamarían un "Leistungstyp", un hombre que produce y hace producir; el Kholla es moral, organizador por excelencia y bien instruido supera al inmigrante europeo; es valiente en la guerra y sin la menor duda, un tipo evolucionado en alto grado; no es aficionado a los estupefacientes como la coca, ni a las bebidas alcohólicas. (...) la masa común de los que hoy llamamos "indios", constituyen un pueblo mentalmente retardado (...) que piensa en abstracto y obran sin lógica. A este tipo pertenecen, en gran parte los así llamados "indios" (...) los Puquinas, Urus, Chipayas y multitud de pueblos de los cuales la mayoría han perdido su nombre originario y se han keshuizado o aymarizado; es decir que han tomado la lengua de sus dominadores los Khollas". (…) "este hecho debe ser tomado muy en cuenta, especialmente en Bolivia. Cuando se trata de educar, es decir de familiarizar, de encuadrar al indio con nuestra cultura y hacer de él un hombre útil para el listado y la Patria*".

Donoso, Posnansky y sus colegas en la Sociedad Arqueológica de Bolivia reconocen que la educación pública liberal estaba transformando positivamente física, psíquica e intelectualmente las razas indígenas que habitaban Bolivia. Con esta intención de transformar la raza indígena o "regenerarla", retomando el calificativo atribuido por Martinez (1999) al proyecto educativo liberal, Donoso impulsa la creación de brigadas de penetración cultural indígena que recorrerán las áreas rurales. Tuve la oportunidad de conocer personalmente a Juan Montaña, director de las brigadas culturales que visitaran el Altiplano y a la vez miembro de la Sociedad Arqueológica de Bolivia. Juan Montaña tenía una posición estrictamente idéntica a la de Posnansky cuando se trataba de evaluar las capacidades intelectuales de tiwanakotas y de indígenas andinos que le fueran contemporáneos. Para él, estos últimos contaban con conocimientos anticuados y anti-modernos y debían ser educados y sobre todo civilizados. En este sentido, la misión de las brigadas culturales era "*ayudar a construir escuelas, curar, vacunar, distribuir material didáctico y sanitario, difundir conocimiento en instrucción cívica, higiene, artes, deportes, juegos, llevando las vibraciones de la nacionalidad y de la civilización hacia nuestras poblaciones olvidadas y abandonadas*" (Laguna, 1941).

La misión visitó los núcleos del Perisalar en 1940, generando la oposición manifestada de los habitantes en los ayllus de Llica. Inclusive, Juan Montaña me comentó llevar a la ciudad de La Paz un número reducido de habitantes de cada una de las comunidades que visitara para que éstas conocieran y se informaran

sobre las costumbres y la "civilización" de una ciudad moderna. Juan Montaña esperaba que a su retorno los comunarios dieran cuenta a los suyos sobre las cualidades del blanco y "sobre su buen trato" al indígena, diluyéndose así su equivocado sentimiento de aversión hacia el primero y su rechazo de integrarse al Estado-Nación. Tan convencido estaba Juan Montaña de su misión que acabaría regalando un lote a dos lliqueños en su hacienda de Vino Tinto, cercana a La Paz.

No obstante, el significado atribuido por Juan Montaña y sus colegas de la Sociedad Arqueológica de Bolivia a su tarea regeneradora del indígena no llegó a materializarse en el Altiplano Sur. En su voluntad de brindar instrucción cívica, la brigada cultural logró promover la implementación de un catastro de tierras, proceso sobre el cual el gamonalismo se había extendido en el Altiplano Norte y en el Altiplano Central (ver capítulo 5). Temerosos de una expansión latifundista en el Perisalar, muchos lliqueños se oponen al trabajo de la misión y se alejan de las escuelas entre 1940 y 1941 (Villca, 2002). El trabajo de la brigada es luego interrumpido por una enfermedad de Juan Montaña y finalmente abandonado con la llegada de un nuevo periodo reformista nacionalista entre 1943 y 1946 liderado por Gualberto Villaroel, otro militar joven. En este nuevo contexto, los pobladores del Perisalar se movilizan nuevamente para solicitar mayor cobertura e instrucción escolar. Se multiplican las solicitudes y comisiones ante funcionarios de gobierno para contar con nuevos núcleos y escuelas y más maestros, tanto en Salinas (López, 1992a), como en el resto del Perisalar. Así, el Estado retoma su intervención en favor del desarrollo de la educación indígena y se aprueba el financiamiento para la conclusión del núcleo de Llica[82].

Los habitantes de la provincia Nor Lípez, en particular de los ayllus de Llica y Tahua, invitan a Elizardo Pérez a postularse como candidato para las elecciones legislativas de 1947. Sus expectativas con la elección de este último, son las de lograr mayor apoyo estatal para el desarrollo educativo y el de otros servicios públicos y administrativos en la provincia. Ese mismo año, Pérez es elegido, y para dicha de los lipeños, en 1948 es designado ministro de educación del gobierno conservador iniciado un año antes. Los gobernantes conservadores reconocen el interés geopolítico de integrar a las poblaciones fronterizas del Altiplano Sur al Estado-Nación a través de obras públicas y la educación siguiendo el proyecto pedagógico de Pérez[83]. En 1947, con la intención de incitar a los habitantes de regiones fronterizas a formarse como preceptores, el Estado aprobó un decreto supremo propuesto por Pérez para elevar en un 20% el salario de maestros que trabajen en escuelas de estas regiones en comparación al percibido en el interior del país[84]. Esta medida otorga particular prioridad al conjunto del territorio de los ayllus de Tahua, Llica, Nor Lípez, San Pablo y

[82] La ley del 8 de enero de 1945 otorga 250.000,00 B$ para la conclusión del núcleo de Llica.

[83] Gobiernos de Enrique Hertzog (1947-1949) y Mamerto Urriolagoitia (1949-1951).

[84] Decreto Supremo # 975 del 9 de diciembre 1947.

Quetena, en previsión de una mayor creación de escuelas, mientras que se limita a designar ciertas localidades en el resto de las áreas fronterizas de Bolivia.

Luego, asumiendo como ministro, Pérez tiene tuvo la capacidad de mantener su independencia y su margen de acción y logró el financiamiento para profundizar su proyecto pedagógico y las obras públicas en el Perisalar. En el núcleo de Llica se financian equipos para los talleres de carpintería, mecánica y tejido, para instalar molinos de viento y bombas de agua, implementar parcelas hortícolas y florícolas experimentales y construir infraestructura para la cría de animales domésticos (establos, cercos de campos de pastoreo, baños antisárnicos, etc.) (Rodríguez y Quinteros, 1963)[85]. Se asignan becas a comunarios lliqueños para su formación docente en escuelas normales rurales (Warisata, Caiza D y Santiago de Huata) y en la Escuela Industrial de La Paz (mapa 4). Sobre todo, la intervención de Pérez favorece el establecimiento de tres nuevos núcleos indigenales, respectivamente en Salinas, Tahua y San Pedro y la implementación de un mayor número de escuelas seccionales en el núcleo de Llica[a86]. Así, en 1953 ya se contaba con un mínimo de 22 escuelas seccionales en Nor Lípez y media decena de éstas establecidas en Salinas[87].

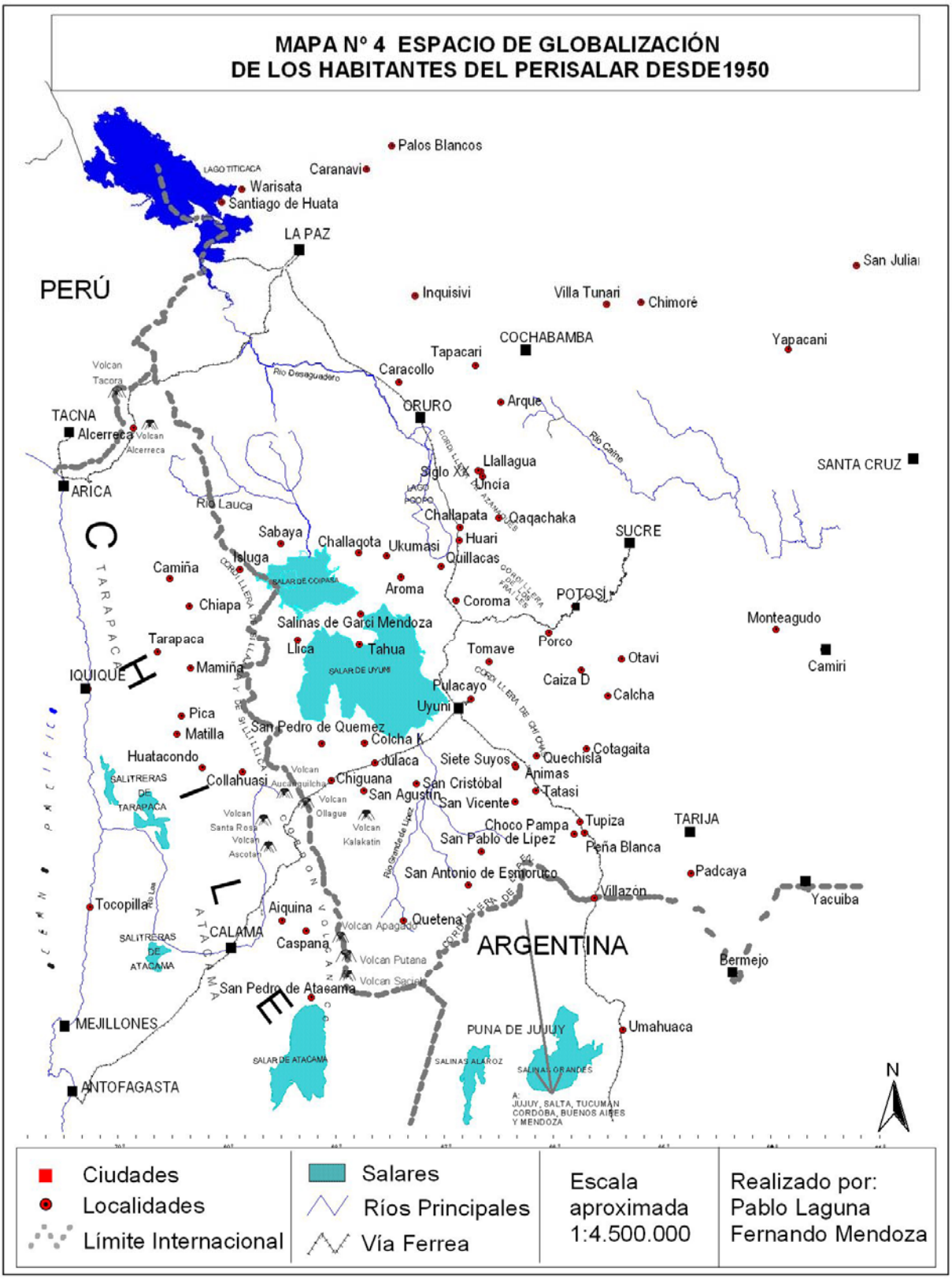
La gran mayoría de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni reclama el acceso a la educación pública y al modelo de la "escuela ayllu". Estos requerimientos se hacen a través de acción colectiva en el ámbito de un cantón, de un ayllu, de uno o de varios ayllus mayores. Los comunarios que no migran por largos periodos a las minas de Chichas construyen sus propias viviendas en las *markas* para permitir a sus familiares acceder a la educación primaria y la alfabetización hispana. En los hechos, a diferencia de las comunidades y ayllus del Altiplano Norte, del Norte Potosí y de los valles interandinos, los pobladores de la ribera del salar de Uyuni no están bajo la amenaza de la expoliación de su territorio, ni de un incremento de tributo por la posesión de éste. Tampoco ven frenado su acceso al mercado, pese a la aplicación de políticas liberales.

---

[85] Financiamiento procedente del Servicio de Cooperación Interamericano de la Organización de Estados Americanos (Rodríguez y Quinteros, 1963).

[86] La ley de Obras Públicas para la Provincia Nor Lípez, del 24 de julio de 1948, destina Bs. 854.700,00 para la construcción y equipamiento de escuelas en las secciones de Colcha (núcleo escolar de San Pedro), Llica y Tahua. La ley de Obras Públicas para la Provincia Ladislao Cabrera, del 24 de julio de 1948, otorga B$ 100.000,00 para la construcción de la escuela principal en Salinas y B$ 350.000,00 para la edificación de escuelas básicas en las capitales de cantones.

[87] Según la ley del 8 de mayo de 1953, ya se cuenta con escuelas seccionales en al menos 22 comunidades del Núcleo de San Pedro: San Cristóbal, Santiago, Llavica, San Juan, Cocani, Calcha, Alota, Julaca, Agencha, Río Grande, Pelcoya, Cana, Zoniquera, Atulcha, Pajancha, Santiago de Chuvica, Villa Mar, Chachani y Yonza. Estas se suman a las escuelas centrales de San Pedro, Colcha y de San Agustín. El decreto supremo # 975 del 9 de diciembre 1947 hace alusión al inicio de constitución del núcleo escolar de Salinas. Prevé otorgar sueldos para maestros de la escuela primaria de Salinas y las escuelas seccionales los cantones de Jirira y Challaqota. En 1949 se construye una escuela seccional en Pasto de Lobos (ayllu Cora Cora) luego trasladada a Puki en 1953 por acción de los habitantes de esta última comunidad en acuerdo con los maestros del núcleo y funcionarios del Ministerio de educación (Juanez, 1992b).


MAPA N° 4 ESPACIO DE GLOBALIZACIÓN
DE LOS HABITANTES DEL PERISALAR DESDE1950
PERÚ
ARGENTINA
CHILE
LAGO TITICACA
Palos Blancos
Caranavi
Warisata
Santiago de Huata
LA PAZ
Inquisivi
Villa Tunari
Chimoré
San Julian
COCHABAMBA
Yapacani
Tapacari
Caracollo
Río Desaguadero
Volcan Tacora
ORURO
Arque
TACNA
Alcerreca
Volcan Alcerreca
ARICA
Río Lauca
Río Caine
SANTA CRUZ
Llallagua
Siglo XX
Uncia
Challapata
Qaqachaka
SUCRE
Sabaya
Challagota
Ukumasi
Huari
Quillacas
Isluga
Camiña
SALAR DE COIPASA
Aroma
Coroma
POTOSÍ
Chiapa
Salinas de Garci Mendoza
Monteagudo
Tarapaca
Lica
Tahua
Tomave
Porco
Otavi
Camiri
IQUIQUE
Mamiña
SALAR DE UYUNI
Caiza D
Pulacayo
Calcha
Uyuni
Pica
Matilla
San Pedro de Quemez
Colcha K
Cotagaita
Huatacondo
Julaca
Siete Suyos
Quechisla
Animas
Collahuasi
Chiguana
San Cristóbal
Tatasi
San Agustin
San Vicente
SALITRERAS DE TARAPACA
Choco Pampa
Tupiza
TARIJA
San Pablo de Lipez
Peña Blanca
San Antonio de Esmoruco
Padcaya
Villazón
Yacuiba
Tocopilla
Aiquina
Quetena
CALAMA
Caspana
Volcan Apagado
Volcan Putana
Volcan Sairi
SALITRERAS DE ATACAMA
Bermejo
San Pedro de Atacama
MEJILLONES
PUNA DE JUJUY
Umahuaca
SALAR DE ATACAMA
SALINAS ALAROZ
SALINAS GRANDES
ANTOFAGASTA
A: JUJUY, SALTA, TUCUMAN CORDOBA, BUENOS AIRES Y MENDOZA
N
Ciudades
Localidades
Límite Internacional
Salares
Ríos Principales
Vía Ferrea
Escala aproximada 1:4.500.000
Realizado por:
Pablo Laguna
Fernando Mendoza

Por esto, en contraposición con éstas regiones, los habitantes del Perisalar no se sienten amenazados y carecen de experiencia y memoria de confrontación contra el Estado y la oligarquía criolla mestiza. Para ellos, la alfabetización en español y la educación primaria son más bien herramientas para realizar actividades comerciales y administrativas y medios para acceder a puestos de trabajo más calificados y de mayor remuneración en sus destinos migratorios o en poblaciones cercanas como Uyuni. Asimismo, como el derecho de voto depende de la facultad de ser alfabetizado en español, para muchos habitantes del Perisalar la educación constituye una oportunidad para poder votar en las elecciones y afirmar así su pertenencia al Estado-Nación y su ciudadanía plena. Finalmente, la educación significa para ciertos de ellos un factor de movilidad social, que presentamos a continuación.

Indígenas "notables", Estado-Nación y modernidad

En la ribera del salar de Uyuni surge a fines del siglo XIX un grupo reducido de comunarios que frecuentemente se autodenomina "notables". Este término es retomado de categorías de ciudadanía definidas por el Estado en su ordenamiento político-administrativo del territorio. Por ejemplo, en 1906 se crean Juntas de Caminos encargadas de organizar la construcción y mantenimiento de caminos. En ellas debía participar la autoridad política de la provincia, dos delegados del Consejo Municipal y un vecino "notable" nombrado por el prefecto del departamento[88]. La emergencia de este grupo es el testimonio de procesos internos de diferenciación social y económica en la población del Perisalar favorecidos por la articulación con el mercado, la educación y el Estado-Nación criollo-mestizo que sin embargo no suponen abandonar la práctica de la ganadería y de la agricultura, sino más bien desarrollar nuevas formas de pluriactividad; este concepto se entiende como el ejercicio simultáneo de varias actividades que permiten obtener los recursos necesarios para "hacerse la vida".

A partir de la década de los años 1920, estos *notables* consolidan su posición de grandes comerciantes adquiriendo camiones, que utilizan en la compra de papa y chuño, carne y lana de oveja procedentes de los ayllus de Salinas, Tahua, Llica y Colcha, productos que venden después en las minas de Chichas (López, 1992a; Rodríguez y Quinteros, 1963). Paralelamente, a partir de 1930 surge una nueva demanda de combustible vegetal en los complejos mineros de Llallagua-Siglo XX. Los grandes ganaderos y antiguos arrieros de los ayllus circundantes de Ukumasi, Killaqa y Aullaga venden parte de sus rebaños para adquirir camiones y para dedicarse a la venta directa de t'ola (West, 1987), comportamiento que imitan también los ganaderos de los ayllus Cora Cora y Watari (López, 1992a). Asimismo,

[88] Decreto Supremo de 1906 que reglamenta la Ley de Prestación Vial del 9 de diciembre 1905.

los grandes ganaderos de los ayllus de Nor Lípez, San Pablo y de Atacama se dedican al acopio y comercio de yareta hacia las minas de Chichas, como por el ejemplo Placido Mena, el "rey de la yareta" antes mencionado.

Los *notables* se caracterizan por darle mucha importancia a la educación. Entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, los *notables* se han alfabetizado en español en las escuelas privadas del Perisalar, en las escuelas del llano salitrero y de los oasis de Tarapacá o en las escuelas de Uyuni. Como el Estado ha decidido crear y financiar puestos de preceptores fijos en las escuelas regionales privadas preexistentes a partir de 1913, los *notables* buscan y obtienen la designación estatal para ocupar estos cargos por su conocimiento del español y de las leyes nacionales. López (1992a) y Villca (2002) señalan a varios *notables* salineños y lliqueños que se alfabetizan en español en escuelas privadas en la década de 1900, siendo luego designados preceptores y profesores de las escuelas de las markas Llica y Salinas.

Los *notables* se diferencian también del resto de los comunarios por ejercer cargos político-administrativos de jerarquía en el ámbito local a partir de fines del siglo XIX. Asumen la administración política, fiscal y judicial del territorio circunscrito a los ayllus de Nor Lípez, Tahua, Llica y Salinas. Sustituyen a criollos y mestizos, oriundos de otras regiones de Bolivia, designados a lo largo del siglo XIX para el ejercicio de dichas funciones. En ausencia de mestizos y criollos asentados en estos ayllus y dado el escaso interés del Estado en el Perisalar hasta fines de la guerra del Chaco y la prohibición para la gran mayoría de la población indígena de asumir funciones político-administrativas de jerarquía, el Estado autoriza a los *notables* a ejercerlas por su conocimiento de la lecto-escritura española y su nivel de ingreso suficiente[89]. Esta situación contrasta con regiones de hacienda del Altiplano Norte y Central y de los valles, donde mestizos y criollos, generalmente denominados vecinos, asumen tareas similares[90].

Los *notables* residen en capitales de provincia, de sección municipal y de cantones, donde ejercen funciones públicas. En la capital de cada provincia se asientan el subprefecto, su máxima autoridad político-administrativa, un juez de instrucción, un notario público y un agente fiscal. En estas localidades y en las

[89] La Constitución Política del Estado del 28 de octubre de 1880 reconoce dos derechos ciudadanos: 1.) concurrir como elector o elegido a la formación o al ejercicio de los poderes públicos; 2.) ser admisible a las funciones públicas, sin otro requisito que la idoneidad, salvas las excepciones establecidas por esta Constitución. Según esta regulación, para ser ciudadano se requería ser boliviano; tener veintiún años, siendo soltero, o dieciocho, siendo casado; saber leer y escribir y tener una propiedad inmueble o una renta anual de doscientos bolivianos, que no provenga de servicios prestados en clase de doméstico; y estar inscrito en el Registro Cívico. Las constituciones políticas promulgadas por los gobiernos nacionalistas y reformistas de Busch (el 28 de octubre de 1938) y de Villaroel (el 23 de noviembre 1945), y el gobierno conservador de Hertzog (26 de noviembre de 1947) mantienen condiciones casi similares para el ejercicio de la ciudadanía, exceptuada la obligación de contar con una propiedad inmueble o renta anual.

[90] En las antiguas zonas de hacienda, el poder estatal en el ámbito local es asumido por *vecinos* (Preston, 1978).

capitales de sección municipal se establece una junta de 5 consejeros municipales y un alcalde municipal a partir de 1938, además de un oficial de registro civil. Este último cargo y el juez de mínima cuantía son también instaurados en el ámbito de los cantones. Además, las aduanas constituyen fuentes de empleo adicionales para los *notables*. Estos cargos son asumidos de manera permanente por *notables*, salvo el juez de instrucción destinado a abogados. No obstante, a pesar de residir en sedes administrativas y de ejercer cargos político-administrativos importantes, los *notables* no rechazan su identidad indígena o la pertenencia a sus comunidades de origen, donde asumen también cargos y tienen vida social. A la vez, paralelamente a sus funciones político-administrativas mantienen la práctica de la agricultura y la crianza de animales. Al ejercer ambas actividades, no se consideran indígenas comunes. Para ellos, la diferencia de clase no implica diferencia étnica.

Los *notables* acceden al control político local aprovechando también el proceso de reorganización político-territorial del Altiplano Sur realizado entre 1885 y 1903 a raíz de la guerra del Pacífico, en una situación en la que gran parte de su territorio reviste de escaso interés de parte del Estado. Las oligarquías mineras que gobiernan Bolivia desde 1880 quieren acentuar la presencia estatal en regiones con importante potencial y actividad minera dividiendo política y administrativamente su territorio y ejerciendo los cargos creados para este efecto. De esta manera, la provincia López creada con la fundación de la República en 1825 es dividida en 1885 en dos nuevas provincias denominadas Sud López y Nor López. Sud López se forma a partir de la agregación del territorio correspondiente al ayllu mayor San Pablo con los ayllus de Quetena de la provincia Atacama. Éstos últimos son desmembrados de los ayllus Aiquina y Caspana, que son incorporados a territorio chileno. En esta nueva provincia se crean 3 cantones, cuyas capitales son poblaciones situadas en 3 minas importantes en el ayllu San Pablo: Guadalupe, San Antonio del Nuevo Mundo y San Pablo (mapas 1, 2 y 3). Por entonces, el presidente de la República Gregorio Pacheco y su predecesor Narciso Campero (1880-1884) son accionistas mayoritarios de la mina Guadalupe. Asimismo, en Sud López son activas varias compañías mineras, entre las cuales destaca la Compañía Minera Esmoraca perteneciente a Aniceto Arce, presidente de Bolivia de 1888 a 1892. Los cantones creados no consideran, ni buscan coincidir con el territorio de los 5 ayllus preexistentes[91]. El interés en Sud López también implica mayor provisión de servicios públicos, en particular las escuelas elementales[92].

Al momento de fragmentarse la provincia López, la situación de Sud López contrasta con la de Nor López, que ocupa un territorio mucho mayor pero tiene

[91] Según Bolton (2000 y 2004), los 5 ayllus presentes en ese momento eran: Polulos (al norte de San Pablo), López (alrededor de la comunidad de San Antonio de López situada a unos 40 km al suroeste de San Pablo), Santa Isabel (al este y sureste de San Pablo), San Antonio de Esmoruco y Chico de San Antonio o Lagunillas.

[92] La ley del 15 de noviembre de 1886 decreta la constitución de tres escuelas elementales en San Pablo, San Antonio y Santa Isabel.

una actividad minera marginal. A lo largo del proceso de surgimiento de nuevas unidades político-administrativas en el Perisalar a partir de la fragmentación de unidades preexistentes, el Estado respeta la integridad territorial de los ayllus, sus markas y capitales de ayllus por el poco interés económico que representa el Perisalar para las élites criollas y mestizas gobernantes, por la ausencia de minas importantes explotables y por la falta de condiciones propicias para asentar haciendas. En el caso de los ayllus de Sabaya en el occidente del Altiplano Central, Rivière (1982) también observa que hasta mediados del siglo XX el Estado boliviano respetó los límites de los ayllus al crear las provincias. De esta manera, la provincia Nor Lípez inicialmente emergente de esta partición corresponde al conjunto formado por las actuales provincias Daniel Campos, Enrique Baldivieso y Nor Lípez (mapa 1). Por entonces, ya es marginal la explotación de la mina de plata de San Cristóbal, que ya fue fuertemente aprovechada durante la Colonia.



Foto 9. Alcaldía de Salinas construida a inicios del siglo XX
(fuente: Manuela Vieira)

Así, en este proceso de reorganización político-administrativo, un territorio tan amplio como el abarcado por los ayllus de Nor López, Llica y Tahua es circunscrito por el Estado a una sola sección municipal, la cual se compone de tres cantones. El primer cantón tiene como capital al poblado de San Cristóbal y abarca a los seis ayllus de Nor López. San Cristóbal es también declarada subprefectura de Nor López. El segundo cantón tiene como capital a Llica y se circunscribe al territorio de este ayllu mayor. Tahua es designada capital del tercer cantón, que se extiende sobre sus dos ayllus[93]. Asimismo, siguiendo esta manera de entender la organización político-administrativa, en 1903 el Estado divide la provincia Paria en dos provincias: la primera circunscrita a su mitad norte denominada Poopó, mientras que la segunda emerge en su parte sur, en el territorio correspondiente a la antigua federación Killaqa (exceptuado el ayllu mayor Coroma) con el nombre de provincia Abaroa[94]. La población de Challapata es designada subprefectura, capital de esta provincia. Este proceso eleva Salinas de Garci-Mendoza al rango de capital de la segunda sección municipal, que comprende a los ayllus mayores de Salinas, Ukumasi, Aroma, Challaqota y Pampa Aullagas.

El acceso de los *notables* a funciones públicas pasa preferentemente por su adhesión a partidos políticos criollo-mestizos. Por ejemplo, López (1992a) cita el caso de varios *notables* salineños que entre fines del siglo XIX y 1920 se enrolan al partido liberal para obtener cargos o que se vinculan a otros partidos para postularse como candidatos a diputados y ser luego nombrados sub-prefectos. Los *notables* acceden también a puestos de representación parlamentaria, situación que no se registra en otras regiones de Bolivia, cuyos representantes son criollos y mestizos. Su conocimiento del español los hace elegibles y tienen un nivel de acumulación que pueden movilizar en actividades proselitistas. De esta manera, el hijo del "rey de la yareta" se presenta a las elecciones de diputado de la provincia Nor López (Villca, 2002) y otros *notables* que trabajan en la extracción de leña son elegidos diputados (López, 1992a). Este autor y Villca (2002) añaden que otros *notables* se enrolan y hacen proselitismo regional para el partido republicano (creado a principios del siglo XX) y el MNR (creado en los años 1930).

La adhesión a los partidos y a los poderes del Estado-Nación criollo-mestizo no puede ser interpretada simplemente como el testimonio de relaciones clientelares de conveniencia entre *notables* interesados en incrementar sus ingresos y poder local y el Estado que los utiliza para incorporar a la población indígena. Esta afiliación revela también cambios en los *notables*, quienes adoptan algunos de los valores difundidos por el Estado criollo-mestizo. En el ejercicio de tareas político-administrativas y educativas, los *notables* se identifican con el Estado-Nación, aceptando y promoviendo sus instituciones y la gran mayoría de sus leyes, exceptuadas las que permiten la expropiación de tierras en otras regiones de

[93] Ley del 4 de diciembre de 1885.

[94] Ley del 16 de Octubre de 1903 durante el gobierno de José Manuel Pando.

los Andes bolivianos. Además, fomentan la difusión de símbolos patrios y festividades del Estado criollo-mestizo. Muchos de ellos incorporan en sus partidos políticos la visión político-territorial difundida por el Estado-Nación y defienden activamente su integridad territorial.

Los *notables* se identifican como bolivianos y desarrollan un marcado sentimiento nacionalista. López (1992a) y Villca (2002) dan cuenta que muchos *notables*, pero también muchos comunarios de Salinas y Llica, se enrolan en el ejército para combatir en el Chaco y/o donan bienes y dinero para apoyar esta campaña militar. De hecho, muchos lipeños afirmarían su ciudadanía boliviana. Juan Montaña podía observarlo a pesar de haber desatado reacciones temerosas y contrarias en muchos comunarios, al momento de difundir leyes, entre ellas las del catastro. La ausencia de iniciativas gamonales le permitieron tener cierta interacción con los habitantes del Perisalar. Juan Montaña me comentó en reiteradas oportunidades su "admiración" por el civismo y la identificación con el país de los habitantes del Perisalar, en particular los lliqueños. Añadía que éstos hablaban un español perfecto, contaban con un amplio conocimiento de los símbolos y fiestas patrias y del himno nacional, los cuales ponían en gala cada lunes por la mañana izando la bandera nacional para marcar su patriotismo.

También, la identificación de los *notables* con el Estado-Nación se manifiesta a través de diferentes comisiones enviadas hasta La Paz a lo largo del siglo XX que informan al gobierno y al parlamento sobre la remoción de hitos por parte del ejército chileno. Finalmente, esta identificación también se manifiesta en su participación para movilizar adhesión para la creación en las subprefecturas de comités de obras públicas. Éstas conciernen la construcción de la infraestructura necesaria para los poderes y servicios estatales (alcaldía municipal, sub-prefectura, notaría y palacio de justicia) y la comunicación con las autoridades estatales del resto del país a través del tendido del telégrafo.

Los *notables* adoptan ciertas visiones de modernidad criollo-mestizas. Esta categoría de comunario adopta ciertos gustos estéticos criollo-mestizos, como la música interpretada con instrumentos de viento de cobre a través de la constitución de bandas en las markas y en capitales de ayllu de Nor Lípez desde fines del siglo XIX (López, 1992a), o ciertos utensilios y vestimentas. Al respecto, Juan Montaña me comentaba que los notables de Llica vestían prendas europeas y poseían vajilla en porcelana europea importadas desde el puerto de Iquique.

A través de los comités de obras públicas que usualmente dirigen, los *notables* promueven y co-financian la construcción de infraestructura urbana y la implementación de equipos en las subprefecturas y capitales de sección municipal. En sintonía con ideales criollos y mestizos, los *notables* entienden estos bienes como signos de progreso y modernidad. López (1992a) y Rodríguez y Quinteros (1963) dan cuenta que por impulso de estos comités creados en Llica, Salinas y Tahua se construyen plazas, monumentos, sistemas de agua potable, empedrado de calles, relojes públicos, etc.

Asimismo, los *notables* adoptan la visión, promueven y median en la creación de escuelas y núcleos escolares en el Perisalar como otro medio para propagar los valores y símbolos del Estado-Nación y el conocimiento racionalista, positivista y desacralizado. Además, los *notables* que ocupan el cargo de profesor participan en los estudios para definir la creación de centros escolares. Por ejemplo, los estudios preliminares para la creación del núcleo escolar de Pasto de Lobos son realizados en 1936 por Donato Juanez, un *notable* del ayllu Cora Cora (Juanez, 1992b).

Los *notables* desean ser representantes y vectores de modernidad. Por un lado, en congruencia con su visión de modernidad, buscan poner en acción su identificación con sus ayllus respectivos, mediando el acceso de las comunidades a los poderes, servicios e infraestructuras. Por otro lado, los *notables* promueven, median y se adhieren a las demandas de los habitantes de sus ayllus de crear nuevas provincias a través de la partición de las provincias existentes. La intención es la de multiplicar y mejorar el acceso a los servicios públicos, en particular la educación, con la creación de núcleos escolares y escuelas, la notaría y el juzgado, y dar prestigio a sus ayllus y su respectiva marka, o capital de ayllu. El interés de los *notables* es aún más grande, puesto que saben que su nivel de instrucción y su poder económico incrementan sus posibilidades de ser designados para ocupar los cargos públicos a crearse en las nuevas provincias.

La marginal atención del Estado hacia el Perisalar a lo largo del siglo XIX y durante los gobiernos liberales, y su falta de voluntad política de anclarse de manera influyente en esta región, permitió la emergencia de formas de acción colectiva en el ámbito de los cantones, ayllus y ayllus mayores. Estas iniciativas buscaban una mayor cobertura de la administración estatal y de provisión de sus servicios, en particular la educación, el agua potable y las comunicaciones. Siendo designados por los habitantes de estos grupos como sus representantes en la gestión de estas demandas, los *notables* tuvieron un margen de acción importante por su papel mediador.

De esta manera, en 1916 los *notables* de Colcha, San Juan, San Pedro, San Agustín, Llica y Tahua, con el apoyo de la mayoría de los comunarios de la provincia, convencen al Estado de que desplace la subprefectura de la provincia Nor Lípez de San Cristóbal a Colcha. De hecho, en 1846 el parlamento ya había autorizado al ejecutivo a trasladar esta subprefectura al poblado de Montes Claros, si lo viera conveniente[95]. Con la decisión de 1916 son transferidas a Colcha la administración político-administrativa, judicial y la parroquia. Como la actividad minera y la población de San Cristóbal son marginales y la llegada del ferrocarril en 1889 ha causado la desaparición del flujo de caravanas que pasaba por esta población, Colcha es preferida por el Estado y los habitantes de la ribera del salar de Uyuni como capital de provincia. El Estado reconoce en este cambio la posibilidad de acercar la administración a la mayoría de los habitantes de los ayllus de Nor Lípez, quienes se asientan en la "isla" de Colcha, cerca de la que

[95] Ley del 13 de noviembre de 1846.

pasa la línea férrea, y de los ayllus de Llica y Tahua. A la vez, como los ayllus de Nor Lípez constituyen un ensamblaje social carente de marka, no resulta problemático para ellos desplazar la principal sede político-administrativa de su territorio de una capital de ayllu a otra. Más bien significa devolverle a Colcha la importancia perdida después del traslado de la parroquia y de la sede político-administrativa hacia San Cristóbal a principios del siglo XVII.



Foto 10. El juzgado de Salinas
(fuente: Pedro González)

No obstante, el traslado de una sede administrativa no satisface los deseos de los habitantes del Perisalar de tener mayor acceso a servicios e infraestructura pública y de integrarse al Estado-Nación. De hecho, exceptuada la voluntad de extender núcleos escolares durante los gobiernos reformistas nacionalistas de 1936-1939, el Estado tendrá en el Perisalar una inversión en servicios e infraestructura marginal desde la creación de la República hasta la elección de Elizardo Pérez como diputado por la provincia Nor Lípez. Hasta ese entonces, aparte de las pocas escuelas elementales instaladas, la inversión en servicios básicos se había limitado a crear dos dispensarios de salud en las capitales de Nor Lípez y Sud Lípez y a proveer de agua potable a la marka Llica[96]. Asimismo, la

[96] La ley del 18 de enero de 1911 provee recursos financieros para el sueldo de un médico y la implementación de un dispensario (botiquín) en San Cristóbal y San Pablo, respectivamente. La ley

inversión pública para la comunicación del Perisalar con el resto del país era insuficiente y se demoraba, tal y como sucedió con la instalación de escuelas elementales. El Estado tardó más de 36 años en concluir un proyecto iniciado en 1912 que quería integrar al Perisalar a la red nacional de telegrafía nacional y en 1932 inició el desarrollo de una red caminera principal[97].

Más bien, desde su perspectiva liberal, el Estado quiere facilitar y controlar el comercio de yareta, sal y animales de carga, creando impuestos y una circunscripción política administrativa para este efecto[98]. Así, para controlar el comercio de yareta, reasienta la aduana de Alota y crea un cantón en Chiguana, comunidad en la que Placido Mena acopia este combustible vegetal[99]. Luego, en un momento de escasez de combustible, trató de prohibir su exportación en 1942 para satisfacer así el consumo doméstico[100]. Sin embargo, los lipeños siguieron exportando yareta con sus recuas de llamas y borricos a través de la cordillera.

En esta coyuntura, los habitantes de la ribera del salar de Uyuni deciden poner en acción su voluntad compartida de integrarse al Estado-Nación y de contar con mayor acceso a servicios públicos mediante la multiplicación de unidades político-administrativas en su territorio. En esta nueva forma de acción colectiva de ayllus y ayllus mayores, los *notables* juegan un papel central, preparando y elevando las solicitudes de creación de nuevas provincias y secciones municipales. En 1924, los habitantes de Llica y Tahua obtienen la creación de una segunda sección municipal en Nor Lípez, la cual comprende estos dos últimos ayllus mayores[101]. Nuevamente, en 1949, comunarios de Llica y Tahua logran separarse de la provincia Nor Lípez, con la ayuda de Elizardo Pérez a quien habían elegido como su diputado dos años antes. Así nace la provincia Daniel

---

del 13 de diciembre de 1919 asigna B$ 5.000,00 para la captación y distribución de agua potable en la población de Llica.

[97] En 1912 se asigna financiamiento para la construcción de la línea Salinas-Sebaruyo-Challapata (Ley del 4 de diciembre de 1912). La ley del 26 de noviembre de 1926 otorga B$ 10.000,00 para el tendido de la línea Colcha- San Pedro-Llica-Tahua, y B$ 5.000,00 para el de la línea Esmoraca-Mojinete-Granadas-San Pablo. Un empréstito mayor de B$ 4.500.000,00, ley del 22 de abril de 1941, orientado al desarrollo masivo del telégrafo en Bolivia destina un nuevo financiamiento para concluir el tendido entre Llica-Chiarcollo (medio camino hacia Tahua) y Esmoraca-San Pablo, y la conexión San Cristóbal-San Pablo y de Llica con la mina de azufre de Abra de Napa. Finalmente, la ley de obras públicas de 1948 asigna B$ 50.000,00 a la construcción de la línea Salinas-Tahua y para ligar Salinas con comunidades capitales de cantón. La construcción de las carreteras es establecida con la ley del 30 de abril de 1932. Se construyen caminos Llica-Salinas-Sebaruyo, Uyuni-Ollagüe, Uyuni-San Vicente.

[98] La ley del 2 de enero de 1919 crea el impuesto de diez centavos sobre un quintal de sal extraído de la provincia Abaroa. La ley del 11 de junio de 1921 establece un impuesto de B$ 0,25 por cada quintal de yareta y de B$ 1,00 por cada borrico exportado de las provincias Nor Lípez, Sud Lípez y Porco.

[99] La ley del 5 de octubre de 1927 crea el cantón Chiguana y la del 3 de abril de 1928 traslada la aduana de Río Grande a esta población. Con la puesta en servicio de la línea férrea Uyuni-Antofagasta en 1889, la aduana de Alota había sido trasladada a Río Grande y Uyuni.

[100] El decreto 0023 del 29 enero de 1942 prohibe la exportación de yareta de Nor y Sud Lípez.

[101] Ley del 20 de septiembre de 1924.

Campos con Llica como subprefectura[102]. La nueva provincia se compone de dos secciones municipales. Los ayllus de Llica ocupan la primera sección y los de Tahua la segunda sección. En este proceso, los ayllus de San Pedro y de San Agustín se separan del municipio de Colcha, pasando a convertirse en la segunda sección municipal de Nor Lípez.

En el caso de Salinas de Garci Mendoza, el proceso de partición de la provincia Abaroa es lanzado en 1929 por la acción de *notables* que residen en Salinas y en las minas de Chichas (Juanez, 1992c) y permite elevar la sección municipal de Salinas al rango de provincia. Así nace la provincia Ladislao Cabrera en 1941, formada por dos nuevas secciones municipales: Salinas y Pampa Aullagas[103]. El municipio de Salinas comprende los límites de los ayllus de Salinas, Aroma, Ukumasi y Challaqota. Cuando los *notables* encuentran dificultades para llevar adelante este proyecto de división político-administrativa, son comunarios quienes solicitan el apoyo de terceras personas para plasmarlo. Convirtiéndose en capital de provincia, Salinas se beneficia con varias obras públicas, además del núcleo escolar y de la extensión del telégrafo. En particular, recibe un sistema de agua potable, un centro de salud, tendido eléctrico alimentado por motor, arborización, un estadio, etc.[104].

Esta estrategia de proliferación de provincias y municipios permite incrementar el vínculo con el Estado a través del aumento en el Perisalar de funciones político-administrativas. A la vez, multiplicando capitales de provincia, municipios y cantones, los habitantes del Perisalar incrementan la cobertura de su territorio con la red telegráfica, con la cual el Estado pretende integrar todas las sedes político-administrativas. Con ello, la población local busca mejorar su comunicación en el ámbito regional y con el interior del país.

No obstante, el aumento de provincias y municipios requiere de largas negociaciones con el Estado. Además, tomando en cuenta las regulaciones estatales para la constitución de núcleos escolares, la creación de provincias y municipios no constituye la condición necesaria para aumentar significativamente las escuelas. Este proceso pasa más bien por la creación de cantones. Esta es una de las principales razones por la que los lipeños designan a Elizardo Pérez como su representante parlamentario. La propuesta de ley elevada al parlamento por este último, los *notables* y los comunarios de Llica, Tahua y Nor Lípez para la creación de la provincia Daniel Campos, permitirá la constitución de 12 cantones en esta nueva provincia y de 16 cantones en Nor Lípez, sobre un total respectivo de 51 y de 63 comunidades[105]. En comparación, en la sección municipal de Salinas

[102] Ley del 26 de diciembre 1949.

[103] Ley del 13 de octubre de 1941.

[104] Ley del 24 de Julio de 1948.

[105] La ley del 26 de diciembre de 1949 crea los siguientes cantones en Daniel Campos: Tahua, Yonza, Ayque, Coquesa, Cacoma, Palaya, Alianza, Canquella, Chacoma, San Pablo de Napa, Tres Cruces y Kawana. En la sección municipal Colcha de Nor Lípez establece los cantones: San Juan, Santiago, Agencha, Chuvica, Julaca, Llavica, Atulcha, Cocani, Río Grande San Cristóbal. En la sección

se crean sólo 5 cantones sobre un total de 150 comunidades[106]. De este modo, la educación pública tiene un fuerte anclaje en Nor Lípez y Daniel Campos, situación que el Estado emergente de la revolución de 1952 busca extender e intensificar en todo el Perisalar.

La Revolución del 52: mercado y nueva movilidad socio-económica y espacial

La revolución de 1952 liderada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) cierra el ciclo de la era liberal. El Estado boliviano adquiere un papel protagónico a través de nuevas políticas sociales y políticas de capitalismo de Estado. En parte, estas nuevas políticas económicas buscan sustituir las importaciones, también las importaciones agrícolas. En este nuevo contexto, los habitantes de las riberas del salar de Uyuni aprovechan las nuevas oportunidades creadas por las políticas estatales e intensifican su interacción en el espacio global y el mercado, al que se insertan plenamente a fines de los años 1960, quedando el trueque marginalizado. Este proceso se caracteriza por la clara diversificación de la pluriactividad y la intensificación de la movilidad social y espacial en el ámbito comunal, sin dejar por tanto de utilizar ciertas prácticas preexistentes. Esta dinámica da lugar a la presencia de formas de vida múltiples al interior de cada comunidad, que se aprecian en mayor o menor medida en función del área específica de la ribera del salar de Uyuni que se considere.

Educación rural, magisterio e ideales modernizadores

Con la revolución de 1952 se intensifica la voluntad política de "modernizar" e integrar al campesino al Estado-Nación mediante su educación y su inserción al mercando. El nuevo Estado reformista retoma la política educativa iniciada en 1948 por Elizardo Pérez cuando éste fue Ministro de educación e incrementa el número de núcleos escolares, escuelas seccionales, aulas y maestros. Su política es ampliamente aceptada por los habitantes de la ribera del salar de Uyuni, quienes perciben a la educación como opción de mejores ingresos y movilidad social para sus hijos. De esta manera, entre 1953 y 1965 los comunarios, en el ámbito comunal o de varias comunidades, elevan al Estado reiteradas solicitudes para contar con más escuelas primarias. A cambio, proporcionan fuerza de trabajo y material local para su construcción. También entre los aymaras de Tarapacá se observa una actitud similar frente al Estado chileno (González, 2002).

municipal San Pedro define los cantones: Chiguana, Pelcoya, San Agustín, Soniquera y Cana Pajancha.

[106] La ley del 13 de octubre 1941 reconoce 5 cantones en el Municipio de Salinas: Jirira, Salinas, Ukumasi, Challaqota y Aroma.

Durante este período, el Perisalar conoce una multiplicación sin precedente de escuelas primarias agrupadas en núcleos escolares. En Llica y Tahua, en el lapso de 14 años (1948-1961) se pasa de un núcleo escolar localizado en Llica con una docena de escuelas seccionales a dos núcleos, respectivamente localizados en Llica y Tahua que en total agrupan a 32 escuelas seccionales (Villca, 2002). Asimismo, durante este período, en las 74 comunidades de los cuatro ayllus de Salinas se pasa de un núcleo localizado inicialmente en la marka Salinas con media decena de escuelas seccionales a 22 escuelas agrupadas en tres núcleos escolares (Gabriel, 1976). Además se crean núcleos escolares en torno a las escuelas anteriormente establecidas en otras markas y en las capitales de los ex-ayllus de Nor López (Colcha, San Agustín, San Cristóbal, San Juan y Santiago), a las que se añaden decenas de nuevas escuelas creadas para el efecto[107].

Los hijos de los comunarios no desaprovechan la oportunidad de acceder a la educación. Por ejemplo, Villca (2002) señala que en 1947 las escuelas del núcleo de Llica contaban cada una con un promedio de 40 alumnos. En 1963, Rodríguez y Quinteros (1963) observan que 617 alumnos estudian en 23 escuelas seccionales del núcleo de Llica[108].

Finalmente, entre 1952 y 1970, la voluntad de acceso a la educación transforma las formas de asentamiento poblacional en el paisaje de comunidades pastoriles inicialmente caracterizadas por su hábitat disperso en el conjunto de los ayllus Ukumasi, Challaqota, Aroma, el ex-ayllu San Cristóbal y al sur de los ex-ayllus San Juan y San Agustín. En localidades centrales del territorio de éstas, los habitantes deciden construir pueblos espacialmente concentrados para justificar el establecimiento de escuelas seccionales. A partir de este momento, la mayor parte del tiempo que permanecen en su comunidad los comunarios residen en estos pueblos nuevos[109].

Ante la fuerte demanda de acceso a educación primaria y secundaria escasean las escuelas con ciclo primario completo y los colegios secundarios. Por esto, a partir de los años 1965, en respuesta a la demanda de los comunarios, el número de núcleos escolares y de escuelas centrales se multiplica en la en el Perisalar. Por ejemplo, en los ayllus de Llica se crean 6 nuevos núcleos escolares (Villca, 2002). Para disponer de más núcleos, los habitantes de la sección municipal de Salinas proponen con éxito la creación de 5 nuevos cantones entre 1966 y 1992[110]. Esta medida que facilita el acceso a la educación primaria no quita toda la

[107] En el capítulo 5 mostramos el debilitamiento y la desaparición de los ayllus de Nor López acaecido desde los años 1940.

[108] Suponiendo un crecimiento lineal de la población, estimamos la población de los ayllus de Llica durante ese momento en torno a las 4.000 personas. Según los censos de población, había 3.300 habitantes en 1952 y 4.350 en 1976.

[109] Por ejemplo, el pueblo actual de la comunidad Copacabana, ex-ayllu San Juan, fue construido entre finales de 1952 y 1956. Durante este lapso se establecerán en él alrededor de 30 familias.

[110] Los nuevos cantones son: Concepción de Belén (Ley del 31 de octubre de 1966), San Martín (Ley del 27 de enero de 1967), Bengal Vinto (ley del 30 de septiembre de 1991), Villa Esperanza (ley del 4 de mayo de 1992) e Ichachula (ley del 17 de febrero de 1992).

centralidad a las markas y las capitales de los antiguos ayllus de Nor Lípez. En efecto, entre 1960 y 1980, los comunarios multiplican sus solicitudes ante el Estado obteniendo el establecimiento de colegios de educación secundaria en las markas y capitales de ayllu además de los núcleos escolares preexistentes: Salinas, Tahua, San Pedro, Colcha, San Agustín, San Cristóbal y Santiago.

El modelo educativo del MNR pretende retomar el concepto de la escuela-ayllu, añadiendo una perspectiva positivista y racionalista a su intención de transformar culturalmente al indígena promoviendo el productivismo y la inserción en el mercado. El fragmento de un texto escrito por Félix Barrientos (1992), un maestro formado en la década de los años 1960 que no aprendió a hablar el aymara, ilustra esta intención de ciertos maestros del Perisalar:

> "*La educación moderna debe ser concebida como un fenómeno de cambio que (…) contribuya al desarrollo somático, anímico, espiritual del hombre; proceso en el que es necesario cambios de conducta, costumbres, modalidades culturales y la formación de automatismos personales que (…) incentive y produzca la capacidad problematizadora, la iniciativa y la solidaridad, esta conceptualización conduce al surgimiento de una nueva sociedad y un nuevo perfil de hombre. La radiografía de nuestra sociedad muestra un cariz totalmente deteriorado (…) es un imperativo del momento reformar nuestro currículo tendente a formar un hombre nuevo boliviano, merced a una decidida tarea política. Una sociedad más justa, equitativa y solidaria es lo que soñamos todos (...) una nueva educación inspirada en la recia experiencia de la escuela ayllu de Warisata debe crear en el niño, el adolescente y el joven una mentalidad productora, procurando la eficiencia en el uso de los recursos y asegurando los máximos resultados de medios materiales, humanos y financieros con mínimo costo (…) Bolivia necesita de una escuela de trabajo, estudio y producción, sin degenerar en el productivismo alienante deformador; además de liberadora debe sustentar experiencias basadas en nuestras raíces, sin descuidar la incorporación de conocimientos positivos del conocimiento universal. Bolivia no está integrada por escoceses, rusos o chinos, sino por aymaras, quechuas, guaraníes, chipayas y mestizos, cuyas tradiciones históricas se fundan en la solidaridad, la cooperación y el apoyo mutuo*".

Sin embargo, aunque reivindique y fomente el contenido pedagógico de la "escuela-ayllu" y promueva la constitución de bandas musicales y la práctica de deportes colectivos, la nueva propuesta educativa del MNR abandona los preceptos de Elizardo Pérez orientados a promover un aprendizaje productivo desde la praxis y la curiosidad a favor de la memorización y la erudición. Así desaparecen de la enseñanza las actividades experimentales agropecuarias, mecánicas y en corte y confección[111]. A la vez, el modelo propuesto no busca

[111] La formación manual y práctica es retomada de manera marginal por algunas ONG. En la región, CARITAS ONG dependiente de la Iglesia Católica crea a mediados de los años 1970 un centro técnico que retoma la formación en corte confección y mecánica.

reforzar la acción colectiva comunal. Para el gobierno, la participación de los padres de familia en la educación de los niños ya no debe controlar el contenido de la enseñanza, ni los métodos ni el desempeño del docente. Las Juntas de Auxilio Escolar constituidas por el Estado tienen la finalidad de preservar la infraestructura y los equipos de la escuela y de obligar a los comunarios a enviar a sus hijos a la escuela.

En el fondo, la cita de más arriba de Barrientos revela el tratamiento retórico que hace el nuevo modelo educativo sobre la acción colectiva en las comunidades. Éste fomenta preservar organizaciones comunales como reservorios de valores como la solidaridad, cooperación y equidad. Como estas características son entendidas como intrínsecas en comunidades y ayllus, no es necesario a sus ojos fortalecerlas. A pesar de estas cualidades, las comunidades y ayllus no son entendidos como espacios con función y capacidad de construir proyectos que plasmen sus nuevas visiones de modernidad a través de una inserción racionalista al mercado. Por esto, el Estado y los profesores ven las comunidades y ayllus como el fermento necesario para la emergencia de nuevas prácticas organizativas a través de la constitución de sindicatos campesinos y de cooperativas de productores capaces de llevar a cabo este proyecto de modernidad. Desde este punto de vista, para los maestros la voluntad de fundar cooperativas y sindicatos es congruente con la afirmación de su pertenencia étnica y la identificación con su comunidad y ayllu y ayllu mayor, como reflejan varios de sus escritos de los años 1970.

También, la propuesta pedagógica estatal retoma ciertas preocupaciones de los liberales, en particular la difusión de símbolos estatales, de una historia oficial y el fomento de la modernidad siguiendo modelos de vida y valores urbanos y occidentales, sean estos productivos, de mercado, de consumo y de comportamiento. Los maestros rápidamente adoptan esta nueva posición, a la que se suman muchos *notables* sensibilizados por sus contactos con el mundo urbano y los diferentes servicios y agencias estatales. De esta manera, difunden modalidades urbanas de consumo, como el uso del radio transistor, la bicicleta, kerosén y parafina, cuadernos, lápices, jabones, detergentes, fideos, leche, conservas, galletas, chocolates y bebidas gaseosas. Asimismo, refuerzan la difusión de nuevos modelos arquitectónicos introducidos con el desarrollo de la educación liberal, que son percibidos como más higiénicos. Se basan en la sustitución de las pequeñas chozas de techo de paja hechas con troncos de cactus unidos por lazos de cuero de llama, que son habitualmente utilizadas por habitaciones de mayor tamaño que requieren más materiales externos (calamina u hoja de zinc para el techado, suelos de cemento, mayor número de ventanas, vigas de madera, clavos, etc.), cuyo acceso implica un mayor vínculo con el mercado. Además, fomentan la adopción de un modelo agropecuario intensivo basado en la intensificación del uso de maquinaria, herramientas e insumos químicos.

La nueva propuesta pedagógica del gobierno encuentra amplia recepción en la ribera del salar de Uyuni, lo que no sucede en el Norte de Potosí y gran parte

del Altiplano Norte donde, según Howard-Malverde y Canessa (1995), los comunarios la consideran como un medio de dominación ideológica y de alienación por los nuevos valores que transmiten. Los maestros oriundos de esta ribera se definen como portadores y difusores de los nuevos valores impulsados por el Estado. Testimonios de maestros recogidos en Llica en 1963 por Rodríguez y Quinteros (1963) ilustran la visión mesiánica presente en muchos de ellos:

> "*los maestros son* [somos] *los misioneros. Deben* [debemos] *encauzar y solucionar los problemas de la población masiva de nuestro país*; *los comunarios confían en que los maestros son los intérpretes de su situación*".

Por ello no es sorprendente que esta nueva política educativa estatal se convierta en una importante fuente de empleo de los ribereños del salar de Uyuni. En efecto, ante la necesidad de contar rápidamente con maestros y personal para el funcionamiento de las escuelas y ante la reticencia de muchos maestros urbanos a trabajar en el área rural, el Estado multiplica las escuelas normales rurales, una de las cuales es creada en Llica en 1961, y opta por formar gratuitamente a maestros rurales que hayan cumplido el ciclo primario de estudios. A diferencia de las comunidades de los ayllus del Norte Potosí y de la mayoría de las del Altiplano boliviano, muchos comunarios del Perisalar aprovechan esta oportunidad para convertirse en maestros que luego enseñan en la ribera del salar de Uyuni. Luis Chiwaru, comunario de 60 años de Puki y profesor jubilado, recuerda al respecto:

> "*por entonces* [1956] *hasta sexto curso nomás era (…) entonces se necesitaba maestros y no había por entonces bachilleres, no se conocía qué era bachiller, y entonces éramos llamados nosotros como vocación había oportunidades y así nomás entramos a la Normal primero a Caiza, a Warisata y después de Llica, llamaron a exámenes de competencia y concursamos, hemos sido aprobados y entramos de aquí varios*" (mapa 4).

José Chiwaru, 55 años, de la misma comunidad, apunta en el mismo sentido:

> "*ellos* [los maestros formados en aquella época] *no tienen una educación secundaria, porque no había, se han preparado con algunos cursillos en la Normal de Llica, algunos textos así. De esa manera, ellos han tenido esa posibilidad, digamos, de superarse, como ya tenían conocimiento sólo faltaba algunas escuelas particulares y entonces ahí van a enseñar (…) y después había la posibilidad para aquellos profesores que han trabajado tiempo de ir a la Normal*".

Entre los años 1955 y 1970, esta alternativa es esencialmente adoptada por jóvenes solteros principalmente de las comunidades de Llica y Tahua y de comunidades de otros ayllus cercanas o que cuentan con escuelas principales de núcleos escolares. Muy pocos jefes de hogar escogen esta opción, cuya elección implica tiempos de alejamiento prolongados de su hogar sin remuneración alguna y más bien demandan el apoyo de los familiares durante el tiempo de estudio en la Normal, que puede llegar hasta tres años. En 1963, los ayllus de Llica ya cuentan con 70 maestros, la gran mayoría de ellos formados en la escuela normal de Llica,

a razón de 25 alumnos por promoción (Rodríguez y Quinteros, 1963). Rodríguez y Quinteros indican que estos maestros proceden de las comunidades con más producción agrícola principalmente localizadas en el ayllu Grande (Tres Cruces, Willke, Uyuni K y Palaya) y las de Kawana y Wanake, además de algunas con producción ganadera importante, como esta última y la de Chacoma[112]. Los datos que recogimos durante el trabajo de campo en algunas comunidades de Llica, como Palaya, Uyuni K, Wanake, Chacoma, a fines de los años 1990 revelan que entre 1961 y 1975 aproximadamente uno de cada cinco jóvenes opta por el magisterio. No obstante, esta vocación contrasta con muchas comunidades de Salinas, donde los datos son más dispares. Por ejemplo, en Puki, donde se establece un núcleo escolar, 12 de los 33 jóvenes optan por esta alternativa, mientras que en Ancoyo y Chilalo, que no cuentan con núcleo y están alejadas de uno de éstos, sólo 1 de 12 y 1 de 15 jóvenes, respectivamente, optan por el magisterio[113].

El magisterio se convierte también en una modalidad de diferenciación económica, incrementando la importancia de los *notables* en el Perisalar sin implicar el abandono de la producción agropecuaria en los casos en que se obtiene una fuente de trabajo cerca de la comunidad de origen. Hasta fines de los años 1960, los nuevos maestros permanecen en el Perisalar para continuar la producción agropecuaria en sus comunidades de origen bajo un patrón migratorio de *doble residencia*, donde invierten los ingresos adicionales obtenidos por su trabajo como educadores. Éstos son a menudo utilizados para dedicarse al comercio abriendo tiendas, tanto en la *marka* como en las comunidades en las que residen, y en la adquisición de camiones utilizados en el negocio de productos agrícolas, particularmente papa, chuño, carne y lana de oveja y alfalfa, y luego venderlos en Uyuni y, a partir de los años 1970, en Challapata. Los maestros no se dedican a la comercialización de quinua por la gran distancia que separa al Perisalar de La Paz y por los malos caminos que alargan los viajes, haciendo incompatible esta actividad con el magisterio.

No obstante, a partir de los años 1970 el número de maestros formados en la escuela normal es mayor al de los puestos vacantes en los centros educativos del Altiplano Sur. Seguros de contar con un ingreso monetario estable y relativamente elevado con relación al nivel de ingresos de la mayoría de los comunarios dedicados a la producción agropecuaria, las nuevas generaciones de maestros rurales optan por migrar al interior del país, dejando así de cultivar sus tierras, de criar sus animales y de desarrollar actividades comerciales en el Perisalar por su reducida disponibilidad de tiempo para retornar a su comunidad de origen. Adoptando este nuevo tipo de trayectoria migratoria, estos maestros adquieren la condición social de *residentes;* éstos se caracterizan por tener residencia principal fuera de su comunidad de origen, en una localidad rural o urbana, en la que

[112] Localizada en el ayllu Urnillo.

[113] La comunidad de Chilalo pertenece al ayllu Watari.

generan primordialmente sus ingresos[114]. Para los *residentes*, la producción agropecuaria en la comunidad de origen es a menudo secundaria o marginal para su ingreso y su reproducción familiar. Por ello, algunos dejan de cultivar una parte o la totalidad de sus tierras y la gran mayoría abandona la crianza de animales en su comunidad de origen.



Foto 11. Maestros y padres de familia, escuela de San Agustín, Baldivieso
(fuente: Amado Bautista)

La nueva generación de maestros formados se diferencia socialmente de los demás comunarios según un patrón similar a la de los primeros *notables*. Muchos de ellos se relacionan con partidos políticos y asumen funciones públicas en las capitales de provincia y en las secciones municipales que les confieren la condición de *notables*. Al residir en las *markas* del Perisalar, trabajan en los núcleos escolares, los colegios y la Normal de Llica y asumen cargos públicos, el liderazgo en los sindicatos de maestros y de campesinos creados después de la revolución del 52 y la dirección en la antena local del MNR. Los maestros también marcan esta diferencia al considerarse como los mediadores de la inserción de los comunarios al Estado a través de la difusión de símbolos patrios y la historia oficial, una percepción similar a la que Howard-Malverde y Canessa (1995) observan en los

[114] La categoría migratoria de *residentes* es también por Spedding y Llanos (1999: 33) en su estudio realizado en las comunidades de los Valles Interandinos y en los Yungas de La Paz.

maestros rurales del Altiplano y del Norte de Potosí. Sobre todo, a partir de finales de la segunda mitad de los años 1950 muchos maestros y comunarios que acceden a la educación empiezan a asumir cargos político-administrativos. Compitiendo por este acceso con los *notables*, ponen así en acción sus representaciones de mediación hacia el Estado y sus visiones de modernidad.

Minifundio, cambio de consumo y bajos términos de intercambio

A lo largo del siglo XX va creciendo la población y la presión sobre la tierra dentro de cada comunidad pese al aumento de la extensión de la superficie total cultivada, favoreciendo la creación de nuevas comunidades. En efecto, la población total se multiplica y expande la superficie cultivada en ladera, proceso al que contribuye el incremento de las temperaturas y la disminución del riesgo de helada[115]. No obstante, al no existir suficiente área cultivable en el sector de ladera en el que se encuentran las parcelas comunales, en muchas comunidades grupos de familias habilitan un nuevo sector de cultivo en ladera para así bajar la presión demográfica y frenar la tendencia al minifundio.

De esta manera se crean nuevas comunidades, proceso por el cual el grupo de familias que se separa de la comunidad de origen se apropia de una parte de los campos de pastoreo y del territorio comunal cercano al nuevo sector puesto en cultivo. En 1961, Rodríguez y Quinteros (1963) ya observan este proceso, indicando que una parte importante de las 39 comunidades existentes en los ayllus de Llica son de creación reciente y han seguido esta modalidad. De hecho, esta dinámica de expansión agrícola sigue aún vigente. Pude observarla el año 2000 cuando la comunidad Saitoco del ayllu Tunupa se fraccionó, dando lugar a la creación de una nueva comunidad. En Llica, Tahua y Salinas, cada familia nuclear cultiva en general entre 0,7 y 1,5 ha por año, mientras que en Colcha y Santiago lo hacen entre 0,5 y 1,0 ha[116]. Esta tendencia también se observa en 1975 en Sabaya al oeste del salar de Coipasa (Rivière, 1982).

Asimismo, a partir de mediados de la década de los años 1940, la disminución de riesgos de helada favorece la extensión de la producción de papa y quinua a secano hacia las laderas de los volcanes de los ayllus San Pedro, San Juan y San Agustín. Muchas personas todavía recuerdan este proceso, como por ejemplo Marco Condori, quien me contaba el inicio de esta dinámica:

---

[115] Analizando mediciones de temperatura en la mina de Chuquicamata y recogiendo testimonios de los habitantes de la puna de Atacama y del sur del Altiplano Sur, Rudolph (1951) señala que entre 1926-27 y 1946-49 la temperatura diurna mínima y la temperatura diurna promedio aumentaron considerablemente en estas regiones.

[116] Rodríguez y Quinteros (1963) señalan el doble de superficie doméstica anual. No obstante, obvian que como máximo sólo la mitad de esta superficie era puesta en cultivo debido al sistema de rotación de parcelas existente en los ayllus de Llica y gran parte de la ribera del salar de Uyuni.

> "*más antes la gente muy poco sembraba (…) pero posteriormente, estoy hablando de los años 1955 más o menos, mi hermano ha tenido la idea de subir al cerro San Agustín y Escapa para sembrar papa (...) más antes, él ya había hecho pruebas con quinua*".

No obstante, las superficies puestas en cultivo eran pequeñas. Pese a su incremento a fines de los años 1960, variaban por lo general de ¼ a ¾ ha, poniendo a disposición una producción muy limitada de papa y quinua, que las familias destinaban esencialmente al autoconsumo y a la disminución de la dependencia externa[117]. No obstante, este proceso de expansión no era ajeno a las transacciones monetarias por la tierra presentes desde su inicio, como hace notar Marcos Condori en su relato:

> *"Y no sólo él* [mi hermano] *subió a los cerros a sembrar. Me acuerdo una parcela grande que ha hecho don Crisencio Churata, después se los vendió a don Carlos Berna (…) ha debido ser por los años 1948 (…), entonces mucha gente ha empezado a sembrar papa y quinua"*.

Como la producción agrícola es insuficiente para los comunarios y, a la vez, sus patrones de consumo alimentario se modifican, a partir de los años 1950 las comunidades del Perisalar intensifican su lazo con el mercado ampliando el espectro de productos comercializados. Las de Tahua, Salinas, Colcha y Santiago experimentan un consumo de alimentos nuevos, en particular de arroz, harina de trigo, trigo, pan, azúcar y fideos, reduciendo el autoconsumo de papa y chuño, cuyo expendio a intermediarios se incrementa. Estos últimos son en parte comerciantes de Uyuni y *notables* principalmente procedentes de Salinas. Entre éstos hay también unos pocos comunarios que pudieron capitalizarse durante su migración a Chile o que poseen grandes rebaños[118].

Además, se desarrollan nuevos y más importantes mercados para la llama y la quinua. La carne, grasa y fibra de llama producidas en las comunidades de Llica, San Pedro y San Juan son expendidas a intermediarios en comunidades situadas del otro de la frontera chilena o en las estaciones del ferrocarril Uyuni-Calama. Los comunarios de Llica cultivan esencialmente quinua, que expenden, al igual que los tahueños y salineños, a *notables* de Salinas (Rodríguez y Quinteros, 1963). Estos la revenden en La Paz a intermediarios peruanos, quienes luego la internan al Perú[119]. Asimismo, a fines de los años 1960 los comunarios de Llica, Tahua, Salinas y San Pedro expenden sus burros en comunidades fronterizas

[117] Por ejemplo, Bernabé Colque de Calcha, ex-ayllu Santiago, señala que durante su niñez (principios de la década de los años 1960) cosechaban de 6 a 10 quintales de quinua en las parcelas de ladera, producción equivalente a la en superficies que varían de 1/3ha a 2/3ha, respectivamente.

[118] Por ejemplo, en Llica hasta la fecha las comunidades con más ganado son las de Chacoma y Wanake. Aquí, en 1963 cada familia nuclear contaba con un promedio de 200 llamas y 200 ovejas (Rodríguez y Quinteros, 1963).

[119] Una nota interna de la Embajada de los Estados Unidos de América en el Perú, elaborada en 1944 por Hugo Alberts, consejero en agricultura, da cuenta de la gran demanda en Lima de la quinua real blanca, tipo de grano que procede del Altiplano Sur.

chilenas, que finalmente son utilizados en la producción de embutidos y conservas.

A mediados de los años 1960 surge un mercado de mayor remuneración para la lana de llama, que tiene bajo precio en el mercado boliviano y chileno. A éste se insertan los arrieros de San Cristóbal, San Agustín y San Juan, quienes han acrecentado su gusto por el consumo de pan durante su movilidad hacia Chile y las minas de azufre. Para esto recorren con sus caravanas de burros distancias que pueden llegar a 200 km para trasladarse desde sus comunidades hasta la frontera argentina. Aquí intercambian con rescatadores de empresas hilanderas inglesas la lana de llama por harina de trigo siguiendo términos mercantiles. Marco Condori aún rememora esta práctica:

> "*hasta ochenta, ¿no?, hasta cuando se produjo la guerra de las Malvinas, hasta ahí funcionaba ese mercado de la lana, y nos convenía porque por cada tres medios hasta cuatro kilos de lana recibíamos un quintal de harina blanca, yo mismo he viajado varias veces*".

Al estallar la guerra de las Malvinas en 1982, las empresas inglesas dejan de comprar lana de llama y cesa esta modalidad de intercambio.

Si bien los términos de intercambio en la frontera argentina satisfacen a los llameros que intercambian lana para recibir harina, la relación de intercambio es muy desfavorable a los habitantes de la ribera del salar de Uyuni. Los precios recibidos por sus productos son bajos, particularmente si residen en zonas de mayor dificultad de acceso como Llica, San Cristóbal, San Pedro, San Agustín y las del sur de San Juan.

Los datos proporcionados por Rodríguez y Quinteros (1963) y datos de la memoria oral recogidos nos permiten comparar los precios otorgados a principios de los años 1960 en estas últimas comunidades, por un lado, y los pagados en Salinas, Tahua, Colcha y Santiago, por otro. Observamos que los intermediarios compran el quintal de quinua en 60 pesos bolivianos ($b) en las primeras y en 70 $b en las segundas. La papa tiene también menor precio en las primeras a razón de 40 $b/qq, mientras que las segundas reciben 50 $b/qq y alrededor de 100 $b por quintal de chuño. Asimismo, una libra de fibra de oveja se paga cerca de 4,5 $b en las primeras comunidades, mientras que en las segundas la remuneración es de unos de 4 $b. Lo mismo pasa con la carne de este animal, cuya libra se adquiere en 1,5 $b en las primeras comunidades y en 2,5 $b en las segundas. Además, vemos que los productos de la llama son mejor pagados en las comunidades chilenas fronterizas que en las comunidades del Perisalar. En las primeras, una libra de la lana de llama es comprada en 5 $b y la de carne cinco veces menos, mientras que en las comunidades de la ribera del salar una libra de vellón se paga 3 a 4 $b y su carne casi no tiene demanda. Los bajos precios al productor y la demanda de productos externos favorecen los bajos términos de intercambio. Por ejemplo, los comunarios de Llica tienen que dar dos carneros adultos o dos quintales de

quinua para tener un quintal de azúcar o de harina[120]. Es necesario vender 5 llamas adultas, doce quintales de papa u once ovejas para obtener 2 quintales de azúcar.

Los términos de intercambio desfavorables también se manifiestan en la creciente adquisición y consumo de nuevos productos difundidos por la escuela y adquiridos en los lugares de migración, en particular Chile y las minas, sobre todo el fideo, detergentes, jabones, cuadernos, bicicletas, radio-transistores, calaminas, vigas y marcos de madera y alcohol industrial de caña de azúcar, cuyo consumo poco a poco reemplaza al del singani, el vino y la chicha[121]. Asimismo, los comunarios multiplican su consumo de ropa externa, dejando de elaborar su propia vestimenta con fibra de llama y oveja[122]. Estos artículos son comprados vendiendo primero la producción local. Para contar con 5 libras de fideos hay que dar una libra de lana de llama o 5 libras de su carne. Para obtener el dinero necesario para comprar un litro de alcohol de caña se debe expender dos libras de lana de llama o doce libras de su carne. Obtener una bolsa de detergente equivale a la venta de una libra y media de lana de llama. El valor de mercado de un jabón corresponde al expendio de 2 libras y medias de esta lana. Es necesario vender una libra de lana de llama para poder comprar un cuaderno. Inclusive, unos cuantos compran algunas cantidades de leche en polvo por el valor comercial de 12 libras de fibra de llama equivalentes a la producción anual de 6 animales[123].

Ante esta situación desfavorable de los años 1950-1960, los comunarios de Salinas y Tahua, cuya producción agropecuaria se compone mayormente de papa, chuño, carne y lana de oveja, a desmedro de la quinua, tratan de desarrollar alternativas comerciales propias que evitan al intermediario expendiendo directamente en Uyuni, las minas de Chichas y en ciertos casos en Villazón, ciudad fronteriza con la Argentina. Rememorando ese tiempo, Felipe Villca, comunario de Puki de 53 años, recuerda:

> "*la quinua no tenía precio, sembrábamos poco y tampoco hacíamos grano* [cebada] *y sólo teníamos producción de papa*".

Algo que José Chiwaru de la misma comunidad ratifica:

---

[120] Siguiendo los valores monetarios proporcionados por Rodríguez y Quinteros (1963), vemos que si los comunarios optaban por adquirir un quintal de harina de trigo con dinero procedente de la venta de sus productos, requerían expender a los intermediarios 4 quintales de quinua y 5 ovejas adultas. Rodríguez y Quinteros (1963) dicen que en las comunidades productoras de Llica los intermediarios venden el quintal de harina en 150 $b, el de fideos en 150 $b y el de azúcar en 240 $b. Además, añaden que en las comunidades una llama se vende en 100 pesos bolivianos $b y una oveja adulta en 45 $b.

[121] Este alcohol, también denominado "Caimán" o "Guabirá", en referencia a la preeminencia de estas dos marcas en el mercado, empieza a producirse en Santa Cruz de la Sierra en la segunda mitad de los años 1950 a raíz del fomento estatal para la extensión del frente pionero agrícola en los alrededores de esta región y el desarrollo del complejo agroindustrial azucarero.

[122] A principios de los años 1960, Rodríguez y Quinteros (1963) observan que en los ayllus de Llica sólo los ancianos visten ropa confeccionada localmente.

[123] El vellón producido por una llama adulta anualmente esquilada pesa dos libras inglesas (936 g).

> *"el 72 (…) esa vez todavía nosotros llevábamos a Uyuni nuestro producto, ¿no?, papa, carne* [de llama y de oveja] *y chuño, ése era nuestro comercio porque la quinua no tenía casi demanda. No había movilidades, uno que otro movilidad había este "trasbordo", esos camioncitos parado aquí (…) el trasbordo semanas se pierde hasta llegar a Uyuni. Martirio era el camino, se inundaba la pampa, martirio siempre era"* [124].

El mal estado de los caminos restringía considerablemente la presencia de medios de transporte que pudieran representar una alternativa a la comercialización a través de intermediarios. Algunos comunarios de Tahua y de Salinas llevan sus productos en bicicletas cruzando el salar de Uyuni, pero en líneas generales los intermediarios tenían el mayor dominio de la comercialización hacia las minas. En el caso de Colcha y Santiago, la situación es diferente puesto que la presencia de la línea férrea permitía a los comunarios llevar su producción hasta las minas, sin por lo tanto mejorar de manera substancial las relaciones de intercambio.

Residentes en centros mineros

En la coyuntura de bajos términos de intercambio, nuevos patrones de consumo y de minifundio creciente, la mayoría de los ribereños del salar que no acceden al magisterio buscan otras alternativas para incrementar sus ingresos y mejorar sus condiciones de vida. Las nuevas políticas estatales ofrecen oportunidades que los comunarios aprovechan a través de nuevas trayectorias migratorias para desarrollar actividades económicas y en muchos casos lograr movilidad social.

La nacionalización de las principales minas de Bolivia en octubre de 1952 transfiere su administración a una empresa estatal creada para este efecto: la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). Si bien la mina de Pulacayo se cierra en 1955, dieciséis minas de la cordillera de Chichas pasan a propiedad pública y son agrupadas en la unidad administrativa denominada "Consejo Central Sur", al igual que las principales minas e ingenios del país, en particular el complejo Uncía-Llallagua-Catavi-SigloXX en el Norte de Potosí (mapa 4)[125]. La actividad y el empleo en las minas se incrementan por la aplicación de COMIBOL de una nueva política de fomento de la minería y de una nueva legislación nacional del trabajo instaurada por este gobierno que limita la utilización de la fuerza laboral individual. Esta nueva legislación crea relaciones asalariadas con jornadas de trabajo de 8 horas, derecho a vacaciones y baja médica. Además, la COMIBOL subvenciona la venta de ciertos alimentos básicos a sus trabajadores, que ofrece a precio congelado hasta fines de 1985, año en que se privatizan las minas estatales.

[124] El término "trasbordo" se refiere a pequeños camiones y camionetas.

[125] Incluía los centros mineros de Ánimas, Telamayu, Tatasí, Siete Suyos, Chorolque, Santa Ana, Portugalete, Chocaya, Vetillas, Quechisla, San Vicente, Sala Sala, San Jerónimo, Tasla, Oploca y Buen Retiro (mapa 4).

Esta regulación aumenta también el sueldo y provee derecho a seguro médico, de accidente y de vejez. Asimismo, la educación pública se extiende en los centros de la COMIBOL con la creación de escuelas primarias y colegios secundarios.

Paralelamente, algunas empresas mineras privadas de mediano tamaño se desarrollan en la cordillera de Chichas y en Potosí con créditos estatales, en particular la Empresa Minera Unificada (EMUSA). Los habitantes de la ribera del salar de Uyuni también migran hacia estas minas que aplican la nueva legislación laboral, las cuales perciben como una etapa transitoria para luego poder trabajar en las minas públicas. Además, el desarrollo de la minería atrae a población quechua hablante de otras regiones del país, lo que permite intercambios con otras poblaciones.

Durante la década de los años 1960 y 1970, esta nueva política estatal genera un fuerte flujo de habitantes de la ribera del salar principalmente hacia los centros mineros, prioritariamente hacia los de la COMIBOL. En su fase inicial, la migración es mayormente de tipo no-definido, atrayendo a jefes de familia que buscan lograr los ingresos necesarios para satisfacer sus necesidades domésticas y sobre todo permitir la educación primaria de sus hijos. Por otro lado, muchos jóvenes solteros del Perisalar migran buscando capitalizarse como paso inicial para luego fundar un hogar en mejores condiciones al volver a residir en su comunidad una vez que heredan la tierra de sus padres. Siendo joven, José Chiwaru optó por trabajar como asalariado en una mina privada. Su testimonio refleja el nuevo interés por recursos monetarios de los comunarios del Perisalar:

> "*cuando uno es joven quiere tener un poquito de capital, así, ¿no? Entonces ese es el motivo que salimos ¿no?, de trabajar, de mejorar y no había caso aquí, nada, el ganadito* [crianza de llamas y de ovejas], *la papa no había caso mucha entrada* [ingreso], *y eso fue, y como funcionaba esos centros mineros, entonces ahí fuimos a trabajar. Ésa fue la necesidad y si acaso hubiera un buen precio en nuestro grano* [quinua], *entonces no había otra necesidad naturalmente* [de dejar de residir en la comunidad]. *Entonces ésa fue la causa*".

El drenaje de población hacia las minas estatales y en menor parte minas privadas afecta sobre todo a las comunidades del ex-ayllu San Cristóbal y de los ayllus Salinas y Tahua. Por ejemplo, 5 de los 15 jóvenes solteros y jefes de familias recientemente conformadas en Ancoyo, ayllu Tunupa de los de Salinas, habían emigrado a trabajar a las minas, mientras que en Puki, ayllu Yaretani de los de Salinas, la relación era de 12 de los 36 jóvenes y jefes de hogares recientes.

Las minas constituyen un lugar de encuentro que rápidamente provoca cambios en las formas de vida de los migrantes. Un número elevado de jefes de familia son alcanzados en las minas por familiares sin que estos hogares abandonen sus tierras, dando así lugar a un patrón de migración con *doble residencia*. Muchos de los jóvenes que aún no han fundado un hogar y por ende aún no han heredado tierra en su comunidad de origen, forman hogares con

personas oriundas de otras regiones de los Andes abandonando la idea de retornar a su comunidad. El testimonio de Felipe Villca de la comunidad de Puki, quien trabajó brevemente en minas de EMUSA y luego en la mina de Ánimas de la COMIBOL de 1969 a 1986, nos permite ilustrar el interés de los comunarios migrantes por trabajar y residir en las minas dejando su condición campesina:

> "*yo me he ido de la comunidad muy joven por razones económicas, no teníamos suficiente tierra en mi familia (…) por mis 16 años ya me salí para ir al cuartel donde prácticamente he ido a Tupiza. De ahí no me recibieron porque era chango, tenía que trabajar en la mina privada de Chircobija, de ahí* [después] *me he venido al cuartel (…) una vez cumplido el servicio militar he vuelto de nuevo a Chircobija*[126]*. Años después nomás he ingresado al COMIBOL, pero muchos de nosotros no han podido siempre y han tenido que permanecer en la mina privada. Había diferencias de sueldo, porque la* [mina] *privada es siempre un poquito menos y la del estatal había más beneficios que la privada. Teníamos vacaciones anuales por 15 días, según la antigüedad; una vez cumplido de 10 años era 30 días (…) pulpería barata había pues (…) con cuatro artículos a precio congelado, azúcar, carne* [de res]*, arroz y harina de trigo para el pan. Además, había fideos de Argentina, hortalizas de Cochabamba (…), teníamos seguro* [salud y jubilación]*, (…) había educación, buen colegio para los chicos (…), el único colegio era pues en Telamayu, entonces pues iban pues góndolas, micros con los estudiantes iban, en la mañana bajaban y a las 2 de la tarde regresaban también todavía (…) y también hemos creado todos los mineros la universidad Siglo XX que pertenece a los mineros*[127]*. Por entonces también mis hermanos han venido también a estudiar allá, mi hermano que estaba en el campo (…), un año ha estado consecutivo junto conmigo pues en colegio en Telamayu (…). Todo disponía la empresa pues, por entonces la empresa estaba en auge (…) traían músicos de Argentina, de Uruguay, inclusivo a los Iracundos han traído (…), todo era Santa Lucía (…), en el Consejo Central Sur había 25.000 trabajadores (…), entonces yo de qué preocuparme de venir aquí* [a la comunidad]*, venía a ayudar a mi papá y nada más*"[128].

Amazonía, puertos, ciudades y fincas australes

La revolución del 52 permite a los comunarios de la ribera del salar de Uyuni generar nuevas prácticas de vida sin que exista relación en la adopción y la ubicación regional de la comunidad de origen de los comunarios. Desde la década

[126] Chircobija fue una mina perteneciente a la empresa EMUSA.

[127] La universidad Siglo XX fue creada para los hijos de mineros, con sede en Llallagua, Norte Potosí.

[128] La COMIBOL llegó a tener 75.000 empleados en todo el país.

de los años 1950 y 1970, el Estado, a través del Instituto Nacional de Colonización, inicia una política de colonización del pie de monte amazónico, particularmente hacia el Alto Beni, en particular Caranavi y Palos Blancos (pie de monte de los Yungas de La Paz), y la región aledaña a Santa Cruz de la Sierra (Yapacaní y San Julián) y de manera más marginal hacia el Chapare (Chimoré, Villa Tunari, etc.) al norte del departamento de Cochabamba (mapa 4). Esta política se traduce en la construcción de carreteras principales hacia estas regiones y en la implementación de programas estatales de apoyo a asentamientos en frentes pioneros, principalmente concentrados en las dos primeras regiones[129]. Éstos proveen infraestructura y servicios básicos (educación y construcción de escuelas, agua potable, luz eléctrica) y apoyo a la producción agropecuaria de cultivos comerciales (café, caña de azúcar y luego cacao) mediante créditos y asistencia técnica, conforme a paquetes tecnológicos inspirados de la revolución verde (herramientas e insumos de origen industrial).

Dada su lejanía del pie de monte amazónico en el que también existe colonización espontánea desde zonas andinas colindantes, muchos comunarios de toda la ribera del salar de Uyuni que no se dedican al magisterio ni migran a las minas estatales o privadas, participan de estos programas estatales de colonización, asentándose en estos frentes pioneros, donde obtienen lotes de 10 a 30 ha[130]. Por ejemplo, a principios de los años 1960, 10 familias de las 100 existentes en la comunidad de Chacoma, Llica, y 4 de las 23 familias de Ancoyo se establecen en los Yungas. Para no romper su pertenencia, ni sus lazos sociales existentes, todos estos migrantes que tienen tierras en sus comunidades de origen no dejan de cultivarlas, adoptando un patrón de migración con *doble residencia* o residiendo en el pie de monte y dándolas en usufructo a los familiares que permanecen en su comunidad de origen. Además, para ellos esta opción representa una práctica que permite reducir riesgos como falta de ingresos e inseguridad alimentaria. En efecto, esta elección les permite contar con productos alimentarios complementarios, parte de los cuales compraban inicialmente a intermediarios, como es el caso del arroz.

No obstante, a mediados de los años 1970 la gran mayoría de los ribereños del salar de Uyuni establecidos en el Chapare retorna a sus comunidades de

[129] En 1954 se termina de construir la carretera asfaltada entre Cochabamba y Santa Cruz, en 1969 se mejora el camino de acceso al Alto Beni y en 1971 se concluye la vía asfaltada entre Cochabamba y el Chapare.

[130] Asimismo, los comunarios de tierras altas cercanas al pie de monte se asientan espontáneamente en éste, proceso que se manifiesta esencialmente entre las tierras altas de la cordillera de Misicuni-Tiraque (Cordillera del Tunari) y el Chapare, representando al 84% la población de esta ultima región en 1975 (Galleguillos, 1975). Este proceso se da también entre la zona alta de los Yungas de La Paz y el Alto Beni, aunque de manera más moderada que la colonización planificada. Las colonias espontáneas tienen un apoyo estatal que se limita a la provisión de educación y en ciertos casos de salud (Weil, 1983).

origen y toma nuevos rumbos migratorios[131]. Las condiciones ambientales (mayor temperatura, humedad y precipitaciones, suelos pobres y frágiles, etc.) dificultan la adaptación física de los colonos, limitan la sostenibilidad de sus sistemas de cultivo con tumba, roza y quema y la adaptación fisiológica de cultivos de renta como el café. Además, la comercialización de productos desde las colonias o asentamientos es restringida varios meses al año, en particular en periodos de lluvia (Weil, 1983). El testimonio de Melquíades Colque, un comunario de 50 años de Villa Candelaria, una comunidad vecina de Colcha, nos permite evaluar la dificultad de vida por entonces en el Chapare:

> "*De joven me he ido al Chapare con otros jóvenes y familiares de mi comunidad antes de entrar al cuartel (...). Estaba en una colonia entrando un día a pie de Chimoré. No había camino transitable todo el año, había que cruzar ríos hondos, en época de lluvias imposible pasar, había que esperar, pues, no había puentes, ni siquiera cómo sacar la producción, cargando teníamos que sacar, a veces teníamos que dejarle podrir las frutas, el arroz. El café tampoco daba. Además, el arroz no sabía valer, la yuca tampoco (…) No teníamos luz, ni agua potable, los bichos nos picaban, las víboras sabían morder, entonces para qué estar ahí, ¿no?… Mejor volverse aquí, me he vuelto nomás (…) casi todos se han vuelto de aquí de Colcha (…) después me he ido a trabajar a Chile, ahí se sabía ganar mejor, más vida era*".

La opción de migrar a los trópicos es en parte seguida por los que se instalan a través de programas de colonización en el Alto Beni y alrededor de Santa Cruz, donde existen mejores condiciones de vida y económicas para los migrantes. En efecto, además de producir para su autoconsumo (yuca, arroz, maíz, tubérculos tropicales, frutales, cerdos, etc.), las familias migrantes en estas dos últimas regiones logran capitalizar mediante su articulación con empresarios privados, a quienes venden excedentes de arroz y cerdos y la producción de cultivos comerciales apoyada por el Estado. Además, en el caso de Santa Cruz logran trabajar temporalmente en fincas con agricultura de renta y en industrias agroindustriales, en las que descubren el manejo de maquinaria agrícola[132].

Además, la revolución del 52 genera condiciones propicias que permiten ampliar las trayectorias migratorias de los comunarios hacia nuevos destinos. Alfabetizados en español y con un mínimo de instrucción escolar primaria, muchos jóvenes solteros se asientan inicialmente de manera *no-definida* en ciudades bolivianas (Oruro, Potosí y Cochabamba) para vender su fuerza de trabajo, y en algunos casos para continuar sus estudios secundarios y

[131] La demanda de hoja de coca del Chapare para el narcotráfico y el precio de ésta al productor se multiplicaron a mediados de los años 1970, al momento del retorno de la mayoría de migrantes, reteniendo escasos lipeños y salineños en esa región.

[132] Para el caso de Santa Cruz, ver el estudio de Gill (1987), que muestra cómo los colonos llegados de la región andina de Bolivia logran vender sus productos y, de manera temporal, su fuerza laboral al complejo capitalista agrícola-agroindustrial (productor de algodón, carne de res, girasol y soya, y propietario de los ingenios azucareros, hilanderas, industrias de aceite, etc.).

universitarios. Algunos de ellos llegan a crear pequeños negocios (talleres mecánicos, tiendas de abarrotes, negocios diversos y hasta empresas de transporte) que les permiten establecerse luego en las ciudades[133]. Además, contando con la ciudadanía boliviana y el derecho de acceder a una cédula de identidad y un pasaporte, muchos jóvenes del Perisalar alfabetizados en español se desplazan de manera *no-definida* hacia nuevos espacios sociales: la Argentina y ciudades chilenas[134]. En Argentina trabajan como jornaleros en las fincas productoras de caña de azúcar, tabaco y cítricos de Jujuy, Salta y Tucumán o en fincas y empresas productoras de frutas y hortalizas, localizadas en Salta, Tucumán, Córdoba y Mendoza (mapa 4). En Ancoyo, 6 de los 15 jóvenes y recién casados migraron hacia Mendoza en la segunda mitad de los años 1960. El año 2000 encontré a Vicente Paco, un comunario de 58 años de edad, que me contó sus 5 años pasados en Mendoza de la siguiente manera:

> "*por entonces la quinua no tenía su precio (…) después del colegio básico hemos un poco estado por aquí ayudando y después del cuartel ya nos hemos ido a la Argentina. Habíamos 6 en Mendoza, 2 siguen en Argentina, siguen dos familias (…) y después nosotros hemos regresado*".

Los migrantes que se dirigen hacia las ciudades chilenas se asientan en Calama, ciudad ligada a la actividad de la mina de Chuquicamata, y en las ciudades portuarias chilenas (Arica, Iquique y Antofagasta) (mapa 4). Desde fines de los años 1930, estas últimas se encuentran en pleno crecimiento demográfico y económico tras el fomento estatal que declara a las dos primeras zona libre en 1950 y en 1975 (Tudela, 2002). La movilidad también se agudizaba en coyunturas climáticas desfavorables para la producción agropecuaria, obligando a jefes de hogar a desplazarse. A principios de los años 1970, tres jóvenes de Ancoyo migran a las ciudades chilenas de manera *no-definida*. Esta práctica migratoria es también adoptada por la gran mayoría de los jefes de hogar en momentos de malas condiciones climáticas para la agricultura y la ganadería. Juan Paco, 65 años, uno de ellos, aún se acuerda de esta experiencia:

> "*estaba el 1970, ha llegado mal tiempo, había completamente sequía. No había producción de quinua, no había agua, no había pasto. Incluso casi hemos liquidado nuestros ganados (…) en esos años incluso yo me he ido a la República de Chile. Estaba en Arica, en Iquique, en fin, 3 años estaba ausente yo también, por mantener a mis hijos. Yo desde allá yo mantenía a mis hijos, mandaba semanalmente algunos recursos para mi familia aquí*".

[133] Por ejemplo, una familia de Puki emigrada a fines de los años 1960 crea en los años 1970 la empresa de autobuses Urus, una de las principales líneas de buses interdepartamentales del occidente de Bolivia.

[134] Hasta la revolución de 1952, la población indígena boliviana no tenía acceso a la ciudadanía boliviana, ni derecho de voto. Solamente los hombres alfabetizados en español, esencialmente mestizos y criollos, podían sufragar.

Preservando lazos en Tarapacá y Atacama

A mediados de los años 1950, el cierre de la mina de Pulacayo y el cambio de combustible en las minas de azufre chilenas reducen la demanda de yareta obligando a los arrieros de las comunidades de San Agustín, San Juan y San Pedro a abandonar sus actividades extractivas. En esta situación, no optan por trabajar en las minas de la COMIBOL pese a las buenas condiciones laborales. Tampoco buscan hacerlo los comunarios de Llica. Este rechazo no se debe a alguna injerencia externa, como sucede en el caso de los Jukumani, grupo étnico del Norte de Potosí estudiado por Godoy (1985). En esta última región, los gobiernos militares de facto en el poder entre 1970 y 1982 fomentaron, a través del Ejército, la afirmación de la identidad étnica de los ayllus Jukumani con el fin de generar una oposición y control sobre los sindicatos mineros del complejo minero de Llallagua-Catavi-Siglo XX.

En vez de trabajar en la COMIBOL, los comunarios de estos ayllus preservan sus formas de vida preexistentes. Por un lado, muchos de ellos continúan migrando estacional y temporalmente para trabajar en las minas de azufre de la Cordillera Occidental, práctica que alterna con la producción agropecuaria en sus comunidades de origen. Esta elección se ve reforzada en los ayllus de Llica, donde maestros fomentan la creación a mediados de los años 1960 de la cooperativa minera Unión Progreso a partir de la fusión de las pequeñas cooperativas de Sijsihua y Sillajuay (Chacoma) y la ocupación y expropiación de las minas privadas de Abra de Napa. La migración para trabajar estacional y temporalmente en estas minas cesa solamente a partir de 1970 a raíz de la apertura del mercado chileno al azufre importado, que ocasiona el cierre de éstas. Sólo los comunarios de Llica afiliados a la cooperativa Unión Progreso seguirán explotando el azufre por la menor remuneración del trabajo y la ausencia de libre importación del azufre en Bolivia.

Por otro lado, la mayoría de los comunarios de Llica, San Pedro y en parte San Juan preservan su movilidad y migración no-definida hacia los valles de Tarapacá y Atacama. En 1963, Rodríguez y Quinteros (1963) reportan que todos los jefes de hogar y jóvenes de Llica habían migrado de manera temporal y por un tiempo prolongado, que entendemos como no-definido, por lo menos una vez en su vida a trabajar a Chile, en particular al valle de Pica, y que esta opción era aún la mayor fuente de ingreso no agropecuario y la alternativa migratoria más usada. Vemos pues que pese al mayor control fronterizo chileno desde 1945 ante el temor gubernamental de una invasión boliviana que pudiera conquistar este territorio (Warmald, 1966), esta práctica no desapareció, intensificándose más bien a partir de los años 1960 por el desarrollo de la agricultura y ganadería lechera en los oasis y valles, y de la producción de carbón vegetal que debían abastecer la creciente demanda urbana de las ciudades de la costa.

Esta elección no sólo puede ser entendida desde la perspectiva del riesgo, puesto que ser asalariado en la COMIBOL implica, por el contrario, acceder a

condiciones que reducen el riesgo. Más bien el trabajo como asalariado en las minas de la COMIBOL significa trabajar a tiempo completo, es decir cambiar la forma de vida basada en los intercambios ecológicos, la movilidad y la migración, y dejar de lado las relaciones sociales que sostienen estas prácticas y que además permiten encontrar trabajo como peones agrícolas y comprar tierra en estas regiones. Además, los comunarios señalan que migrar a Tarapacá y Atacama permite mantener con más facilidad la producción agrícola en la comunidad de origen y en el lugar de destino por la cercanía y la facilidad de desplazamiento entre ambos puntos, la cual también permite traer y mandar entre Chile y sus comunidades de origen productos básicos a menor costo que los provistos por los intermediarios. Finalmente, los comunarios señalan que su trabajo es mejor remunerado trabajando en estas tareas que en las minas de azufre.

Del trueque al mercado

Entre 1950 y los años 1970, el trueque inter-ecológico disminuye radicalmente hasta casi hacer desaparecer las formas de vida de los habitantes del Altiplano Sur. La reducción del trueque en el Perisalar presenta diferencias entre la ribera norte y la mitad sur del salar de Uyuni, donde es más tardía. En los años 1950, los viajes a los valles para el canje de productos se debilitan considerablemente en Llica y ya han desaparecido en Salinas y Tahua. La sal se vende esencialmente a los llameros venidos de los ayllus Aullaga, Challaqota, Ukumasi y Qaqachaka, que luego la canjean por granos en los valles del este de los Andes, y el dinero es parte constitutiva de estas transacciones. Asimismo, la producción agropecuaria de estas comunidades, compuesta sobre todo de papa, chuño, productos de origen ovino y camélido y quinua, es expendida in situ a un número creciente de intermediarios que la revenden en las minas de la cordillera de Chichas, en ciudades del interior del país o en Chile.

En contraste, el trueque se mantiene aún durante los años 1950 y 1960 en la mayoría de las comunidades de Nor Lípez, particularmente en comunidades de los ex-ayllus San Agustín, San Juan, San Pedro y San Cristóbal, y de manera más marginal en los antiguos ayllus de Colcha y Santiago. La escasa demanda del mercado por los productos procedentes de la crianza de llamas y la voluntad de los llameros de asegurarse el acceso al maíz y de preservar sus lazos sociales explican esta elección. No obstante, a principios de los años 1970, los intercambios inter-ecológicos ya han desaparecido de varias zonas del Perisalar, persistiendo de manera marginal en las comunidades de los ex-ayllus de San Cristóbal y San Agustín. Por entonces, los habitantes de Nor Lípez que venden sal y los pocos comunarios que aún viajan al valle adquieren este recurso en Colchani, una comunidad situada al este de la ribera del salar de Uyuni.

El cese de los viajes inter-ecológicos va de la mano con transformaciones en las formas de realizar el intercambio. Hasta fines de los años 1970, la mayoría de

las transacciones in situ entre comunarios e intermediarios conciernen el intercambio de productos y alimentos sin dinero siguiendo términos de intercambio definidos por el mercado. Este tipo de transacciones subsiste aún en comunidades de Nor Lípez y Baldivieso, aunque no sea predominante (Ofstehage, 2010).

Esta modalidad de canje sin dinero no puede ser entendida como trueque. Esta última práctica vincula directamente a productores de bienes complementarios, siguiendo valores de uso, términos de intercambio y estándares de calidad constantes, como en el caso del chimpo arriba presentado en el testimonio de Marco Condori. A diferencia del trueque, los intercambios existentes hasta fines de los años 1970 en el Perisalar ponen en escena a intermediarios que no son productores de los bienes que ofrecen a los habitantes de esta región. Además, los términos de canje vigentes en estas transacciones se redefinen constantemente siguiendo las fluctuaciones del valor mercantil de los productos que los intermediarios compran. Los bienes domésticos y los alimentos de nuevo consumo son adquiridos por los intermediarios siguiendo un valor mercantil variable en ferias circundantes (Challapata y Uyuni), ciudades cercanas (Oruro y Potosí) y alejadas, en particular Arica, donde se había creado una zona franca en 1950[135]. Asimismo, los intermediarios adquieren productos agrícolas en los valles, una parte de la cual revenden siguiendo términos de mercado para financiar sus gastos de intermediación y en particular comprar en Colchani la sal, que llevan al valle. A su vez, el valor mercantil de la sal es fijado cada año según términos de mercado.

No obstante, desde la década de los años 1980, las transacciones se realizan esencialmente con dinero en los ayllus de Salinas, Llica y Tahua. Así, Molina (1987) observa que a principios de los años 1980 la sal adquirida en las comunidades de estos ayllus es exclusivamente retribuida con dinero por los llameros venidos de Aullaga. Los comunarios de la región señalan que los llameros de los ayllus Qaqachakas, de Ukumasi y de Challaqota tienen prácticas similares. A la vez, los intermediarios que adquieren quinua y otros productos agropecuarios empiezan a pagar con dinero en vez de hacerlo con productos; con la excepción de Nor Lípez y Baldivieso, donde una parte de las transacciones son aún realizadas siguiendo el modelo de intercambio de productos sin dinero atendiendo las referencias del mercado.

Varios factores explican esta transformación de las formas de intercambio. Primeramente, las transformaciones en los patrones de consumo también contribuyen a esta desaparición. Por un lado, este cambio se da tanto en los valles proveedores de maíz. Con la migración hacia el Oriente y la Argentina, los habitantes de los valles de Chichas cambian su vestimenta prefiriendo comprar

[135] Creada en 1950, la zona franca de Arica permite a intermediarios chilenos y otros de Llica y Sabaya obtener artículos domésticos a bajo costo, que utilizan para remunerar la compra de la producción agropecuaria de las comunidades de Llica, que luego revenden en Chile.

ropa usada a menor costo de producción y dejando de usar prendas de lana de llama, que vienen intercambiando con los llameros de la ribera del salar de Uyuni (Nasse, 2002). Además, migrando o cambiando entre sí con intermediarios obtienen sacos de polietileno y cuerdas sintéticas que reducen la necesidad de sacos y lazos de lana traídos por los llameros. Este cambio ya se ha producido anteriormente en los años 1950 en las vertientes de Atacama y Tarapacá. Por otro lado, los cambios en el consumo se dan también en el Altiplano Sur. El contacto con nuevos patrones de consumo a través de la educación y la migración disminuye el consumo alimentario, social y ritual de maíz por parte de los habitantes del Altiplano Sur. El uso de este grano es en gran parte reemplazado por harina, arroz, fideos, trigo y alcohol de caña, exceptuado el caso de familias que aún migran a Tarapacá y Atacama para trabajar en tareas agrícolas, donde logran obtenerlo.

En segundo lugar, la creación de nuevos circuitos comerciales de acceso al maíz y otros productos del valle, a alimentos que responden a nuevos patrones de consumo y a bienes domésticos (vestimenta, herramientas, etc.) ponen en presencia nuevos actores, como los intermediarios. La mejora de la red caminera del Perisalar facilita e incrementa la presencia de intermediarios que vienen en busca de sal, productos de origen animal, papa y quinua[136]. Estos intermediarios llevan directamente la sal a los valles (Lecoq, 1988) y traen productos del valle, que ofrecen a los habitantes del Perisalar en mejores términos de intercambio que los que podrían esperar realizando sus viajes a los valles. Esto es posible por la introducción de ropa usada importada en las transacciones de los intermediarios, la cual cambian en los valles por maíz y otros productos (Nasse, 2002). Dada la disminución del costo de importación de esta ropa, que cambian en comunidades del valle por maíz, y su capacidad a modificar a su favor los términos de este intercambio, los intermediarios consiguen mayores ganancias monetarias gracias al expendio de una parte de este grano en el mercado. Esta ganancia les permite a la vez ofrecer la sal en mejores términos de intercambio a los pobladores de los valles (Nasse, 2002).

Asimismo, los circuitos migratorios centrados en la venta de la fuerza laboral permiten un acceso a menor costo a productos del valle, otros alimentos y artículos domésticos de consumo reciente. Éstos son enviados a las comunidades por familiares asentados en ciudades de Chile y del interior, en las minas de la COMIBOL y en los valles de Tarapacá y Atacama. También, la mejora de la red caminera permite el desarrollo de servicios de transporte regional, que facilitan el acceso de los comunarios de Llica, Tahua y Salinas a centros urbanos con desarrollo comercial creciente. En particular, se trasladan a las ferias de Challapata y Pisiga, creadas a mediados de los años 1960, y a la de Uyuni surgida en los años

[136] El camino Uyuni - Colcha es mejorado a principios de los años 1970, al igual que el que une Challapata con Salinas en 1974.

1980, donde pueden rápidamente adquirir con términos de intercambio menores artículos de consumo modernos y productos del valle.

El tercer elemento que influye en la reducción de intercambios inter-ecológicos es la aparición de nuevos proyectos de vida en la ribera del salar de Uyuni, cuya realización es temporalmente incompatible con los viajes a los valles. La opción de brindar a los niños y adolescentes acceso a la educación primaria y, cuando es posible, secundaria, como medio de movilidad social y mejora de sus futuras condiciones de vida interfiere en la transmisión de conocimientos del llamero a sus hijos, proceso realizado durante la participación reiterada en estos viajes (Lecoq, 1988)[137]. Esta incompatibilidad temporal se prolonga una vez que los jóvenes se dedican al magisterio y migran a las minas, las ciudades y el exterior.

Luego, se generan cambios sobre la valoración del viaje inter-ecológico y el trueque. La educación difunde modalidades de intercambio según valores de mercado y nuevos elementos de valoración de la modernidad, que deslegitimizan a ojos de las nuevas generaciones el oficio de llamero. En 1995, durante una estancia en Pozo Cavado, una de las comunidades de San Cristóbal (mapa 2), charlaba con Cristóbal Awatiña, quien a sus 65 años de edad lideraba por entonces la constitución de una asociación regional de criadores y comerciantes de fibra de llama y me confiaba:

> "*aquí los jóvenes después del colegio se van al cuartel y ya no quieren volver. Dicen que aquí no hay futuro, que el viaje en llama no sirve, que la llama no vale nada, que es sucio. ¡Pero aquí hay vida, la llama es vida! ¿De eso vamos a vivir y con eso nos vamos a morir!*"

Por otro lado, el contraste entre educación urbano-céntrica y tradición oral, además de las duras condiciones climáticas y ambientales del Altiplano Sur, llevan a los jóvenes a deslegitimar y evitar el viaje por la dificultad que representa. Antonio Mamani recuerda este momento de cambio:

> "*cuando empezó a producir la quinua en los años 70, aparecieron los intermediarios (…) y hemos dejado de salir. Estamos esperando aquí nomás, ya no nos sacrificamos de salir (…) es sacrificio también salir con bulto, mucho cansancio, de frío tenemos que pasar*".

Los mismos llameros experimentados son conscientes de esta dificultad, sin por lo tanto deslegitimar esta práctica, por esto se desplazan a Chile y a las minas de Chichas en tren o motorizados para realizar trueques en pequeños volumen. En 1995 conocí a Eleuterio Cayoja, uno de los más grandes criadores de llamas de Sud Lípez con 60 años de edad, muchos de ellos pasados en los senderos entre los valles de Chichas, la ribera del salar de Uyuni y su comunidad San Antonio de Esmoruco, donde posee casi 300 animales (mapa 4). Cuando le preguntaba si aceptaría retomar un viaje a Tarija en el que le acompañara, me respondió:

[137] Organización y guía de la caravana, atención a los animales, itinerarios, relaciones sociales, productos a llevar y traer, modalidades de canje, etc.

> "*largo tiempo hay que caminar afuera, es mucho difícil, mucho sufrir, yo he dejado de viajar hace algo más de cinco años y no volvería a hacerlo por nada (…) hace mucho frío, hay que dormir al intemperie, siempre puede suceder algún avería con el animal o a nosotros mismos así caminando largo tiempo lejos*".

Finalmente, en el cese del trueque con los valles de Tarapacá y Atacama también interviene un factor geopolítico. A partir de fines de 1973, el gobierno chileno coloca minas anti-personales y refuerza su control a lo largo de la frontera con Bolivia, Argentina y el Perú, cerrando cualquier acceso de las caravanas hacia la vertiente occidental de los Andes.

Paralelamente se rarifican los circuitos de intercambio entre zonas agrícolas y ganaderas del Altiplano Sur. Varias razones explican este cambio. Por un lado, simultáneamente a la articulación con el mercado minero estatal de Chichas se establecen nuevas formas y circuitos de intercambios no monetarios en el Altiplano Sur. La mayor disponibilidad de alimentos y productos domésticos nuevos a bajo precio en las minas de Chichas y la mayor presencia de pobladores de Salinas, Tahua, Colcha, Santiago y San Cristóbal refuerzan los pequeños intercambios existentes entre estas comunidades y los campamentos mineros antes de la Revolución de 1952. Marco Condori recuerda este tipo de intercambio entre los agricultores del sur del salar y las minas estatales realizado mediante el tren o camiones:

> "*destinaban hacia los mercados de las minas como ser Animas, Atocha, Siete Suyos* [donde] *habían bastante población, y por lo que posteriormente yo me informaba es que algunas señoras de Colcha, Santiago se dedicaban a llevar quinua lavada para sopa, para pisara, harina de quinua, pito, chuño…, se sabía que llevaban y los mineros en cambio les daban mercadería (…) tenían precios congelados, por ejemplo yo me acuerdo el azúcar, harina, pan, carne"* [138].

Estos intercambios se realizan frecuentemente entre miembros de una misma familia nuclear y extensa asentados en ambos puntos, como lo señala Felipe Villca:

> "*había trueque, la pulpería era barata por entonces. Los mineros tenían pues azúcar, arroz, harina. Entonces llegaba* [de las comunidades] *alguna cosa como ser chuño, quinua entonces intercambiaban pues en trueque (…) con familiares cambiaban (…)* [Desde la mina] *yo mandaba a mi papá dinerito o a veces en pulperías (…) de esa manera mi papá venía pues, la chacrita que también hacía producir con papita, chuñito me lo traía"* [139].

La disminución de intercambios entre zonas agrícolas y ganaderas obedece también a modificaciones en el patrón alimentario. En efecto, la demanda de quinua y papa externa se reduce en las comunidades australes de las provincias

[138] La pisara es quinua tostada y luego cocida en agua caliente.

[139] El término pulperías se refiere a productos de abarrotes: azúcar, aceite, harina de trigo, fideos, etc.

Nor Lípez y Baldivieso del margen sur del salar de Uyuni, en muchas de las cuales se expanden gradualmente estos cultivos en ladera, aumentando la provisión propia de estos cultivos y reduciendo considerablemente el trueque inter-regional entre arrieros y agricultores. Este tipo de intercambio sólo se mantiene marginalmente entre comunidades de los ayllus Colcha y Santiago, por un lado, y del ex-ayllu San Cristóbal y de los ayllus de San Pablo de la provincia Sud Lípez, por el otro.

Desde fines de los años 1970, una minoría marginal de llameros del ex-ayllu San Cristóbal y del sur del ayllu San Agustín con tenencia de animales e ingresos reducidos preserva los viajes y el trueque con los valles de Chichas (Laguna, 1995d y e). No obstante, el intercambio de productos no ha resistido a los cambios de valores. Los criadores han integrado intercambios monetarios parciales comprando la sal a comunarios de la ribera del salar de Uyuni con dinero obtenido a través de la migración temporal para trabajar en las minas, ciudades y países externos y, en menor medida, la venta de lana y carne de llama y oveja. Las familias que aún realizan este tipo de intercambio consumen alcohol de caña en encuentros sociales y en prácticas rituales. Para ellas, la preservación de esta práctica corresponde a la preservación de un estilo de vida pero también a la búsqueda de autonomía de acceso al maíz y otros productos alimentarios del valle, y a una reducción del riesgo de dependencia mercantil de parte de su seguridad alimentaria (Laguna, 1995d).

Conclusión

A lo largo de la vida republicana boliviana, los ayllus y comunidades de la ribera del salar de Uyuni han incrementado gradualmente los vínculos con la sociedad nacional, el mercado y el espacio global, que iniciaran desde tiempos coloniales. Viviendo en una región con extremas limitaciones para la agricultura y carentes de territorios propios en diferentes niveles de las dos vertientes de los Andes, los habitantes del Perisalar no tuvieron la capacidad de asegurar su autosuficiencia, ni su autarquía. Por el contrario, inicialmente debían obtener productos mediante formas de vida caracterizadas por una larga tradición de relaciones sociales y de intercambios no mercantiles interétnicos, que implicaban una movilidad espacial e inter-étnica importante, pero también la posibilidad de experimentar mayores interacciones en el espacio global.

Presionados a tributar durante la Colonia y la República, los pobladores de la ribera del salar de Uyuni aceptaron insertarse al mercado mediante la venta de productos, de su fuerza de trabajo y servicios de arriería para disponer del dinero necesario para asumir esta contribución y preservar su territorio. Con la aplicación de políticas liberales a fines del siglo XIX que no afectaron la posesión de su territorio, ni los llevaron a una confrontación con éste, aprovecharon su marginalización de parte del Estado boliviano para reforzar sus relaciones con el

mercado, la sociedad nacional y el espacio global, mientras que las poblaciones indígenas de otras regiones de los Andes bolivianos se replegaron del mercado y de la sociedad nacional o tuvieron que hacerlo ante el avance del gamonalismo. En el Altiplano Sur, la marginalización no ha sido sinónimo de desconexión, ni tampoco de repliegue.

En la praxis de interacción con el mercado, el Estado-Nación y el espacio global, de los comunarios de la ribera del salar de Uyuni, sean lipeños o salineños, han surgido una serie de elementos significativos comunes que permiten caracterizar una región como el Perisalar, a pesar de sus diferencias en la afiliación étnica, político-administrativa, productiva y en las formas de intercambio. Esta aparición de base común es facilitada por la puesta en acción de nuevas políticas educativas públicas por gobiernos reformistas y nacionalistas, que han estimulado una constante búsqueda de parte de lipeños y salineños por acceder a la educación primaria y secundaria. A la vez, en el marco de este proceso y de sus interacciones con poblaciones mineras y del norte de Chile, lipeños y salineños aceptan el proyecto modernista del Estado criollo-mestizo iniciado en 1952, incorporando nuevos valores y conocimientos en sus formas de vida y en sus visiones de modernidad. Gradualmente cambian sus patrones de consumo y transforman su valoración de las formas de intercambio y de las actividades ideales para alcanzar su visión de modernidad, desvalorando la crianza de llamas y los viajes en caravanas. Este proceso los lleva a otorgar prioridad a la educación de sus hijos y a abandonar gradualmente el trueque, pasando así del uso de dos esferas de intercambio a una sola reducida al mercado. La praxis de permanente de interacción con el mercado a favorecido esta transición y su incorporación como referente de acceso a los recursos necesarios para hacerse la vida. Este proceso se ha visto acompañado de cambios migratorios voluntarios pasando de una movilidad estacional de intercambio y venta de productos, a otra de tipo temporal o indefinido para vender la fuerza de trabajo, estableciendo luego su residencia principal fuera de su comunidad de origen. Esta práctica no era determinada por la penetración o las "fuerzas oscuras" o la "mano negra" del mercado, sino por la voluntad de los productores de utilizar el mercado, junto con las esferas de intercambio no mercantil gradualmente abandonadas, como una oportunidad más para satisfacer sus necesidades y plasmar sus visiones de modernidad[140].

En estas relaciones con el Estado-Nación, los habitantes del Perisalar tienen también en común insertarse e incidir en la arena política-administrativa. De esta manera, muchos habitantes del Perisalar han militado en partidos políticos para ejercer las funciones político-administrativas locales y mantener cierta autonomía ante el Estado criollo-mestizo. A la vez, los habitantes de la ribera del salar de

[140] Es necesario aquí rebatir la posición de Parnaudeau (2006) que atribuye a la "penetración del mercado" la responsabilidad de la aparición y desarrollo de la migración definitiva e indefinida en la ribera del salar de Uyuni. Además, este autor solo reconoce la existencia de migraciones estacionales en Llica. No obstante, éstas estuvieron presentes en toda la región como lo muestro en el capítulo 2.

Uyuni vienen solicitando y obteniendo la reorganización político-territorial de esta región mediante la multiplicación de provincias, municipios y cantones, con la finalidad de incrementar y mejorar su acceso a escuelas primarias y secundarias, infraestructura pública, servicios administrativos y fuentes de empleo. Este deseo de vinculación no puede ser reducido a fines meramente utilitarios.

Muchos habitantes del Perisalar han afirmado su vínculo e identificación con el Estado-Nación y su ciudadanía boliviana afiliándose a partidos políticos, difundiendo símbolos patrios y manifestando su actitud de defensa del territorio y de la soberanía nacional. Esta relación de la ribera del salar de Uyuni frente al Estado y la sociedad nacional es similar a la observada por Bolton (2000) en comunidades mineras y ganaderas del ayllu mayor San Pablo, en la provincia Sud Lípez, y por McNeish (2002) en los ayllus Killaqa. En todo caso, el vínculo con el mercado, la educación pública y el Estado constituyen componentes expresivos que generan homogeneidad en el Perisalar. La búsqueda de mayor lazo con el Estado y de mejor acceso a sus servicios básicos constituye la base de la acción colectiva en el Perisalar desde inicios del siglo XX hasta fines de los años 1960. En particular, las demandas por mayor presencia pública en la ribera del salar de Uyuni y mayor acceso a la educación constituyen elementos comunes sobre los cuales se construye la acción colectiva en el ámbito de comunidades, cantones, ayllus y ayllus mayores de la región.

Sin embargo, la intensificación del vínculo con el mercado, el Estado-Nación y el espacio global es simultáneamente una situación que genera heterogeneidad en las formas de vida. A lo largo de este proceso, los habitantes de la ribera del salar de Uyuni aprovechan las oportunidades que se les presentan para transformar y tornar más diversas y complejas sus formas de pluriactividad, revelando su gran capacidad de iniciativa y de adaptación a las diferentes situaciones de interacción. En el Perisalar no existe un sólo camino para experimentar la modernidad. De esta manera, en función a las variaciones del mercado, lipeños y salineños han optado por modificar el cultivo predominante en su producción agropecuaria, pasando de la quinua a la papa, han adquirido tierras en localidades lejanas y combinan de manera heterogénea el ejercicio de actividades agropecuarias con otras ligadas a la extracción de recursos naturales, a la venta de la fuerza de trabajo en múltiples actividades y destinos, y al comercio de productos agropecuarios y bienes de consumo doméstico. A la par que mantienen su producción agropecuaria, muchos habitantes de esta región han aprovechado de las políticas reformistas estatales iniciadas con la revolución del 1952 para ampliar sus formas de vida adquiriendo tierras en áreas de colonización del pie de monte amazónico, creando cooperativas mineras en la Cordillera Occidental o trabajando en el magisterio público y en empresas mineras estatales y privadas. Esta dinámica vuelve más complejas las formas de vida, siguiendo tendencias de diferenciación sub-regionales predominantes de una ribera a otra del salar de Uyuni: maestros/agricultores en Llica, mineros/agricultores en Salinas,

llameros/mineros en San Cristóbal, llameros/azufreros en San Pedro y San Agustín, etc.

A la vez, el vínculo con el mercado, el Estado-Nación y el espacio global induce también diferenciación social plasmada en la aparición de nuevos actores sociales como maestros, notables, mineros o intermediarios, que adoptan y difunden nuevos valores de progreso y modernidad, algunos de los cuales implican el abandono de la producción agropecuaria a favor del trabajo asalariado. Tomando cuenta la agencia que ejercen los habitantes del Perisalar en la diversificación de sus formas de vida y en su diferenciación social, no podemos entender este proceso de diferenciación a lo largo de la era republicana como el fruto de una imposición estatal, modelo explicativo utilizado por Harris (1995b) y Ticona y Albó (1997) para explicar el desarrollo de la heterogeneidad social en otras regiones de los Andes bolivianos. En la ribera del salar de Uyuni, a pesar de la existencia de situaciones de acción colectiva para movilizarse por el acceso a mayor educación y servicios públicos, la heterogeneidad emergente hasta fines de la década de los años 1960 es más bien el reflejo de la capacidad de acción e interacción diferenciada de sus comunidades y de sus habitantes con el mercado, la sociedad nacional y la de otros países, y el Estado-Nación. De esta manera, el carácter uniforme u homogeneizador de las políticas públicas no permite generar una respuesta uniforme en las poblaciones rurales indígenas. Corresponde ahora ver si la comercialización de la producción de quinua favorece la emergencia de nuevos procesos que compensen o modifiquen esta tendencia heterogeneizadora de las formas de vida y de las maneras de valorar de los habitantes del Perisalar.

3. Quinua real: la emergencia de una identidad regional

Introducción

¡Pueblo escucha, la quinua no es cocaína!
¡Pueblo escucha, la quinua no es cocaína!
¡Pueblo escucha, la quinua no es cocaína!
¡Viva los productores de la quinua real!
¡Que muera la ley 1008, que muera este gobierno hambreador!
¡Que muera el imperialismo!

A principios de marzo de 2001, los productores de quinua organizaron un cabildo en Salinas de Garci Mendoza, al que asistió el comandante de la Fuerza Especial de Lucha contra el Narcotráfico (FELCN) del departamento de Oruro, el fiscal antidrogas y varios diputados de este departamento por el partido del ex-presidente Banzer Suárez. Los productores estaban furiosos y alternaban estos estribillos con la detonación de dinamita. Solicitaron dejar sin efecto una demanda interpuesta por el fiscal anti-drogas contra 29 comunarios. Además, pedían la liberación de éstos, la mayoría de los cuales eran niños, mujeres y ancianos, y la devolución de un tractor, cinco camiones y varias decenas de turriles de diesel que los productores habían comprado en Challapata, la estación de combustible más cercana a la región, y que les habían confiscado. Los 29 comunarios y los bienes habían sido detenidos un mes antes por la FELCN, que aparentemente ignoraba la magnitud de la producción de quinua en el Perisalar y la importancia del tractor, del combustible y del camión en las formas de vida de los habitantes de esta región. Los productores de quinua de Salinas y habitantes de Challapata se habían movilizado justo después de la detención de los comunarios bloqueando la carretera Oruro-Potosí en Challapata. Los productores de quinua de todo el Perisalar, entre ellos los afiliados de ANAPQUI y de la Central de Cooperativas Agropecuarias Operación Tierra (CECAOT), habían manifestado su apronte y disposición a unirse al bloqueo en Challapata en cuestión de días. Una columna de tractores de Salinas estaba lista a hacer lo propio. Al cabo de 3 días de bloqueo obtuvieron que algunas autoridades políticas los escucharan y ejercieran presión sobre el fiscal y el juez anti-narcóticos para que abandonasen el caso.

Más allá de la detención abusiva de los 29 comunarios durante una semana y de la confiscación de los bienes, los productores se sentían insultados por un gobierno y un Estado que no reconocía su esfuerzo, su honestidad y la contribución de la producción de quinua a la económica y al "progreso" del país y especialmente de los departamentos de Oruro y Potosí. Estaban dolidos por un Estado y por las élites gobernantes que sólo reconocían como proyecto de desarrollo aquel propuesto por el capitalismo agrario en los llanos del Oriente, ignorando su visión de modernidad y su aspiración a mejorar sus condiciones de vida. A fines de marzo de ese año, los camiones y el tractor fueron devueltos y el

fiscal anti-narcóticos abandonó el proceso. Sobre todo, esta movilización social puso de manifiesto la voluntad de los productores de Salinas y del Perisalar de hacer reconocer por el Estado y las élites criollas y mestizas gobernantes una identidad gremial común que compartían y venían afirmando ante gobiernos locales, ONG y organizaciones campesinas indígenas: su identidad de "productores de quinua real".

El proceso histórico presentado en el capítulo 2 muestra la larga y constante articulación de los habitantes de la ribera del Salar de Uyuni con el mercado, la sociedad nacional y el espacio de interacción global. Vimos que este proceso se tradujo en una diferenciación de sus formas de vida de manera cambiante, parcialmente influenciadas por el ayllu y la provincia de afiliación. Antes de la era de producción mercantilizada de quinua real, los habitantes del Perisalar sólo manifestaban un interés común de acceso a la educación primaria y secundaria, sin articular regionalmente sus acciones para alcanzar este objetivo.

En este capítulo presentamos el proceso de emergencia de la identidad gremial en el Perisalar en torno a la producción de quinua real y al despliegue de objetos materiales representativos de los deseos de modernidad de los habitantes de la región[141]. Para ello estudiamos el proceso de adopción de maquinaria agrícola y de expansión del área de cultivo de la quinua real, así como de las formas de valoración económica y de consumo alimentario que subyacen a este proceso. Es difícil dar cuenta de estas modalidades de valoración antes del período de expansión de la producción y comercialización masiva de la quinua real, que comenzó en 1970, debido a la ausencia de información estadística y de testimonios escritos que revelen las opiniones de los productores. En cambio, las narrativas recogidas y la información secundaria y estadística con la que contamos nos permiten analizar estos complejos procesos iniciados en este período.

Con este propósito presentaré primero el proceso de adopción de tecnología, seguido luego por el proceso de multiplicación de la producción mercantil de quinua real. Finalmente, daré cuenta de las formas de valoración económica y de las consecuencias de este proceso sobre el autoconsumo de la quinua real y de otros alimentos.

La pampa: intersección de tractores, quinua real y visiones de modernidad

Desde 1970, el área de cultivo de quinua en la ribera del salar de Uyuni se viene multiplicando de manera substancial en un contexto de su comercialización creciente. Este proceso se da en la pampa, en detrimento de la crianza de llamas y ovejas basada en el uso de vegetación nativa que allí crece y de los cultivos de ladera (mapas 5 y 6). Este fenómeno tiene lugar en la gran mayoría de las

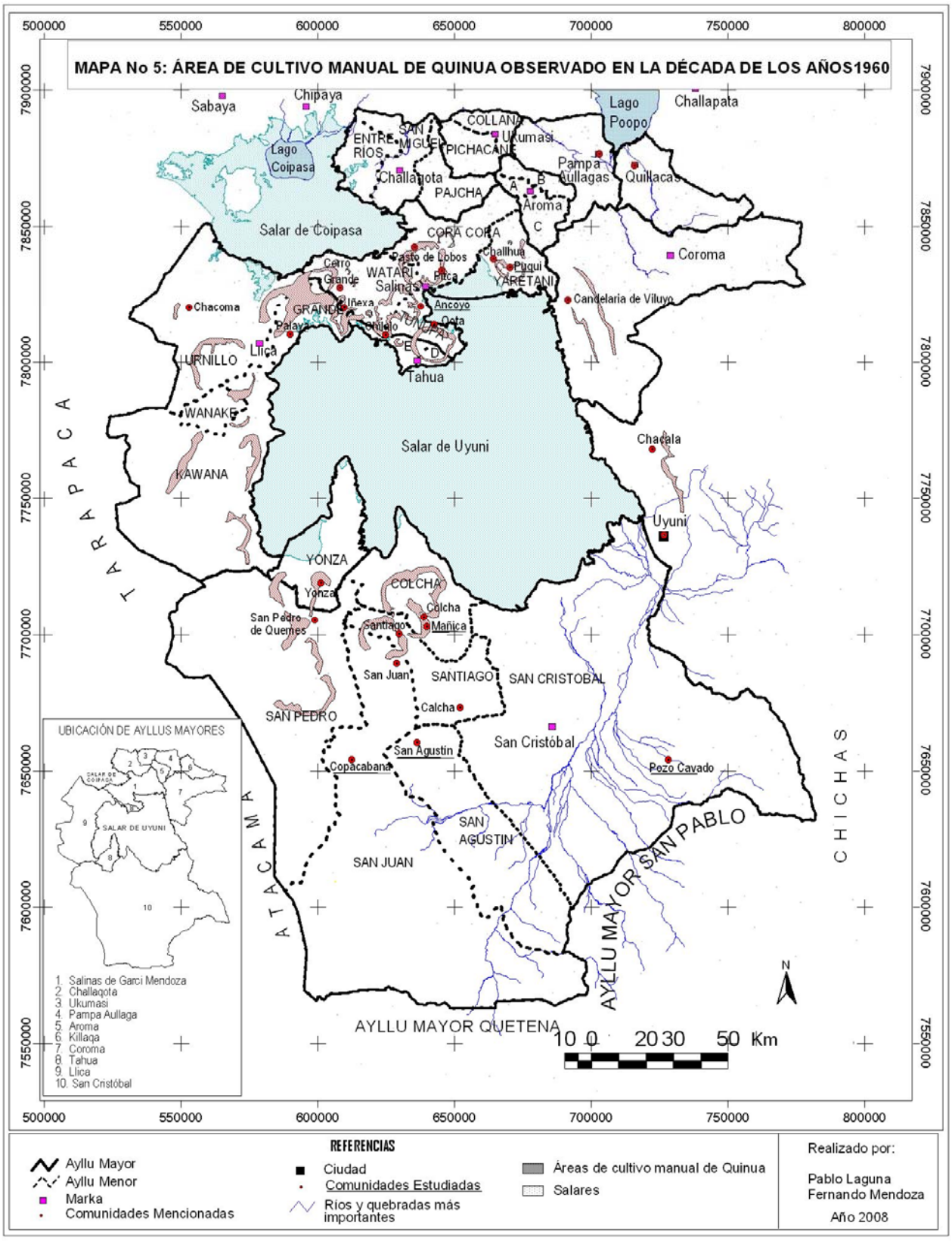
[141] En el capítulo siguiente presentaré otros elementos no materiales que coadyuvan a la emergencia de esta identidad.

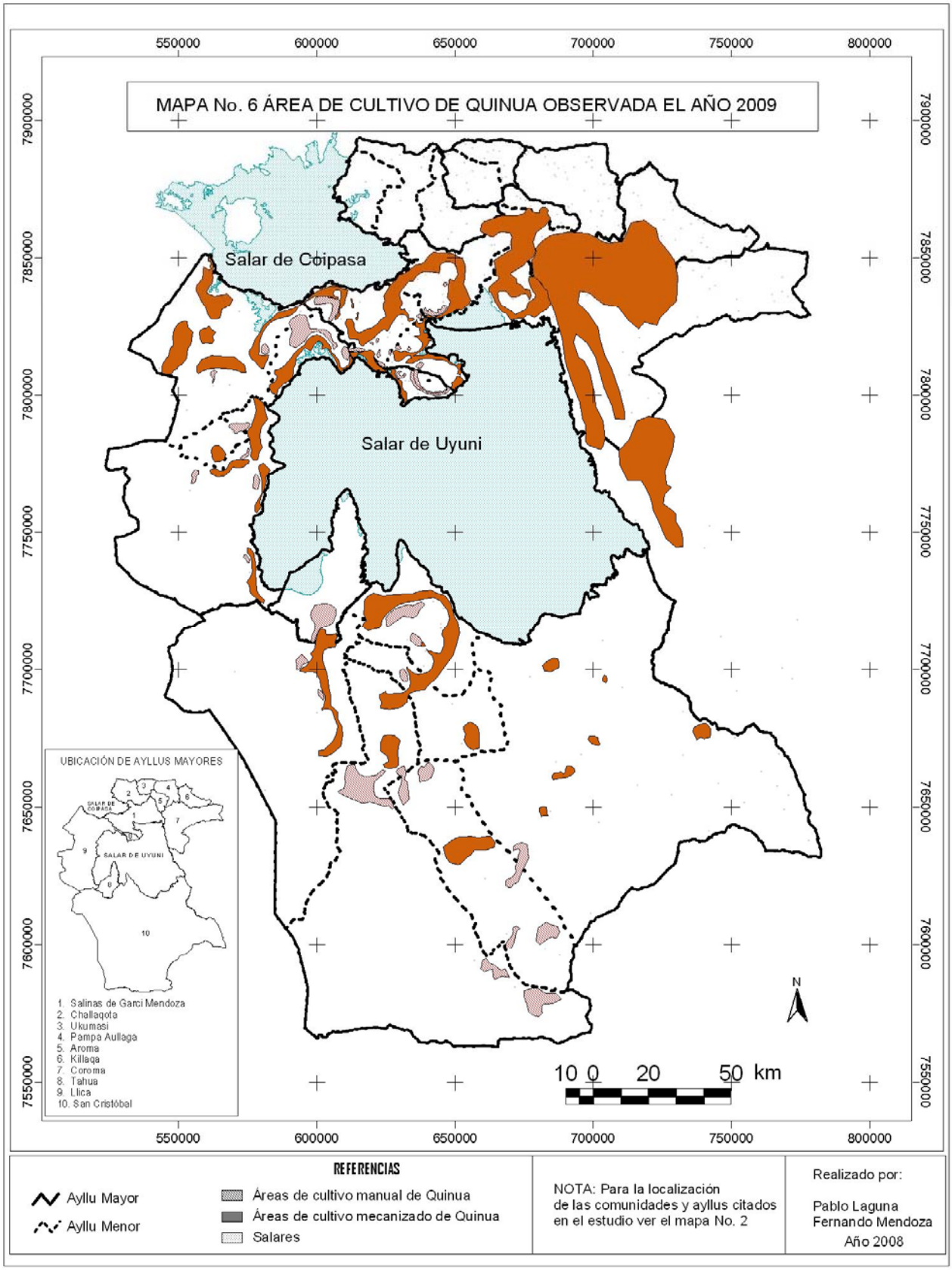
comunidades del Perisalar, a excepción de unas cuantas del sector localizado entre los salares de Coipasa y Uyuni, con reducido territorio en pampa y con terrenos muy pedregosos. Asimismo, la extensión del cultivo de quinua real en pampa es limitada por las bajas temperaturas que implican un riesgo de helada. Esto aún sucede en la mitad sudoeste de la provincia Nor Lípez y la mitad sur de la provincia Baldivieso, comunidades que además carecen de topografía plana y cuyo suelo es muy pedregoso. También se ve una expansión limitada en pampa en comunidades localizadas en el ex-ayllu San Cristóbal, en el este de Nor Lípez, carentes de relieves importantes para evitar riesgos de heladas. Por ahora, estas comunidades mantienen una orientación agropecuaria hacia la crianza de llamas y ovejas.



Foto 12. Abandono de parcelas de ladera a favor de parcelas de pampa, Jirira, ayllu Tunupa.
(fuente: el autor)

Este período se inició en una situación en la que los productores de quinua real del Perisalar y los técnicos de instituciones de desarrollo que intervinieron en el lugar, entendían el desarrollo rural y el incremento del ingreso de los comunarios a través de la multiplicación de la producción de este cultivo. Esta representación se enmarcaba en la valoración y adhesión al modelo de desarrollo constituido por la revolución verde. Éste paradigma de progreso y modernidad consiste en el incremento y la intensificación mercantil campesina adquiriendo capital productivo y comercializando la gran mayoría de su producción.


MAPA No 5: ÁREA DE CULTIVO MANUAL DE QUINUA OBSERVADO EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS1960
500000
550000
600000
650000
700000
750000
800000
7900000
7850000
7800000
7750000
7700000
7650000
7600000
7550000
Sabaya
Chipaya
Lago Coipasa
Salar de Coipasa
Lago Poopo
Challapata
SAN MIGUEL
ENTRE RIOS
COLLANA
Ukumasi
PICHACANI
Challaqota
PAJCHA
Pampa Aullagas
Quillacas
Aroma
CORA CORA
Challhua
Puqui
YARETANI
Pasto de Lobos
Cerro Grande
WATARI
Salinas
Coroma
Candelaria de Viluyo
Chacoma
GRANDE
Palaya
Ancoyo
Qota
Tahua
URNILLO
Llica
WANAKE
KAWANA
Salar de Uyuni
Chacala
Uyuni
YONZA
Yonza
COLCHA
Colcha
San Pedro de Quemes
Santiago
Mañica
San Juan
SANTIAGO
SAN CRISTOBAL
SAN PEDRO
Calcha
San Cristóbal
San Agustin
Copacabana
Pozo Cavado
SAN AGUSTIN
SAN JUAN
TARAPACA
ATACAMA
AYLLU MAYOR SAN PABLO
CHICHAS
AYLLU MAYOR QUETENA
N
10 0 20 30 50 Km
UBICACIÓN DE AYLLUS MAYORES
SALAR DE COIPASO
SALAR DE UYUNI
1. Salinas de Garci Mendoza
2. Challaqota
3. Ukumasi
4. Pampa Aullaga
5. Aroma
6. Killaqa
7. Coroma
8. Tahua
9. Llica
10. San Cristóbal
REFERENCIAS
Ayllu Mayor
Ayllu Menor
Marka
Comunidades Mencionadas
Ciudad
Comunidades Estudiadas
Ríos y quebradas más importantes
Áreas de cultivo manual de Quinua
Salares
Realizado por:
Pablo Laguna
Fernando Mendoza
Año 2008


MAPA No. 6 ÁREA DE CULTIVO DE QUINUA OBSERVADA EL AÑO 2009
Salar de Coipasa
Salar de Uyuni
550000
600000
650000
700000
750000
800000
7900000
7850000
7800000
7750000
7700000
7650000
7600000
7550000
UBICACIÓN DE AYLLUS MAYORES
1. Salinas de Garci Mendoza
2. Challaqota
3. Ukumasi
4. Pampa Aullaga
5. Aroma
6. Killaqa
7. Coroma
8. Tahua
9. Llica
10. San Cristóbal
N
10 0 20 50 km
REFERENCIAS
Ayllu Mayor
Ayllu Menor
Áreas de cultivo manual de Quinua
Áreas de cultivo mecanizado de Quinua
Salares
NOTA: Para la localización de las comunidades y ayllus citados en el estudio ver el mapa No. 2
Realizado por:
Pablo Laguna
Fernando Mendoza
Año 2008

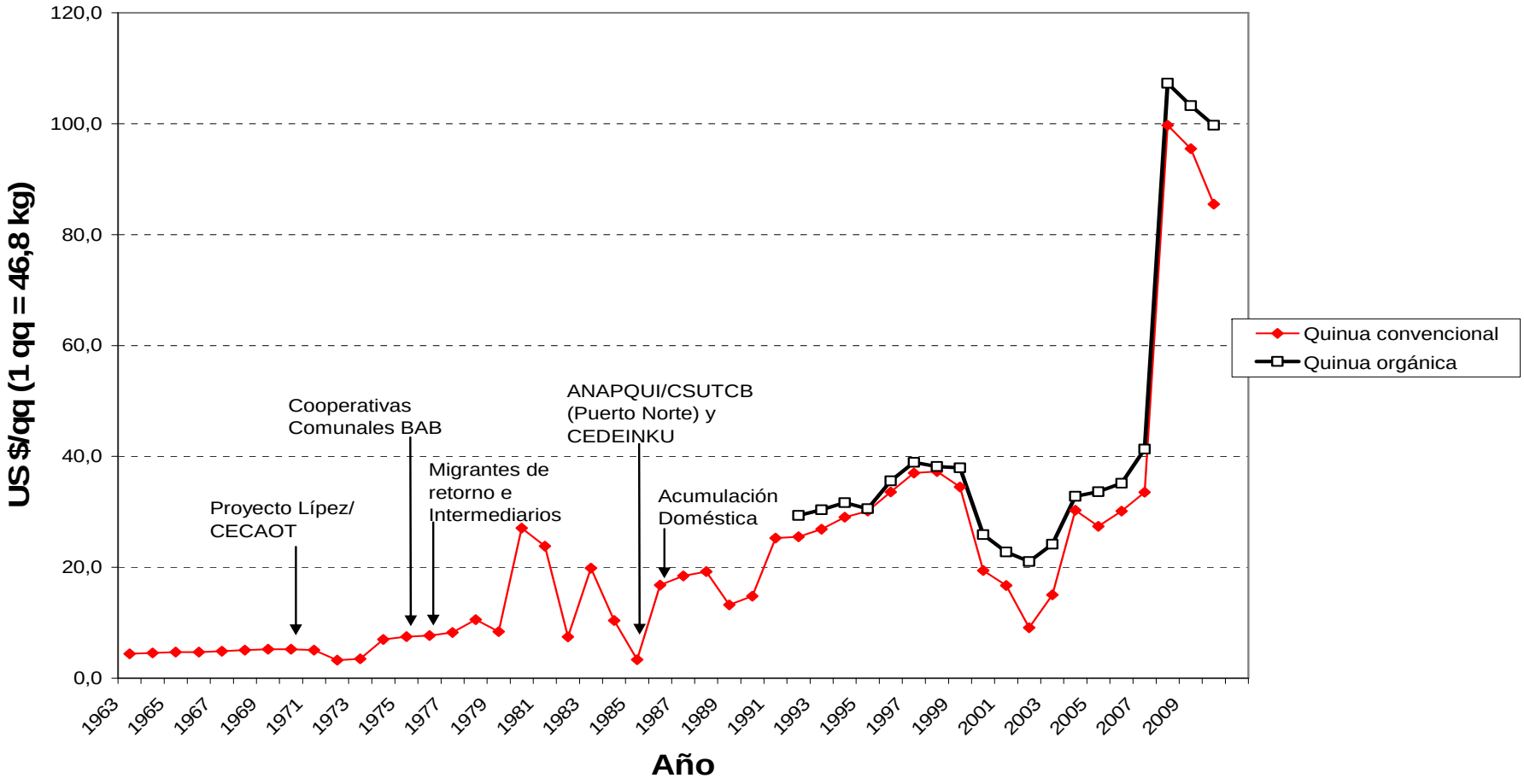
Por entonces existía en Bolivia un control estatal en la tasa de cambio y en los precios de expendio al consumidor urbano. Además, la inflación era baja. Como la quinua cultivada en el Perisalar se comercializaba en el mercado doméstico, aunque después una parte de esta producción fuese vendida en el Perú, estas medidas gubernamentales frenaban el incremento del precio al productor (figura 1). Pero tampoco los promotores de la revolución verde pensaron en mejorar los ingresos a través del incremento del precio al productor mediante formas de comercialización colectiva, la reducción de niveles de intermediación, el desarrollo de nuevos circuitos de suministro o la certificación con sellos de calidad. Al contrario, consideraron que la mejora vendría por el incremento de la producción total del cultivo, mediante la adquisición de capital económico expresado en maquinaria, herramientas e insumos agrícolas en particular los insecticidas.

De esta manera, los productores, al igual que la gran mayoría de las pocas instituciones de desarrollo que intervinieron en el Perisalar, vienen favoreciendo la adquisición e incorporación de este capital al abanico de herramientas manuales preexistentes. Éste se compone de aperos para la siembra (*takisa* o *chela*) y para el deshierbe en cultivos de ladera (*liukana*)[142]. Este proceso, se viene dando en diferentes situaciones, cada una de ellas correspondiente a iniciativas de actores, sean éstos las instituciones estatales, las ONGs o los propios productores de ribera del Salar de Uyuni.

La introducción del tractor y del arado a disco constituye el elemento crucial que viene favoreciendo el desarrollo del cultivo de quinua en pampa desde 1970. A la vez, este proceso tiene lugar por la considerable disminución de riesgos de heladas en pampa observada desde de mediados del siglo XX, como frecuentemente lo han señalado los habitantes del Perisalar, a la par del calentamiento global observado de manera general en los Andes meridionales desde mediados del siglo XX (Vuille y al., 2003 y 2008). Las pampas no podían ser labradas con tracción animal por la limitada posibilidad de contar con forraje necesario para alimentar a vacunos y equinos, en las condiciones climáticas del Perisalar.

[142] La *chela* (en quechua) o *takisa* (en aymara) es un pequeño binador utilizado por los productores para la siembra cavando el suelo hasta alcanzar la humedad, aflojando luego el suelo para preparar una cama de siembra y finalmente recubriendo la semilla una vez depositada sobre la cama de siembra. La *liukana* (término aymara) es un pequeño azadón de reja angosta utilizado para el barbecho manual y el aporque de papa. Es también utilizado para sembrar en suelos pedregosos.

Figura 1. Evolución del precio nominal al productor de quinua real del Altiplano Sur y secuencia de introducción del tractor y del arado a disco



↓ Momentos de inicio de las diferentes formas de introducción del tractor y del arado a disco
Conversión a dólares estadounidenses (US $) según la tasa de cambio oficial del Banco Central de Bolivia
Fuentes para 1963-1985: Departamento de estadísticas, Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios de Bolivia
Fuentes para 1986-1998: IICA/PNUD (1991), Pinget y van der Heyden (1994), intermediarios del mercado de Challapata y ANAPQUI.
Fuentes para 1999-2009: Encuesta personal



Foto 13. Liukana (izquierda) y takisa o chela (centro y derecha)
(fuente: Ursula Treffer)

La llegada de los primeros tractores en el Altiplano Sur, a partir de 1970, se dio inicialmente con la creación expresa de organizaciones comunales o provinciales de productores, en una situación de coincidencia entre productores y técnicos de una ONG en torno al ideal de modernidad tecnológica agrícola y de comercialización de la quinua. Acopiado por intermediarios en el Altiplano Sur para luego ser comercializado en el mercado nacional y peruano, este grano, junto a la papa y al chuño, eran por entonces los únicos productos agrícolas del Perisalar con cierta demanda comercial (capítulo 2). No obstante, los precios que se pagaban a los productores de quinua eran bajos (figura 1) al igual que los términos de intercambio que éste percibía (ver capítulo 2).



Foto 14. Sembrando quinua manualmente en Mañica, Nor Lípez.
(fuente: Raquel Gutiérrez)

Además, dado que los viajes a los valles en caravanas de llamas habían cesado, además la carne y la fibra de llama estaban desvalorizadas como bienes de consumo ante la sociedad nacional y las jóvenes generaciones de llameros (capítulo 2), muchos comunarios consideraban que la crianza de este animal debía responder a necesidades meramente domésticas. Por consiguiente, los productores de quinua optaban por la reducción gradual de hatos de llamas y ovejas, y consiguientemente por la disminución de superficies de la vegetación natural existente en pampas (particularmente compuesta de t'olares y pajonales) que servían de sustento a esta actividad. Este proceso se dio en favor del cultivo de quinua real[143]. En esta situación, el uso del tractor representaba, para los productores y técnicos que apoyaban estos programas de introducción de tecnología, el medio de favorecer la multiplicación del área de cultivo de este grano en pampa. Además, permitía ahorrar fuerza de trabajo al momento de

[143] Los *t'olares* son asociaciones vegetales en las que predomina la t'ola. En la terminología aymara y quechua del Perisalar, las t'olas corresponden a varias especies de arbustos con resina y alto poder combustible. Los pajonales son asociaciones vegetales en las que predominan gramíneas con elevados niveles de lignina pertenecientes a los géneros *Stipa* y *Festuca*.

eliminar la vegetación nativa de las pampas, como también en las operaciones de labranza y trilla[144].



Foto 15. La ladera, refugio de la llama, Cerro Grande, ayllu Watari
(fuente: el autor)

De esta manera, la introducción de tractores y arados de disco en el Perisalar dependería, en su inicio, de una presencia e impulso institucional importante promoviendo la constitución de cooperativas y organizaciones de productores. La primera inserción se llevaría a cabo en la provincia Nor Lípez a través del "Proyecto Lípez Operación Tierra" ejecutado por "Emaus Terre", una ONG de la Iglesia Católica Belga, bajo la iniciativa y la mediación de Teo Sneesens y Carlos Broecx, dos párrocos belgas de Colcha. Este proyecto pretendía incrementar el ingreso de los comunarios mediante la multiplicación de la producción de cal y de quinua real. La producción y comercialización colectiva de la cal a la COMIBOL debía generar recursos para financiar la provisión de asistencia técnica y de labranza para la extensión de este cultivo. De esta manera, en 1970, este proyecto introdujo seis tractores con arado de disco y dos molinos de cereales (Venis, 1988) los cuales fueron utilizados para promover la producción de quinua real en 13 comunidades del norte de la provincia Nor Lípez mediante la venta de servicios a los productores.

[144] La trilla es realizada por percusión utilizando los neumáticos de tractores y camiones para aplastar las panojas de quinua y así separar el grano del tallo.

Si bien productores y técnicos compartían una visión de modernidad agrícola y de inserción al mercado, la situación de coincidencia disminuía cuando se trataba de considerar las formas organizacionales que debían facilitar este proceso. En efecto, a partir de 1975 ciertos actores externos, entre estos el Estado a través del Ministerio de Agricultura, y algunos actores locales impulsarían la creación de cooperativas agropecuarias. A la conclusión del proyecto Lípez, los técnicos belgas fomentaron la creación de una cooperativa en cada una de las 12 comunidades en las que intervenía agrupadas en CECAOT a la cual transfirieron la propiedad de maquinaria de extracción de cal y agrícola, con la misión de proveer servicios de labranza, insecticidas químicos y proporcionar apoyo técnico a sus asociados (Venis, 1988). La mayoría de los habitantes de estas comunidades aceptaron la situación para no perder el acceso a la tecnología agrícola, tal cual lo manifestaba Antonio Mamani, ex-dirigente de CECAOT, cuando lo entrevisté a fines de 1995:

> "*las cooperativas que tenemos actualmente no han nacido por la misma necesidad de la comunidad, sino podríamos decir un poco impuestas, no. Porque esto antes era un proyecto de los belgas (…) entonces cuando ya se cumplía el tiempo que teníamos que acabar el proyecto,* [los belgas] *no podrían entregar al Alcalde* [la maquinaría]. *Entonces necesariamente tenía que haber alguna organización. Entonces de la noche a la mañana hemos aparecido como cooperativas con su personería jurídica y todo... Si los belgas han hecho todos los trámites. Claro que consultaron a las comunidades* [preguntando] *"quieren ustedes así maquinarias?", "que estos beneficios van a ser para ustedes". La gente se ha animado; y listo con nuestros documentos* [estatutos hechos por los belgas] *y así apareció las cooperativas. De ahí que quizá hemos entrado mucha gente, la mayoría diría yo así sin conocer lo que es el cooperativismo, simplemente para recibir estos bienes. Para eso nos hemos organizado, no fue una necesidad sentida de la misma gente*".

Paralelamente, en 1975 el Banco Agrícola de Bolivia (BAB) iniciaba en el Altiplano Sur su programa de crédito en moneda boliviana para la adquisición de tractores y maquinaria agropecuaria destinados a cooperativas de pequeños productores de quinua y cultivos forrajeros (alfalfa, dactilis y festuca) necesarios para la introducción de razas de ovinos más productivas. Este programa estaba prioritariamente dirigido a comunidades del Altiplano Norte y de los valles de Cochabamba. Por esto se implementó en un número muy reducido de comunidades del Perisalar en las que solamente una parte de sus habitantes decidieron contraer créditos para acceder a maquinaria agrícola. Así, se constituyeron tres cooperativas comunales y una intercomunal en los ayllus de Salinas, dos comunales en los de Llica y una comunal en la provincia Quijarro[145].

[145] En Salinas, la primera cooperativa se creó en Iñexa (ayllu Watari) con el acrónimo de CICOPRA. La segunda cooperativa surgió en las comunidades de Castilluma y Chalwa (ayllu Yaretani) con créditos para la compra de maquinaria de tracción y labranza para la producción de quinua. La

Con el crédito obtenido, cada una de las cooperativas adquirió un tractor, un arado de disco y, en el caso de los proyectos forrajeros, una sembradora.

En realidad, los maestros rurales y migrantes de retorno de la Argentina y las áreas de colonización en el pie de monte de la vertiente amazónica eran los actores locales que, por tener un mayor contacto y socialidad con instituciones estatales, adoptaron el ideal de modernización agropecuaria y de inserción al mercado promocionando la creación de cooperativas como el vector de este paradigma. La constitución de cooperativas agropecuarias fue estimulada y sociabilizada por profesores en clases, reuniones y en textos destinados a escolares y normalistas, y en monografías sobre la ribera del salar de Uyuni. De hecho, en 1965 maestros rurales de la comunidad de Chacoma ya habían creado una de estas cooperativas en su comunidad, con la intención inicial de explotar azufre en el volcán Sillajuay de la cordillera occidental. Asimismo, las nuevas cooperativas creadas para acceder al crédito del BAB surgieron en comunidades con fuerte población de maestros y también de migrantes de retorno que habían conocido este tipo de organización como la de Florida y la de Chacala (mapa 2). Por ejemplo, los maestros rurales representan el 60% de los jefes de familia de Palaya y un tercio en Chacoma, siendo la mayoría de ellos de edad avanzada. Asimismo, en esta última comunidad y en la de Chacala muchas familias migraron en el marco de programas de colonización hacia los Yungas.

En todo caso, el eje de apropiación y difusión en el Perisalar del modelo cooperativo por parte de estos actores locales se apoyó en el establecimiento y la socialización de un paralelo entre este patrón y las formas de organización comunal y territorial tradicionales de esta región y sus valores. En particular, se enfatizó, a veces hasta la exageración, su carácter solidario y colectivo en el ámbito comunal orientado al progreso económico, cuando en realidad la dimensión colectiva se centra esencialmente en relaciones de parentesco sin perseguirse un fin meramente económico, tal cual lo veremos más adelante. El testimonio escrito de Gabriel (1976) un *notable* oriundo de la comunidad Qota, ayllu Tunupa, quien desde los años 1950 ocupó numerosos puestos administrativos en la provincia Cabrera y el Municipio de Salinas, nos permite tener una dimensión de este tipo de discurso:

> "*el cooperativismo no es una preocupación reciente, sino una forma que tiene sus raíces desde tiempos muy antiguos como una necesidad para lograr el bienestar común (…) en base al espíritu del trabajo comunitario realizado desde antiguo ya que el sistema cooperativo en* nuestro *medio representa:*

tercera cooperativa nació en Florida (ayllu Cora Cora) bajo el nombre de Cooperativa "La Siembra" y la cuarta tuvo asiento en la comunidad de Chilalo con la intención de beneficiar a todo el ayllu Watari. Estas dos cooperativas fueron dotadas de maquinaria de tracción, labranza y siembra de forrajes. Asimismo, en Llica surgió una cooperativa en Palaya (ayllu Grande) con créditos para tractores y arados y otra en Chacoma (ayllu Urnillo) con financiamiento para tractores, arados y sembradoras para forrajes. Finalmente, en Quijarro se asentó una cooperativa en la comunidad de Chacala, localizada en el margen este del Salar de Uyuni, con un crédito para el cultivo de forrajes.

trabajo colectivo, control democrático y beneficio colectivo (…) en Salinas el cooperativismo tiene como propósito aunar las energías de los agricultores, acelerar el desarrollo económico en los hogares a fin que puedan alcanzar un grado máximo de bienestar".



Foto 16. Tractor y arado a disco en plena labranza, Tuski, ayllu mayor Coroma (fuente: el autor)

Pese a esta iniciativa, contadas cooperativas tuvieron un limitado desarrollo en el Perisalar. Esto se debió al reducido monto acordado por el Estado boliviano para este programa de crédito, a la falta de información de los comunarios sobre el funcionamiento de cooperativas y al temor de los productores de endeudarse. En realidad, la constitución de cooperativas agropecuarias para acceder al crédito del BAB dependió también de la seguridad de ingreso de los comunarios. En la fracción de los jefes de hogar que se afilia a las cooperativas en cada comunidad la mayoría son maestros rurales y familias que capitalizaron al migrar, dedicándose al comercio o a la prestación de servicios de transporte. Además de compartir la ideología cooperativista, las familias asociadas poseen un ingreso estable y comparativamente elevado con relación al resto de las demás familias campesinas. En efecto, son pocas las familias que aceptan tomar el riesgo de contraer créditos individuales y de crear cooperativas agropecuarias por la reducida cantidad de créditos ofertados por el BAB y por el elevado riesgo que representan tanto el nivel elevado de garantías exigidas como los bajos precios de los productos agrícolas. El testimonio de Juan Paco, migrante de retorno oriundo de la

comunidad de Ancoyo que trabajó en Arica, Chile, nos permite medir bien este temor:

> "*había gente que no le podíamos hacer comprender. Para ser cooperativista hay que llenar ciertos formularios de compromisos, no. No es* [simplemente] *hacer una acta, comprometerse y listo. Tiene que haber como un socio,* su *garantía de sus bienes, no. Si tiene carro* [vehículo]*, carro tiene que entrar, no. Así es en la organización. Entonces esa parte no les ha gustado a los comunarios. Entonces ellos han dicho vamos a perder nuestros ganados, nuestros terrenos y nos va a quitar sí vamos entrar en pérdida*".

De hecho, dos cooperativas que contrajeron créditos para la adquisición de maquinaria para la producción de forraje fracasaron por su incapacidad de cubrir las amortizaciones en la coyuntura que imperaba, de bajos precios de la carne de oveja y llama, y por falta de riego. En Chacala la cooperativa optó rápidamente por cultivar quinua en vez de forrajes. En La Florida, donde por entonces los riesgos de heladas eran importantes en pampa para poder cultivarla, el tractor y el resto de la maquinaria agrícola fueron embargados por el BAB. Sólo las cooperativas creadas para cultivar la quinua real lograron fácilmente cancelar la deuda ayudadas por la extrema devaluación del peso boliviano, entre 1982 y 1986, y el incremento del precio de este grano, en particular a partir de 1980 (figura 1)[146]. En todo caso, la vigencia de estas cooperativas era similar a la de los tractores que adquirirían. Cuando en 1995, visité la ribera del Salar de Uyuni, excepto las cooperativas de CECAOT, sólo la cooperativa de Chacala estaba aún vigente. Sus afiliados conservaban aún la práctica de comprar servicios de maquinaria y de producción común en una parcela colectiva. Luego, esta organización siguió los pasos de las demás cooperativas, cesando cuando el tractor se había desgastado, sin que los afiliados buscaran reponer uno nuevo.

La identificación jugó un papel en la creación de cooperativas que permitieran acceder a la maquinaria agrícola. En búsqueda de apoyo para adquirir maquinaria agrícola, algunos migrantes de retorno que habían conocido cooperativas, buscaron también crearlas en su comunidad de origen evitando el riesgo de endeudarse requiriendo el respaldo de ONGs. Juan Paco, relata la experiencia de un grupo de familias de su comunidad Ancoyo que refleja bien esta elección:

> "*Entonces de aquí de la comunidad Ancoyo hemos ido primero el 78-79 a buscar algún apoyo de las instituciones para que nos colaboren con mochilas y insecticidas para controlar a la plaga. La institución Caritas de Oruro, ONG creo que es, no? Nos ha apoyado con crédito, fumigadoras, insecticidas con la condición de que estemos organizados y entonces hemos hecho el grupo Pirwa* [silo en aymara] *en Ancoyo con 10 socios"*.

[146] En 1982 la tasa de cambio promedio anual era de 196,00 Pesos Bolivianos ($b) por un dólar estadounidense. En 1986, eran necesarios 1.923.000,00 Pesos Bolivianos para obtener ese mismo dólar.

Los productores preferían cooperativas concebidas siguiendo formas de identificación de tipo familiar e interfamiliar circunscritas a la comunidad buscando prioritariamente que en éstas participaran familias de su comunidad con lazos de parentesco y amistad. Así revelaban su preferencia por relaciones de proximidad construidas en socialidad recurrente en su comunidad de origen, campo social a través del cual muchas actividades vitales para la producción agropecuaria son establecidas. En efecto, es en este escenario, con este tipo de relaciones, que las familias intercambiaban recursos productivos (maquinaria, herramientas) y, en particular, fuerza de trabajo destinada a tareas agrícolas, semillas y herramientas manuales. El *ayni* era la principal forma de intercambio practicada y se guiaba siguiendo una reciprocidad en la valoración de la utilidad de los recursos intercambiados.

No obstante, ciertas ONGs buscaban apoyar la constitución de cooperativas intercomunales, como en el caso de CECAOT, promoviendo su constitución en torno a identificaciones de clase, es decir como productores. En ciertas ocasiones, estos últimos aceptaban en principio estas condiciones, sin forzosamente adherirse a la propuesta, constituyendo organizaciones productivas intercomunales. La continuación del relato de Juan nos da un claro ejemplo:

> "*Después más tarde hemos tramitado de otra institución, el CRS* [Catholic Relief Services], *la maquinaria* [el tractor y el arado] *para el grupo* [de la comunidad] *pero nos* han *dicho más productores tienen que ser* [estar organizados][147]*. Entonces de ahí hemos invitado a otras comunidades del ayllu Tunupa ha afiliarse el año 1983*".

No obstante, las relaciones familiares de proximidad comunal terminaron tomando control sobre esta organización proveyendo servicios de labranza en prioridad a las familias ancoyeñas o el préstamo de dinero de la cooperativa, sin autorización previa, de parte de ciertos dirigentes a familiares de ésta comunidad para fines personales. Rápidamente, cesaría el apoyo de esta ONG y la cooperativa en construcción colapsaría en una situación en la que dejaría de ser el lazo obligatorio para acceder a tecnología agrícola y al mercado. En efecto, sus socios tendrían la posibilidad de adquirir tractores de manera individual y surgían otras organizaciones que les permitirían comercializar quinua real además de acceder a maquinaria y asistencia técnica.

En efecto, después del fracaso de las cooperativas comunales, la creación de organizaciones de productores intercomunales a lo largo de los años 1980 se hizo en torno a la identificación territorial y étnica construida por su socialidad cotidiana en el ayllu (dinámica que presentaré en los capítulos 5, 6 y 7). Este proceso responde a dos determinantes. Por un lado, las ONGs exigían la creación de cooperativas de dimensión intercomunal. Por el otro, en una situación en la que

[147] Catholic Relief Services (CRS) es una ONG estadounidense financiada por USAID, la Agencia del Gobierno de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, que apoyaba a pequeños productores y sus comunidades.

los precios de la quinua real empezaban a incrementarse, muchos productores veían que carecían aún de recursos suficientes como para financiarse la adquisición particular de maquinaria y herramientas agrícolas. Además, su corporalidad los llevaba a darse cuenta que era difícil administrar cooperativas comunales en situaciones en las que la movilidad espacial de población comunal era elevada, practica que dificultaba su concertación en la toma de decisiones y en la fiscalización de la gestión económica de estas organizaciones. Esta tarea era además frenada por el desconocimiento de la mayoría de los productores, en particular los que no eran maestros, de herramientas de evaluación.

De esta manera, la constitución de organizaciones de dimensión humana mayor a la comunal como medio de obtención de maquinaria agrícola, emergería como el resultado de iniciativas asumidas por comunarios, a menudo encabezados por maestros y líderes comunales o regionales, articulados con ONGs y el sindicalismo campesino nacional. Así, en 1983 los maestros rurales de San Agustín liderarían la creación de la provincia Baldivieso, cuyo territorio abarca al antiguo ayllu San Agustín, a partir de la partición de Nor Lípez (mapas 1 y 2). En 1984, conjuntamente con otros líderes de esta provincia como Marco Condori, impulsarían la creación de una ONG local denominada Centro de Desarrollo Integral K'uichi (CEDEINKU), con la función de mediar apoyo para el desarrollo de las comunidades de esta nueva provincia. En su calidad de ex-presidente de CECAOT, Marco permitía la utilización de redes sociales e institucionales que él construía en esta cooperativa, las cuales favorecieron la obtención en 1986 de un tractor donado por CRS[148].

Asimismo, la movilización política y articulación de los productores del Perisalar con el sindicalismo campesino, representado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), proceso que explicaré en capítulo 6, permitió obtener la donación de maquinaria agrícola de parte del Estado. En marzo 1985, la CSUTCB se sumó a la Huelga General convocada por la Central Obrera Boliviana (COB), reclamando apoyo en crédito y maquinaria agrícola y electrificación rural. Los comunarios del Altiplano Sur estimulados por ANAPQUI, organización a su vez ligada a la CSUTCB, bloquearon caminos y vías férreas, principalmente en la provincia Nor Lípez (Ragonese y Quisbert, 2005). Así la CSUTCB obtuvo del gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP) la transferencia de tractores y arados a través de líneas de crédito de fomento administradas por el BAB[149]. ANAPQUI obtuvo 7 tractores para los ayllus de Salinas y otros 4 para Nor Lípez y los ayllus de Llica.

[148] A fines de los años 1970, CRS donó también a CECAOT maquinaria para el escarificado de quinua.

[149] Esta maquinaria había sido adquirida por el Estado en el marco del "Proyecto Maquinaria Puerto Norte", un negociado con sobreprecios generado en 1981 por el gobierno militar de facto (1980-1982). Su transferencia del Estado a CORACA se materializó a través de los Decretos Supremos 20847, 20848, 20849, 20853 y 20854 del 01/06/1985.

Los comunarios de Salinas tuvieron que movilizarse nuevamente para tener acceso a esta maquinaria, que aún no habían recibido hasta la asunción del gobierno neoliberal del MNR en agosto de 1985. Habían sido informados de la inminencia de la aplicación de políticas de ajuste estructural lo que les hacía temer la desaparición del BAB, la imposibilidad de acceder a esta maquinaria y la disminución del gasto público en favor del campesinado. Por esto, a fines de agosto 1985, un día antes de que las políticas neoliberales fuesen promulgadas a través del renombrado decreto 21060, una turba de salineños encabezada por dirigentes de ANAPQUI confiscaría esta maquinaria de las instalaciones de la subprefectura de Salinas, donde había sido depositada.

No obstante, esta movilización política marcaría el final de una secuencia inicial de experiencias de acceso colectivo a maquinaria agrícola. ANAPQUI, CECAOT y las cooperativas comunales tuvieron dificultad en recuperar las deudas de sus asociados por la prestación de servicios de maquinaria que les permitiera preservar la viabilidad financiera necesaria al incremento o cuando menos a la preservación de estos equipos[150]. Así, el acceso colectivo a maquinaria y herramientas agrícolas, en particular al tractor y al arado de disco, dejarían de constituirse en componentes materiales constantes de las prácticas de organización social del Perisalar.

A partir de este momento, la intervención institucional a favor de la incorporación de maquinaria agrícola se volvió marginal y su adopción siguió esencialmente iniciativas domésticas las cuales se fueron intensificando gradualmente. Estas iniciativas ya habían empezado a manifestarse de manera casi simultánea al desarrollo de organizaciones de productores desde mediados de los años 1970. El proceso de introducción de nueva tecnología agropecuaria se inserta también en un proceso de auto-desarrollo de los productores, cuya iniciativa reside en la corporalidad de sus prácticas agrícolas durante su propia experiencia migratoria hacia la Argentina, Chile y las zonas de colonización donde experimentaron el vínculo con el mercado de productos y de fuerza de trabajo y con la tecnología.

Además, los productores ensayaron, aprendieron y evaluaron el uso de maquinarias y herramientas propias a la revolución verde, las cuales intentaron introducir al retornar a sus comunidades de origen. En 1976, dos migrantes de retorno de la zona de colonización de San Julián en Santa Cruz, donde pudieron acumular capital, trajeron tractores agrícolas y arados a sus comunidades de origen, respectivamente localizadas en el ayllu Cora Cora y el ayllu Watari, con la intención de cultivar quinua en pampa. Casi simultáneamente, otros migrantes no definidos, que estuvieron en la Argentina como trabajadores agrícolas, vuelven definitivamente a su comunidad de origen con la intención de fundar un hogar e

[150] Durante los años 1990, estas dos organizaciones, incluidas las regionales de ANAPQUI, no adquirieron más de 10 tractores. Sólo CECAOT contrajo un crédito para la adquisición de una trilladora experimental y una sembradora mecanizada para cada una de sus 13 cooperativas.

iniciar un cambio de producción adoptando tecnología descubierta y experimentada en tareas agrícolas en sus destinos migratorios. Luego de su retorno en 1976, de Mendoza, Argentina, a Ancoyo, su comunidad de origen, Vicente Paco, primo de Juan, pudo observar y participar desde los inicios de este proceso como lo relata:

> "*otros* [salineños] *igual en el área de Santa Cruz ya sabían tener y manejar su tractor (…) entonces han visto el Lucio Quispe, el Adolfo Ignacio que por Santa Cruz tractor empleaban, no. Entonces, ellos han traído ese maquinaria, primero con su dinero. Han barbechado* [labrado] *aquí, el* [año] *76 era*".

A medida que Vicente continúa con su relato deja trascender que con estas iniciativas, los productores buscaban más que el mero acceso a maquinaria agrícola de capital intensivo que les permitiera incrementar su producción y por ende sus ingresos mediante su inserción al mercado. Analizando su experiencia veían que siguiendo sus intenciones podrían mostrar su capacidad de adoptar símbolos de modernidad, ganando así "respeto" como manifestación de la obtención de mayor *estatus social* y reconocimiento ante la sociedad nacional y del Estado Boliviano. Vicente Paco recuerda muy bien este momento:

> "*A nosotros en Argentina nos ha ido bien. Todo era mecanizado. Nosotros hemos estado manejando en Argentina las últimas maquinarias y herramientas, con tractor, con fumigadoras, abonos, insecticidas, todo tipo de maquinarias; ahí hemos aprendido (...) hemos traído muchas experiencias nosotros. Entonces, allá* [en Argentina] *el agricultor es pues bien respetado, tiene la plata, no? Pero aquí no es así. Entonces nosotros de aquí de Salinas cuando hemos retornado pasados los años 75 nos hemos dicho por qué no podemos hacer en nuestros comunidad igual que en Argentina y en Santa Cruz? Y esa idea nos ha servido para mecanizar ahora todas estas cosas (...) entonces nuestro primer objetivo era la producción, no? Producir más. Las plagas han sido uno de los motivos que nos han hecho unir, no? Entonces si había un mejor control* [de plagas] *hubiéramos tenido más ingreso (…) por eso también nosotros queríamos comprar guano (…) Entonces el mercado nacional poco conocían la quinua, ahora ya conocen, entonces después se ha aumentado* [la demanda] *hacia el Perú. Entonces el objetivo principal era pues primero producción, después era el mercado, la exportación*".

De esta manera, a fines de los años 1970 la acción creativa de los productores de los ayllus de Salinas y Llica logró que contaran con 19 tractores y sus respectivos arados. Seis de los cuales fueron adquiridos con créditos del BAB, y los otros trece por iniciativa personal y con recursos individuales de los productores[151]. Inicialmente, la maquinaria agrícola doméstica sería adquirida por familias comunarias cuyas formas de vida habían tenido éxito económico, fuese en sus

[151] Quispe (1990), un técnico agrónomo hijo de productores de Salinas censó 19 tractores a fines de los años 1970.

destinos migratorios o en el mismo Altiplano Sur al haberse dedicado a la intermediación comercial.

No obstante, el abandono del control estatal del precio de expendio urbano de productos agropecuarios a fines de 1979, por presión de la CSUTCB después de bloqueo nacional de caminos, permite el incremento de los precios al productor desde 1980 (figura 1)[152]. Este nuevo fenómeno se da primero de manera oscilante por la hiperinflación imperante durante el gobierno de la UDP. A partir de 1986 se estabiliza con la implementación de las políticas neoliberales que frenan la inflación en coincidencia con el inicio de exportaciones de quinua real convencional (Laguna, 2002). Finalmente, se expande desde 1992 con el desarrollo de las exportaciones orgánicas de quinua, las cuales rápidamente se tornan ampliamente predominantes a partir de 1996 (Laguna, 2002).

De este modo, se genera una situación de acumulación doméstica de capital que favorece la adquisición masiva de maquinaria y herramientas agrícolas por parte de los productores. Así en el año 2003, se estimaba que en Salinas existían entre 200 y 250 tractores de propiedad doméstica, mientras que se estimaba la posesión de otros 10 a 15 ejemplares familiares en Llica y cantidades similares en Nor Lípez y la ribera este del salar de Uyuni. En el año 2008 se censan 624 tractores en el Perisalar, de los cuales respectivamente 417 unidades se encuentran en las comunidades de Salinas, Aroma y Quillacas y otras 207 en la ribera potosina del Perisalar en su gran mayoría en Coroma (Aroni y al., 2009). Además, estos autores reportan 611 arados de disco en el Perisalar, de los cuales 415 se hallan en las primeras comunidades y 196 en sus pares de Potosí. Asimismo, los productores han acelerado la adquisición de otras maquinarias. En particular unas 400 familias habían comprado ventiladoras manuales para separar el grano del polvo después de realizar la trilla reduciendo considerablemente el trabajo requerido. Asimismo, la gran mayoría de las familias tenía de una a dos mochilas fumigadoras y una parte de ellas ya empezaba a adquirir lámparas de kerosene o fotovoltaicas que para capturar insectos dañinos para el cultivo de la quinua. Finalmente, en el año 2008 ya se contaba con 45 trilladoras en la ribera del salar de Uyuni, de las cuales 34 han sido introducidas a partir del año 2000 (Aroni y al., 2009). La incorporación de trilladoras es esencialmente promovida por instituciones y proyectos de desarrollo públicos, multinacionales y binacionales[153].

[152] En diciembre 1979, la CSUTCB fundada ese año se estrenaría organizando un bloqueo de carreteras que obligaría al gobierno a dejar de regular los precios de compra y expendio de productos agropecuarios persistentes por varios años.

[153] La introducción de trilladoras es fomentada por diversos programas de innovación tecnológica en el cultivo de la quinua, sean del Estado boliviano (Programa Quinua Oruro de la Prefectura de Oruro) o binacionales (Programa Quinua de los Países Bajos, el Programa IFC y el Programa Alianzas Rurales ambos financiados por el Banco Mundial).



Foto 17. Tractores y arados en venta, Sevaruyo, ayllu mayor Killaqa
(fuente: el autor)

Progresivamente, la adquisición y el uso de maquinaria y herramientas agrícolas se han convertido en bienes productivos cada vez más demandados y por las familias comunarias del Perisalar. En este sentido, aunque el acceso al tractor, arado de disco o fumigadora mediante prácticas colectiva ya no constituye un comportamiento común entre estas familias de esta región, el uso doméstico de estos bienes es una práctica compartida por la totalidad de las familias comunarias que producen quinua en pampa. Aunque sólo el 6% de las 11.000 familias que siembran este cultivo en el Perisalar poseyeran tractores y arados el año 2009, todas tienen en común el uso de estos equipos al momento de labrar la tierra en pampa antes de la siembra[154]. Además, la mayoría de ellas comparte la voluntad de adquirir esta maquinaria en vez de alquilarla, siempre y cuando posean los recursos financieros suficientes.

Así, aunque sólo una minoría posea tractor y arado de disco, el uso del tractor y del arado de disco se ha generalizado permitiendo la producción masiva de quinua en pampa, volviéndose en un marcador que abarca gran parte del Perisalar. El uso de esta maquinaria se ha convertido en una práctica sustancial en las formas de vida de la ribera del Salar de Uyuni. También, constituye un

[154] Los del censo de población y vivienda del 2001 revelan la presencia de 45.614 habitantes en el Perisalar censados por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) (ver capítulo 4). Considerando una composición familiar promedio de 3 personas durante este censo (en las familias *doble residentes* uno de los jefes de familia y parte de los hijos se hicieron censar en la otra residencia familiar), la población censada equivaldría aproximadamente a unas 15.200 familias.

componente material de territorialización de identidad gremial entre los comunarios del Perisalar que trasciende los límites de la identidad étnica definidos por los ayllus mayores y menores. A continuación precisamos el proceso de extensión de este cultivo.

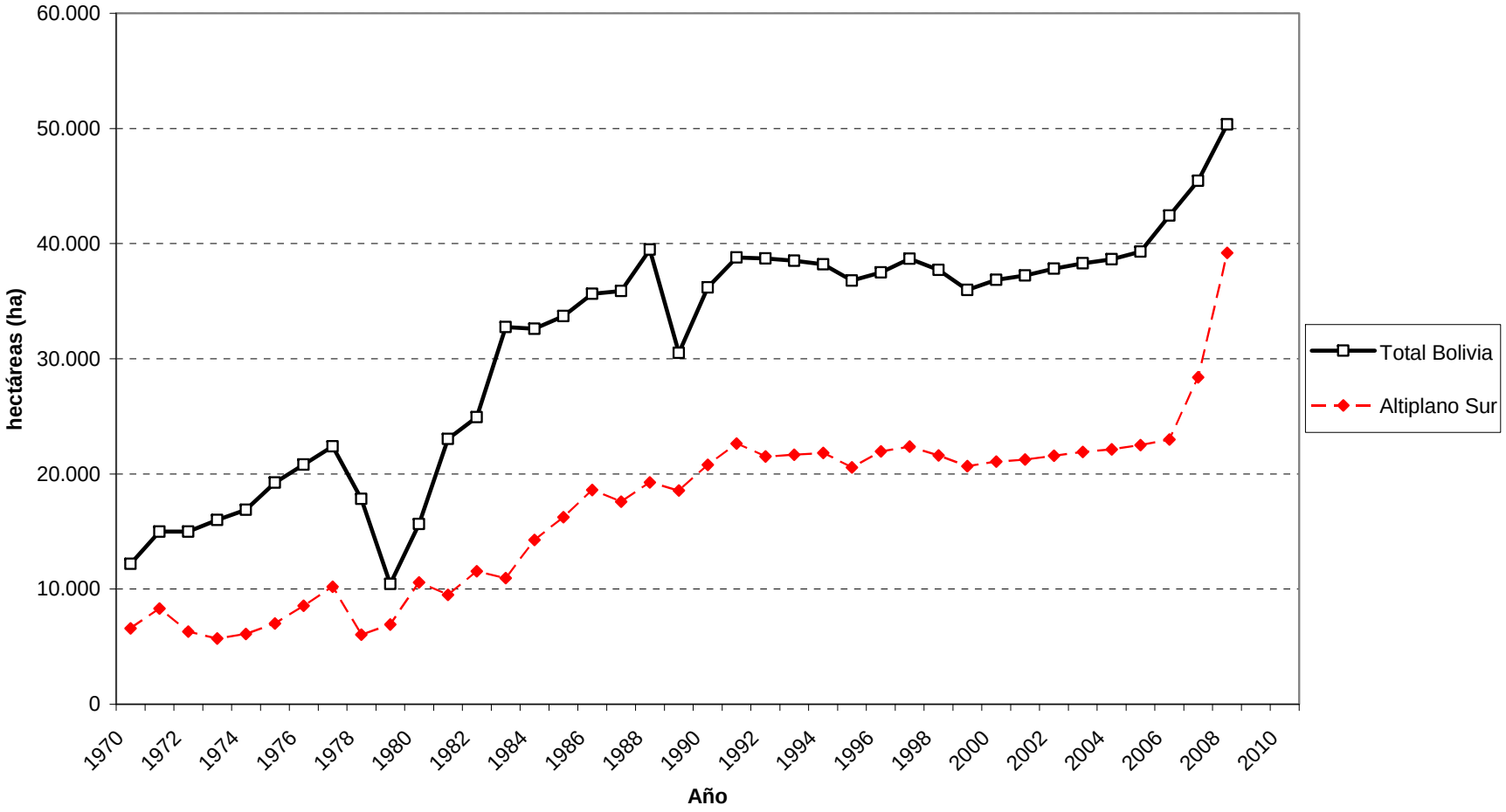
La expansión del cultivo mercantil de quinua real

La decisión de los productores de quinua real de la ribera del Salar de Uyuni de incrementar su cultivo y producción en pampa tuvo marcados resultados. En treinta y nueve años, es decir desde 1970, su superficie sembrada en el Altiplano Sur se ha multiplicado por seis, pasando de 6.600 hectáreas (ha) a cerca de 39.000 ha. Este crecimiento es más marcado desde el año 2007 a la par del exponencial salto en el precio de la quinua real (figura 2). La tendencia a este incremento del área de cultivo se inició en 1980 en respuesta al alza del precio al productor (figuras 1 y 2). Este crecimiento concierne todo el Perisalar pero se da con mayor énfasis en los ayllus de Salinas, Aroma y en menor medida Quillacas (mapas 5 y 6). En 1975, las estadísticas del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios (MACA) indican la presencia de 6.500 ha habilitadas para la producción la quinua real en las provincias Nor Lípez, Llica, Tahua y Quijarro y de otras 2900 ha en Oruro casi exclusivamente localizadas en los ayllus de Salinas[155]. Por entonces, estos últimos ayllus cosechan 27% del total producido en el Perisalar. En 1976, las 13 comunidades de Nor Lípez donde interviene el proyecto Operación Tierra ya cuentan con 900 ha labradas de las cuales la mitad se encuentra en producción (Tapia Nuñez, 1976).

Al compás de este crecimiento, las cifras del Instituto Nacional de Estadística de Bolivia (INE) revelan que de las 20.300 a 26.500 ha cultivadas en el Perisalar entre 1996 y al año 2000, alrededor de 11.000 ha se sembraban anualmente en los ayllus de Salinas, y también en los Aroma y Quillacas. Estos últimos extienden más recientemente este cultivo, a partir de los años 1990. Así, según el INE, el año 2008 los ayllus de Salinas, Aroma y Quillacas sembraban 22.000 ha, es decir 56% del total producido en todo el Altiplano Sur.

[155] Considerando que la casi totalidad de la producción de quinua del departamento de Oruro se localiza en la provincia Ladislao Cabrera (ayllus de Salinas y de Aroma) y Sebastián Pagador (ayllus de Quillacas) y que la producción del departamento de Potosí se ubica esencialmente en las provincias Nor Lípez, Daniel Campos, Baldivieso y la periferia este del Salar de Uyuni perteneciente a la provincia Quijarro, consideramos la superficie cultivada con quinua en el Altiplano Sur casi similar a la suma de la superficie cultivada con este grano de estos dos departamentos.

Figura 2: Evolución de la Superficie de Quinua cultivada en Bolivia y en el Altiplano Sur



Fuente: 1970-1983: Ministerio de Asuntos Campesinos y Agricultura (MACA)
Fuente: 1984-2008: Instituto Nacional de Estadísticas (INE). Por los argumentos dados en la nota 16, obtenemos estos datos sumando los datos proporcionados por el INE para los departamentos de Potosí y Oruro .

La multiplicación del área cultivada con quinua real, a escala regional, es el reflejo de su extensión en el ámbito doméstico en áreas de pampa en comunidades de Salinas, Aroma, Quillacas, Llica, del norte de Nor Lípez y también del este de la provincia Quijarro (Coroma, Chacala) que cuentan con mayor disponibilidad de acceso al tractor y donde la disminución de riesgos de heladas permiten la expansión de este cultivo en pampa a partir de la segunda mitad de los años 1970. Vimos en el capítulo 2 que en la primera mitad de los años 1960 este grano se cultiva casi exclusivamente en ladera a razón de 0,7 a 1,5 ha/año, en las comunidades Llica, Tahua y Salinas; de 0,5 a 1,0 ha/año en las de Colcha y Santiago y entre ¼ y ¾ ha/año en las de San Agustín, San Juan y San Pedro.



Foto 18. Expansión masiva de la frontera agrícola en pampa, ayllu mayor Coroma (fuente: el autor)

Con la introducción del tractor, la extensión del cultivo de este grano en pampa, a nivel doméstico como regional, crece poco a poco. En 1976, las familias de Nor Lípez y Llica respectivamente cultivan cada año en pampa cerca a ½ ha y 1 ha/año de quinua real (SNDC, 1976). En Salinas y Tahua se cultiva también alrededor de 1 ha por familia (Laguna, 2000a). En 1987 las familias de Nor Lípez cultivaron en promedio 3 ha/año (Venis, 1988) y las de Salinas también sembraron un promedio de 3 ha por año (Izko, 1987). En 1988, ya se evaluaba en Salinas y en Llica la superficie promedio en 4 ha por familia (Ordoñez y Morales, 1988). En 1995, las familias del Perisalar sembraron en promedio 4-5 ha anuales (Laguna, 1995b), incrementándola luego a 5-6 ha entre el año 2000 y el 2003 (Laguna, 2000b y 2003a). Asimismo, desde

fines de la década de los años 1990, la disminución de heladas favoreció la propagación del cultivo de quinua real en comunidades de pampa, localizadas al norte y este de los ayllus de Salinas, en las cuales la producción agropecuaria anteriormente se basaba en la crianza de llamas y ovejas.

Paralelamente, hay comunidades donde el cultivo de quinua tiende a extenderse en pampa mientras que los cultivos de ladera van restringiéndose. El cultivo de papa, aún predominante durante la primera mitad de los años 1970, alcanzando superficies que en general oscilan de 0,5 a 1 ha/año en ladera por familia en Salinas, Llica y Tahua y superficies algo menores en Colcha y Santiago, se torna marginal a partir de la segunda mitad de esta década en la cual la superficie de cultivo se redujo orientándose hacia el autoconsumo. De esta manera, la papa alcanza en el año 2000 extensiones promedio menores a ¼ ha/año por familia, pero en ciertos casos este cultivo no es abandonado. Lo propio sucede en Salinas y el norte de Nor Lípez con el cultivo de quinua de ladera, que al inicio fue predominante hasta la primera mitad de la década de los años 1970 y luego disminuyó considerablemente hasta alcanzar superficies iguales o menores a ¼ ha/año (Laguna, 1995a y f; Laguna, 2000b), mientras que en Llica esta superficie era aún mayor aunque con tendencia a disminuir ligeramente, pasando de 0,7-1,5 ha/año en 1995 (Laguna, 1995a y c) a 1 ha/año el 2003 (Félix, 2004).

No obstante, el incremento del valor de la quinua real provocó a la vez la expansión de este cultivo en ladera en áreas donde existen condiciones muy limitadas para su desarrollo y expansión en pampa. En las comunidades de Tahua, donde los riesgos de helada en pampa son elevados y la pedregosidad del suelo imposibilita el uso del arado de disco, el cultivo de quinua se extiende en las laderas hasta alcanzar un promedio anual de 3 ha/año por familia nuclear, en el año 2003. Igualmente, la disminución del riesgo de heladas permite la ampliación de la frontera agrícola en ladera en zonas anteriormente con vocación ganadera del sur de Nor Lípez y de Baldivieso en las que los t'olares y pajonales son eliminados con herramientas manuales y reemplazados por el cultivo de quinua real. Este proceso, iniciado lentamente en los años 1940 en las comunidades más cercanas a la ribera del Salar de Uyuni, se expande desde fines de los años 1970, a medida que los productores observan la llegada de intermediarios en busca de este grano seguida por organizaciones de productores y empresarios privados. A fines del siglo XX, la expansión ya alcanza las comunidades más australes de las provincias Nor Lípez y Baldivieso (Villa Mar, Zoniquera, Cerro Gordo). Así, bajo este proceso la quinua real de ladera se multiplica constantemente, en particular desde la segunda mitad de los años 1980, alcanzando 3-4 ha por familia nuclear en 1995 (Laguna, 1995a, e y g) y a 4-5 ha/año por familia el 2003 (Laguna, 2003a).

Como resultado de la representación de la modernidad por parte de sus habitantes, en parte expresada en la dinámica de incorporación de maquinaria agrícola, de extensión y de comercialización constante del cultivo de la quinua real, el Altiplano Sur experimenta un crecimiento sin fin de esta producción (figura 3). Así, desde 1980 esta región se ha convertido en la mayor proveedora de este grano en

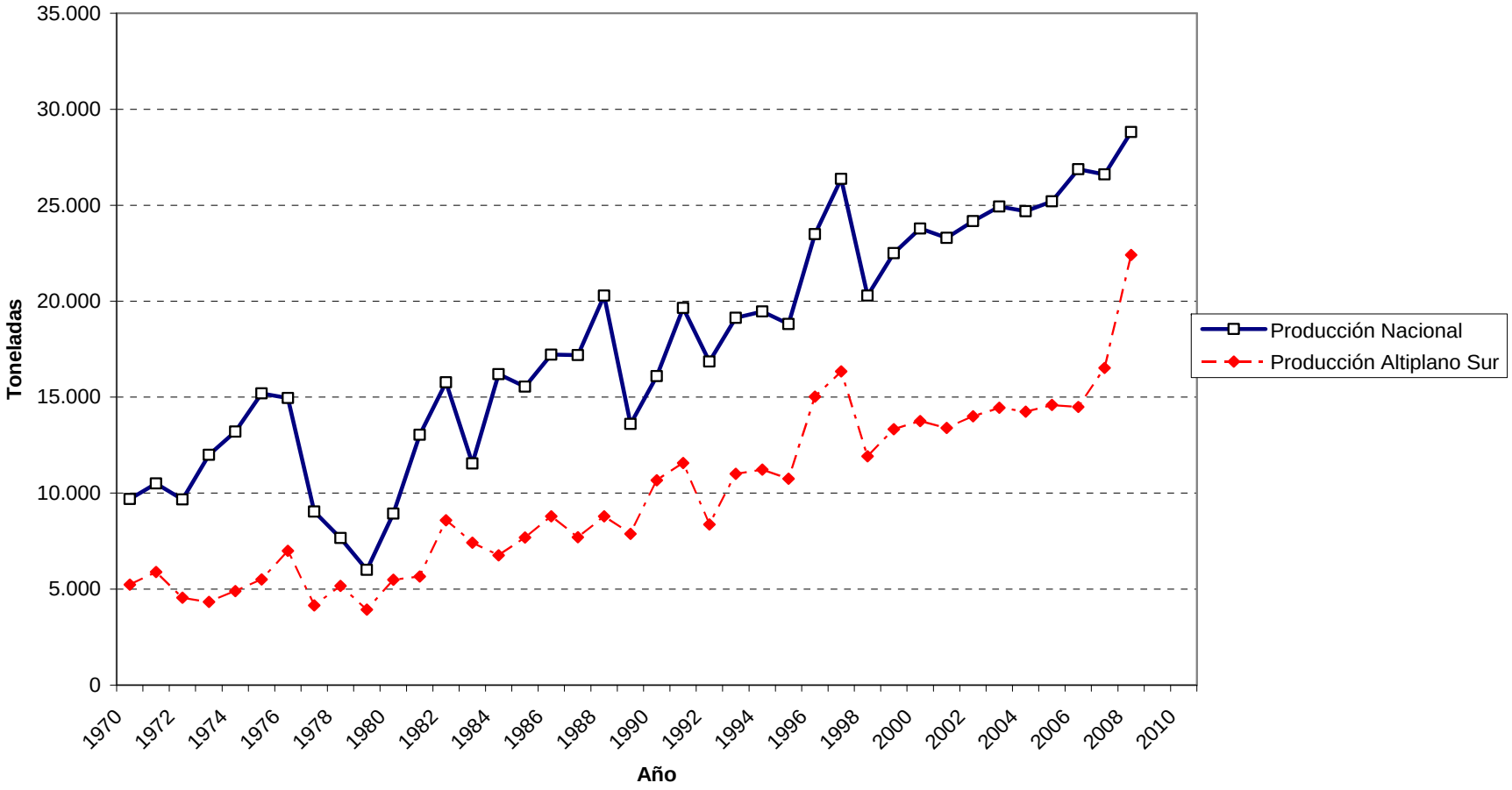
Bolivia. El análisis de los datos estadísticos utilizados para elaborar la figura 3 revela que entre 1973 y 1978 el Altiplano Sur generó el 35 a 45% de la producción nacional de quinua, mientras que a partir de los años 1980 empezó a suministrar entre 50 y 60% de su producción hasta alcanzar el 80% en el año 2008.



Foto 19. Expansion del cultivo de quinua en montañas del sur del Perisalar, San Agustín
(fuente: el autor)

De esta manera, la maquinaria agrícola constituye para los productores un bien cuyo acceso permite la extensión del cultivo de quinua en pampa, siempre y cuando no sea frenado por heladas, y que responde a la intención de alcanzar estatus social y reconocimiento de parte del Estado y la sociedad boliviana. Esta voluntad de los habitantes del Perisalar de lograr la acumulación responde a motivos económicos que explicamos a continuación.

Figura 3: Evolución de la Producción de Quinua en Bolivia y en el Altiplano Sur



Fuente: 1970-1983: Ministerio de Asuntos Campesinos y Agricultura (MACA)
Fuente: 1984-2008: Instituto Nacional de Estadísticas (INE)

Valoración económica

A primera vista, la comparación de la extensión del área de cultivo de quinua y del precio nominal pagado por ésta al productor, convencional y orgánico (figura 1), revelaría cierta correlación entre estos dos parámetros desde 1980. El incremento del precio de grano convencional es estimulado por el crecimiento de la demanda peruana (Laguna, 2002 y 2003a) habiéndose multiplicado por seis entre la primera mitad de los años 1960 y la segunda mitad de los años 1990, con un marcado incremento a partir de esta década, alcanzando un precio promedio de 33 $ US/qq (figura 1)[156]. Luego, el precio por quinua real convencional sube hasta 100 US$/qq mientras que el precio por quinua real orgánica llega cerca a 110 US$/qq (figura 1).

Este incremento resulta de la competencia entre la demanda por quinua real orgánica, suministrada a los países del norte, y convencional, destinada al Perú[157]. Aunque a priori estos mercados y calidades no deberían mezclarse, una cantidad importante de grano orgánico llega a venderse en el mercado convencional peruano en ausencia de demanda suficiente en los mercados orgánicos. El precio por quinua real orgánica es constantemente ajustado en función a la evolución del precio convencional pagado en el mercado de Challapata. El precio por quinua orgánica tiene un valor apenas superior al convencional, habiendo alcanzando un máximo de 36 $ US/qq entre 1996 y 1999 (figura 1). Si bien los precios decaen de manera dramática a partir del 2000, debido a la saturación del mercado peruano y la sobreproducción de quinua en el Altiplano Sur (Laguna, 2003a y b), la superficie sigue creciendo. Esta situación, nos lleva a evitar pensar que los criterios económicos de los productores que guían la orientación de sus sistemas productivos, la superficie a cultivar y su inserción al mercando radiquen únicamente en la evaluación del precio de compra al productor.

En efecto, la expansión del cultivo de la quinua real responde en gran parte a intereses económicos de los productores, en busca de mejorar sus ingresos y condiciones de vida, que conllevan varias maneras de valorar esta producción. Entre éstas, los términos de intercambio en el mercado constituyen un elemento aún vigente sobre el cual muchos productores deciden la orientación de su producción agropecuaria y de sus prácticas productivas. En mi primera visita a Ancoyo en 1995, no necesité conversar mucho tiempo con Pablo Paco y otros comunarios para darme cuenta la importancia de este criterio, el cual me lo han recordado los productores de quinua real a lo largo de los años que pasé en el Altiplano Sur cada vez que he tocado con ellos el tema del precio. Pablo como los otros productores me reiteraron

[156] El Perú es el principal mercado mundial para la quinua boliviana, que llega a absorber hasta 30 a 40% de la producción del Altiplano Sur como por ejemplo entre 1996 y el año 2000 (Laguna, 2002 y 2003a).

[157] Entre el 2000 y el 2003, el mercado orgánico llegó a adquirir 15 a 20% de la producción del Altiplano Sur. Según nuestras estimaciones, el 2005 la quinua orgánica representaría 25% de la producción del Altiplano Sur. El año 2008 la quinua orgánica equivale a 40% de la producción del Perisalar.

que extendieron su cultivo de quinua real estimulados por la multiplicación del valor de intercambio, producto del crecimiento del precio nominal de la quinua real al productor. Ellos me informaban por entonces que durante la primera mitad de los años 1970, los términos de intercambio de los productores eran bajos, con niveles similares a los señalados por Rodríguez y Quinteros para 1963 (capítulo 2), habiendo luego mejorado considerablemente hasta fines de los años 1990. En particular, tomaban el ejemplo de la harina de trigo, un alimento básico en su dieta (capítulo 2), que tenía un valor de intercambio mercantil equivalente al de uno por dos quintales de quinua real en la primera mitad de los años 1970[158].

Esta relación de términos de intercambio se había invertido en la primera mitad de la década de los 1990, habiendo mejorado aun más a fines de esta década hasta obtener 2,5 quintales de harina de trigo por cada quintal de quinua real expendido[159]. En 1999, pude comprobar personalmente estos valores de intercambio en el mercado. Luego de las crisis del precio al productor a principios del año 2000, que dieron lugar a la paridad de valor de intercambio mercantil entre estos productos, la venta de un quintal de quinua permitía, aún en el 2006, obtener dos quintales de harina de trigo.

La expansión del cultivo de la quinua real responde en gran parte a la importancia otorgada por los productores al valor de uso potencial que otorga la quinua. En 1995 y luego en 1999 y 2000, pregunté a varios productores cómo calculaban sus costos de producción y de rentabilidad por superficie con los productores. Muchos de ellos, esencialmente gente mayor, me respondían "*nosotros no calculamos el interés de la producción como ustedes los técnicos. Lo que importa es el beneficio que nos da*". ¿Pero a qué se referían cuando me hablaban de "beneficio"? Por un lado, los productores regularmente me señalaban que a principios de los años 1970 la ganadería en el Altiplano Sur, en particular la crianza de llama, "*no valía nada*" y que sólo a partir de la segunda mitad de los años 1990 "*recién empezaba a valer*". En efecto, siendo subvalorada en el mercado esta actividad les otorgaba términos de intercambio muy bajos. Por esto, Juan Paco y varios comunarios respaldaban esta afirmación recordándome en varias oportunidades que a principios de los años 1970 los productores intercambiaban 20 llamas adultas a los intermediarios para obtener una maquina de cocer o una bicicleta, mientras que en 1995 una llama se intercambia por una bicicleta. Asimismo, entendí que hasta que se expandiera el cultivo mecanizado de quinua real en pampa, los productores movilizaban sin costo monetario los recursos productivos, incluyendo la fuerza

[158] Tapia Vargas (1976) señala que en 1973 el precio por quintal de quinua pagado por el intermediario al productor era de 70 Pesos Bolivianos (3,5 $ US) mientras que éste compraba un quintal de harina de trigo en 140 Pesos Bolivianos (7,0 $ US). Esta relación de intercambio equivalente a dos quintales de quinua por uno de trigo coincide con los testimonios de los productores de quinua del Perisalar.

[159] En 1986, para obtener un quintal de harina de trigo, de arroz o de azúcar, los comunarios daban al intermediario un quintal de quinua (Izko, 1987). En 1995 el valor monetario de intercambio de un quintal de quinua equivalía a 2 qq de arroz y por 1,5 a 2 qq de harina de trigo (Laguna, 1995b, c, e, f y g). En 1999 la equivalencia en valor mercantil es de un quintal de quinua por 3 qq de arroz, 2,5 qq de harina de trigo y 2 qq de azúcar o de fideo. En 1999, el productor vendía a 220 B$/quintal de quinua y compraba un quintal de fideos en 110 B$.

laboral obtenida mediante el intercambio de servicios, y realizaban una buena parte de sus transacciones intercambiando su producción con alimentos y bienes de consumo suministrados por intermediarios según términos de intercambio que permanecerán estables por lo menos durante los años 1960 y la primera mitad de los años 1970[160].

De esta manera, la puesta en común de estos dos elementos anteriores en un contexto de comercialización creciente de la quinua real y constante expansión de su cultivo en pampa, revela evaluaciones subjetivas de muchos productores consistentes en buscar los mejores términos de intercambio mercantiles posibles por unidad de superficie, sin obligatoriamente tomar en cuenta costos de producción. Los productores no persiguen la maximización de la utilidad por este factor de producción. Ésta es evaluada considerando la parte de quinua real autoconsumida y los bienes y servicios obtenidos con la venta de este grano, una vez descontadas la parte de cosecha destinada para semilla y para la retribución de servicios recibidos para la producción, en particular el de labranza mecanizada y jornaleros que participan en la trilla. Esta apreciación estaba directamente ligada a una larga experiencia de producción agrícola acumulada hasta antes de iniciarse el cultivo de quinua real en pampa en la que los gastos monetarios eran extremadamente bajos. Hasta ese momento, la producción agrícola movilizaba recursos productivos esencialmente locales, los que eran remunerados con el mismo trabajo de los productores a través del *ayni*, con productos o con una parte reducida del producto (cuando se retribuía servicios de transporte de la cosecha)[161].

La parte de trabajo doméstico movilizada en el cultivo de otras familias productoras a través del *ayni* para remunerar trabajo recibido no era valorada como un costo o una dificultad física propia a la producción doméstica. Constituía más bien una práctica de importancia social necesaria para mantener la socialidad y la identificación entre familias de la comunidad. Por lo tanto, en esta situación de bajo costo monetario y en producto, los productores asimilaban la riqueza creada por su trabajo a la casi totalidad de su producción agrícola y a los términos de intercambio, los cuales en gran parte evaluaban en producto.

Esta modalidad de evaluación se viene preservando aún a lo largo del período de expansión de la producción y comercialización de la quinua real aunque en ciertos casos la retribución en producto por servicios recibidos haya crecido, a la par de la producción doméstica total, y también concierna servicios de labranza y trilla moto-mecanizada. De esta manera, si comparamos la satisfacción que otorgaban por

[160] La comparación entre las afirmaciones de los productores y los términos de intercambio citados por Rodríguez y Quinteros (1963) y Tapia Vargas (1976) nos lleva a considerar el mantenimiento de estos términos de intercambio.

[161] Hasta fines de los años 1960, los gastos monetario ligados a la producción agrícola eran extremadamente bajos, residiendo en la compra de ciertas semillas de origen externo (hortalizas y alfalfa) y en ciertos casos de chelas/takisas y liukanas y otras herramientas manuales con rejas de hierro. El único servicio retribuido con parte de la cosecha era el transporte de ésta haciendo uso de llamas y burros a razón de 1 qq retribuido por 12 qq transportados (ver capitulo anterior).

unidad de superficie la producción de quinua real y la crianza de llamas a mediados de los años 1970, la primera otorga una clara ventaja en términos de intercambio al productor, constituyéndose en uno de los factores explicativos del avance del cultivo de quinua real en pampa. Retomando los trabajos de productividad de biomasa de la vegetación nativa del Altiplano Central realizados por Genin y Alzerreca (1995) vemos que para criar una llama adulta son necesarias 10 ha de pampa cubierta con arbustos de t'ola y pajonales, las especies vegetales nativas predominantes de esta región[162]. Con los términos de intercambio señalados por los comunarios a principios de los años en 1970, habilitar una superficie para el cultivo de quinua real un productor que prestaba poca importancia a los costos de producción estimaba obtener un poder adquisitivo para la compra de alimentos básicos 75 a 150 veces mayor al de otro que preserva la vegetación nativa para criar llamas, en una situación en la que consideramos rendimientos de quinua real bajos[163]. Esta relación se reducía a la mitad para los productores que retribuían los servicios de labranza ofrecidos por los tractoristas siguiendo la modalidad "al partir" entregando la mitad de su cosecha. En efecto, una hectárea destinada a la crianza de llamas permitía al productor adquirir cada dos años 0,09 qq de fideos o 0,07 qq de harina de trigo o 0,04 qq de azúcar, mientras que esta misma superficie cultivada con quinua real posibilitaba la compra de 7 qq de fideos o 6 qq de harina de trigo o 6 qq de azúcar[164].

[162] Considerando que las condiciones climáticas del Altiplano Sur son más áridas y frías que las del Altiplano Central, es probable que se requiera de una superficie aun mayor de este tipo de vegetación nativa para criar una llama.

[163] Los términos de intercambio proporcionados para los años 1970 por los productores son similares a los propuestos por Rodríguez y Quinteros (1963) para principios de la década de 1960 y los observados por Tapia Vargas (1976).

Con el transcurso de los años de cultivo en pampa sin fertilización y a consecuencia de la erosión eólica, los rendimientos tienden a bajar. Inicialmente, se puede cosechar 20 qq/ha o más alcanzando al cabo de 8 años 12 qq/ha. Consideramos que una parcela de bajo rendimiento produce 12 qq/ha.

[164] El rendimiento anual promedio en parcelas cultivadas de manera convencional, con labranza mecanizada y sin abonado, era de 12 qq/ha cada 2 años, puesto que la rotación de cultivo intercala un año de producción con otro de descanso. Asimismo, tomando condiciones ideales en las que la tasa de mortalidad de los animales es nula se requieren 2 años para criar una llama macho antes de retirarlo del rebaño y ponerlo a la venta (las hembras se eliminan en general al 6to año, lo que torna la relación aun más desfavorable para la crianza de llamas). Durante este lapso, podemos esperar que para las 10 ha la llama producirá: 1 canal de 45 kg de carne y hueso, 1 kg de lana (la práctica corriente es la de hacer una esquila cada dos años) y 1 cuero. Los términos de intercambio observados por Rodríguez y Quinteros (1963) se mantuvieron vigentes durante gran parte de la década de los años 1970. Según éstos, la venta del canal de una llama criada en 10 ha permitía obtener 0,8 qq (40 kg) de fideos o 2/3 qq (31,2kg) de harina de trigo o 0,4 qq (18,7kg) azúcar. A estas se añadían por la venta de 1 kg de lana que permitía obtener 0,08 qq de fideos o 0,07 qq de harina de trigo o 0,04 qq de azúcar. Por su parte, el cuero no tenía demanda comercial. De esta manera, la venta de productos obtenidos de 10 ha destinadas a la crianza de una llama permitía adquirir 0,88 qq de fideos o 0,73 qq de harina de trigo o 0,44 qq de azúcar. Es decir que 1 ha destinada a esta actividad le permitía al productor adquirir 0,09 qq de fideos o 0,07 qq de harina de trigo o 0,04 qq de azúcar. Por su parte, los 12 qq de quinua convencional anualmente obtenidos en promedio en una ha equivalían en el mercado a 7 qq de fideos o 6 qq de harina de trigo o 6 qq de azúcar. La comparación entre el poder adquisitivo otorgado al productor por la producción de quinua o la crianza de llama por hectárea otorga la posibilidad de

La supremacía de los términos de intercambio de la quinua real se preservaba a pesar del incremento de los precios de la lana y carne de llama en los años 1990 y la disminución de los precios de este grano a partir del año 2000. Con relación a la crianza de llamas, cultivar quinua real representaba para un productor que ignoraba los costos de producción un poder adquisitivo 70 veces mayor para el grano convencional procedente de una parcela con bajo rendimiento y 120 veces mayor para el grano orgánico en 1999[165]. Tomando en cuenta el débil crecimiento de los precios de los productos procedentes de la crianza de llamas y de la recuperación del precio de la quinua real (figura 1), esta relación era aun en 2004, 64 a 80 veces más favorable el grano convencional en situaciones de bajo rendimiento y 100 a 130 veces más ventajosa para el grano orgánico[166]. Este tipo de comparación no sólo lo realizaban los productores de quinua real tomando en cuenta alimentos sino también bienes, como por ejemplo la bicicleta o una vivienda en un centro urbano, a los que podían acceder en mayor cantidad o dimensión.

Paralelamente, en una situación de creciente comercialización de la quinua otros criterios económicos guían también la expansión de este cultivo, los cuales corresponden a una valoración económica. Cada vez hay más productores que buscan mayores utilidades e ingresos por unidad de superficie para así incrementar su ingreso doméstico. La crisis de precios registrada entre el año 2000 y el 2003 me

---

adquirir con la primera producción 77 veces más de fideos, 100 veces más de harina de trigo y 150 veces más de azúcar.

[165] En 1999, la venta de 12 quintales de quinua convencional obtenidos en promedio por hectárea permitía la compra de 36 quintales de harina o de azúcar y de 29 qq de fideos, mientras que los 18 qq de quinua orgánica (previo abonado con estiércol) obtenidos por hectárea permitían contar con 49,5 qq de fideos y 60 qq de harina de trigo y de azúcar. Por su parte, el expendio de un canal de llama de 45 kg criado en 10 ha permitía adquirir 4,3 qq de harina de trigo o de azúcar y 3,5 qq de fideos. La venta de 1 kg de fibra obtenida con esquilas bianuales permitía comprar 0,03 qq de azúcar o de harina de trigo y 0,025 qq de fideos y la de un cuero 0,07 qq de fideos y 0,9 qq de harina de trigo o de azúcar. Es decir, en 1999 una hectárea destinada a la crianza de llamas otorga al productor, mediante la venta de carne, fibra y cuero, la posibilidad de adquirir 0,5 qq de harina de trigo o de azúcar y 0,4 qq de fideos. La relación entre una hectárea bajo cultivo de quinua convencional y otra destinada a la crianza de llamas revela que en 1999 optar por producir este grano le permitía al productor adquirir en el mercado 72 veces más de azúcar o de harina y 72 veces mas de fideos. En el caso de la quinua orgánica esta relación permitía entonces un poder adquisitivo 123 veces mayor que con la crianza de llamas.

[166] Consideramos un rendimiento estable de 18 qq. El 2003, la venta de un canal de 45 kg de llama criada en 10 ha permite comprar 3 qq de fideos y 4,1 qq de azúcar o de harina de trigo. Asimismo, el expendio de 1 kg de lana equivale a 0,03 qq de fideos y 0,04 qq de azúcar o de harina y el de un cuero permite la adquisición de 0,06 qq de fideos y 0,08 qq de azúcar o de harina. Ponderando la suma de estas producciones pecuarias a una hectárea, su venta permitiría al ganadero obtener 0,3 qq de fideos y 0,5 qq de azúcar o harina. Por su parte, la venta de los 12 qq de quinua convencional producidos en 1 ha permitía adquirir 24 qq de fideos y 32 qq de harina o de azúcar; es decir que el cultivo de la quinua permitía adquirir 64 a 80 veces más de estos últimos productos. En el caso del expendio de los 18 qq cosechados en 1 ha de quinua orgánica, el productor podía esperar adquirir 39 qq de fideos y 52 qq de azúcar o de harina. Para los productores que no consideraban los costos de producción, optar por el cultivo de quinua orgánica en vez de criar llamas equivalía a contar con la posibilidad de adquirir de estos productos 104 a 130 veces más ganancias.

dio la oportunidad de apreciar la existencia de esta modalidad de valoración de la producción de quinua real cuando en varias reuniones airadas celebradas en el municipio de Salinas a las que asistí, los productores buscaban organizarse para imponer un precio mínimo de venta justificándolo con cálculos de costos de producción y rentabilidad por unidad de superficie que explicaban al auditorio. Esta forma de valoración es particularmente visible en maestros rurales y en nuevas generaciones de productores de quinua influenciados por su socialidad con éstos, con docentes de centros de educación superior y con técnicos de instituciones de desarrollo, a través de su experiencia educativa secundaria, en escuelas normales y en centros superiores de estudio, como también en la interacción cotidiana con otros productores en la ribera del Salar de Uyuni o fuera de ella.

En un principio este concepto, presente en el discurso de *notables* y en el de maestros del Perisalar, era raramente utilizado por los comunarios de la ribera del salar de Uyuni[167]. A medida que se propagaba la comercialización, y se extendía el área de cultivo de la quinua, se incrementaba el nivel de educación superior de nuevas generaciones de productores y su interacción con instituciones de desarrollo multiplicando la difusión de la rentabilidad de la tierra como criterio de valoración de la producción de quinua real. A la par, crecía la utilidad neta en función a la tierra y por quintal de esta producción, ya sea en ladera como en pampa con labranza mecanizada, siguiendo una modalidad convencional u orgánica, favorecida por la baja progresión de sus costos monetarios con relación a la de sus precios nominales al productor de la producción de quinua real (cuadro 1). Los productores que entre el año 2000 y 2003 buscaban implementar medidas concertadas para imponer un precio mínimo de venta de este grano utilizando estos criterios como una de sus modalidades de valoración, estaban conscientes del crecimiento constante hasta 1999 de su productividad. De esta manera, entre 1976 y 1999 la productividad de la tierra con cultivo de quinua real en ladera se multiplicaba más de 3 veces, alcanzando un margen neto de 360 $ US/ha (cuadro, 2), rebasando así la de la papa, la cual oscilaba entre 90 y 180 $ US/ha (Laguna, 2000b)[168]. En 2004, la productividad de este cultivo en ladera se había recuperado luego de la caída de precios al productor alcanzando de 266 a 368 $ US/ha. Asimismo, durante este lapso la productividad de la tierra con cultivo mecanizado en pampa se quintuplicó alcanzando hasta 320 $ US/ha (cuadro 1).

Paralelamente, los comunarios perciben claramente que pueden obtener mejores ingresos reemplazando grandes superficies de pampa cubiertas de vegetación nativa con el cultivo de quinua real que a través de la crianza de llamas. Entre 1976 y 1999 la utilidad por hectárea de cultivo convencional mecanizado en pampa se quintuplicó alcanzando en 1999 de 250 a 320 $ US, y 175-224 $ US/ha el

[167] Véase por ejemplo el libro de Gabriel (1976), un *notable* que ocupó numerosos cargos en la administración pública de la provincia y del municipio de Salinas.

[168] La producción en ladera, sea orgánica o convencional, sigue por lo general el mismo sistema de cultivo, careciendo por lo general de fertilización orgánica.

2004. La productividad de una hectárea de quinua real orgánica en pampa también crecía alcanzado 270 a 300 $ US/ha en 1999 y 225-435 $ US/ha el 2004 (cuadro 1).

Además de adoptar la productividad de la tierra como una forma de valoración económica de la quinua real, han emergido nuevas generaciones de productores con actividades empresariales, que tienden a valorar este grano de manera netamente capitalista. Las generaciones nacidas a partir de fines de los años 1960 tuvieron la posibilidad de realizar estudios universitarios y técnicos en disciplinas no solamente gerenciales y económicas. A partir de fines de los años 1990, y en particular desde el año 2000, han surgido empresarios dedicados al acopio, beneficiado y comercialización de la quinua real[169]. De esta manera, se han sumado a la única empresa familiar preexistente, la Sociedad Agropecuaria y Técnica industrial (SAITE) otras de propiedad individual de creación más reciente, pertenecientes en su mayoría a antiguos asociados de ANAPQUI o a hijos de socios de esta organización, establecidas en ciudades intermedias como Uyuni y Challapata y en poblaciones como Salinas de Garci Mendoza[170].

Los jóvenes que han constituido empresas propias han aprovechado nueva situaciones creadas desde el año 2000 por agencias de cooperación bilateral, en particular el Programa de Apoyo a las Empresas Rurales (PAER) de la Agencia Danesa para el Desarrollo Internacional (DANIDA), que han promocionado la exportación de quinua real a través del apoyo financiero para la creación de micro-empresas rurales. Para acceder a este apoyo, consistente en una donación para el cofinanciamiento de su inversión, los jóvenes han tenido que presentar un plan de negocios, balances provisionales y la prueba de contar con capital propio para cubrir el saldo del emprendimiento, el cual obtuvieron contrayendo créditos individuales.

Habiendo trabajado como voluntario en ANAPQUI entre 1999 y el año 2001 pude observar a varios asociados jóvenes aprovechar de esta intervención externa para crear sus propias empresas. Inclusive, con ciertos de ellos aprendí el uso de herramientas financieras que aplicamos para evaluar la situación de la organización. Durante mi experiencia en ANAPQUI, me di perfectamente cuenta que esta nueva generación de jóvenes empresarios valoraba las actividades económicas ligadas a la producción y comercialización de quinua real según una racionalidad centrada ante todo la rentabilidad del capital y que ciertos de ellos utilizaba en sus evaluaciones herramientas financieras como la tasas de endeudamiento, de rotación de materia prima y de productos terminados o índices de liquidez.

[169] El beneficiado consiste en la limpieza, calibrado y desaponificado del grano. El tejido externo del grano de quinua contiene niveles elevados de saponina, un alcaloide que le otorga un gusto amargo tornándolo poco apetecible. Tradicionalmente, este alcaloide ha sido removido manualmente antes de su consumo mediante procesos de tostado, fricción, venteo, lavado y secado.

[170] Creada a principios de los años 1990, SAITE pertenece a dos hermanos oriundos de una comunidad del ayllu Cora Cora que se dedica a la exportación de quinua real, café, sésamo y otros productos agrícolas a los países del norte. Desde el inicio de sus actividades, SAITE ha sido uno de los principales exportadores de quinua real de Bolivia, ocupando por lo general el cuarto lugar con exportaciones anuales que llegaron a 400 toneladas el año 2005.

Cuadro 1. Evolución del costo monetario y de la productividad de los sistemas de cultivo de quinua real en el Perisalar

Año	1976[171]	1988[172]	1995[173]	1999[174]	2003[175]	2004[173]
Manual Ladera (orgánico)						
Costo monetario de producción/qq	0,8	Nd	3,0 – 4,0	4,0	3,0 – 5,4	3,4 – 5,8
Productividad neta/qq ($ US/qq)	6,9	Nd	22,0 – 18,5	35,0	15,2 – 12,8	22,0 - 24,5
Productividad neta/ha ($ US/ha)	90,0	Nd	176,0 – 259,0	356,0	154,0 – 229,0	266,0 - 368,0
Productividad neta por jornal de trabajo doméstico ($ US/hombre día)	1,7	Nd	4,0 – 5,9	5,0 - 6,7	3,7 – 5,4	6,3 – 8,7
Mecanizado pampa convencional						
Costo monetario de producción/qq	2,7	2,5 – 3,0	4,3 – 5,3	4,5	4,2 – 4,6	4,6
Productividad neta/qq ($ US/qq)	5,0	15,2 – 15,6	20,0 – 25,0	32,0	9,0	20,0
Productividad neta/ha ($ US/ha)	60,0	170,0 - 200,0	171,0 – 300,0	250,0 - 320,0	76,0 – 109,0	175,0 - 224,0
Productividad neta por jornal de trabajo doméstico ($ US/hombre día)	1,3	3,7 – 4,5	3,9 – 6,8	8,5 – 11,0	2,1 – 3,1	4,8 – 6,4
Mecanizado pampa orgánico (abonado con estiércol)						
Costo monetario de producción/qq	/	/	6,0 – 8,5	9,0	7,5	7,6
Productividad neta/qq ($ US/qq)	/	/	21,5 – 24,0	26,0	10,0	19,8
Productividad neta/ha ($ US/ha)	/	/	258,0 – 360,0	270,0 - 300,0	93,0 – 237,0	225,0 - 435,0
Productividad neta por jornal de trabajo doméstico ($ US/hombre día)	/	/	5,4 – 7,5	9,0	2,2 – 5,9	5,5 - 11,0

US$: Dólares estadounidenses, qq: quintal (46,8 kg), ha: hectárea, Nd: datos no disponibles.

[171] Para este cálculo utilizamos la misma metodología que para los cálculos de 1988, 1995, 1999, 2003 y 2004. No consideramos que el jornal de fuerza laboral doméstica tenga costo fijo. Tomamos los costos de servicios e insumos y las cantidades de insumos proporcionados por Baptista (1976) para la producción mecanizada de pampa y por Tapia Vargas (1976) para la producción de ladera.

[172] Utilizamos los costos de servicios e insumos y las cantidades de insumos proporcionados por Ordoñez y Morales (1988). El rango inferior de costos corresponde a Llica y el superior a Salinas. A la inversa, Salinas se halla en el rango superior de utilidad por qq, ha y por jornal domestico mientras que Llica en el rango inferior.

[173] Datos para la quinua real manual de ladera extraídos de Laguna (1995c, e y g). El rango inferior de costos corresponde a Llica, mientras que el más elevado a Nor Lípez y Baldivieso. Los niveles mayores de utilidad por qq, ha y jornal doméstico son de Nor Lípez y Baldivieso y los menores de Llica. Datos para el cultivo convencional mecanizado en pampa extraídos de Laguna (1995b, c, e y f). El rango inferior de costos en ladera corresponde a Salinas/Llica, mientras que el más elevado a Nor Lípez y Baldivieso. Los niveles mayores de utilidad por qq, ha y jornal doméstico son de Salinas/Llica mientras estos son menores en Nor Lípez/Baldivieso.
Datos para el cultivo mecanizado en pampa de quinua orgánica extraídos de Laguna (1995b y e). El rango inferior de costos en ladera corresponde a Salinas, mientras que el más elevado es de Llica. Los niveles mayores de utilidad por qq, ha y jornal doméstico son de Salinas y los menores de Llica.

[174] Datos para la región de Salinas (Laguna, 2000b).

[175] Datos extraídos de Laguna (2003a). Para la quinua manual de ladera, los costos más bajos son de Salinas y los más altos de Baldivieso. A la inversa las utilidades son mayores en Salinas e inferiores en Baldivieso. Para la producción mecanizada en pampa de quinua convencional y orgánica, los costos más bajos son de Salinas y los más altos de Nor Lípez. A la inversa las utilidades son mayores en Salinas y menores en Nor Lípez.

Asimismo, otro criterio importante que guía la elección productiva de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni, cualquiera que sea su(s) forma(s) de valoración antes presentada(s), es su voluntad de disminuir el trabajo invertido por unidad de superficie para utilizarlo en la ampliación de la frontera del cultivo de quinua real en pampa, en la pluriactividad, o dedicarse a actividades institucionales sin fin económico o al ocio, ya sea en su comunidad como en centros de residencia localizados fuera de ésta y del Perisalar. A menudo se escucha a los productores hacer afirmaciones de la siguiente manera "*a muchos de nosotros ya nos gusta venir no más a trabajar rapidito y después nos vamos no más. Ya no nos gusta trabajar tanto*". O es también frecuente que escuchar que varios de ellos se quejan sobre la dificultad de la producción manual en ladera y su voluntad de utilizar maquinaria agrícola en estas zonas para aliviar su trabajo y poder sembrar en mayor cantidad. En ciertos casos como en el de Ancoyo donde existen parcelas de ladera de altura con poca pendiente, los comunarios construyeron, en el año 2002, un camino para labrar la tierra con tractores y trillar la producción. En otras situaciones con características topográficas y ambientales similares, como en la de Puqui, muchos comunarios tienen la intención de imitar a los ancoyeños y algunos de ellos me solicitaron el año 2001 referencias de alguna ONG a la que podrían dirigirse para obtener fondos necesarios par esta apertura de caminos. En otras comunidades como las de Chacoma, Belén o Buena Vista, el tractor no tuvo trabas en el relieve para acceder fácilmente a las pendientes moderadas en las faldas del volcán Sillajuay, desde los años 1970.

En efecto, para los productores el cultivo mecanizado en pampa elimina el aporte de mano de obra necesaria para la labranza, así como para el corte de vegetación arbustiva de rebrote una vez instaurado el ciclo de cultivo. También reduce considerablemente la mano de obra necesaria para la trilla, en particular cuando se trata de producción convencional en pampa y en menor medida cuando es de tipo orgánico en pampa[176]. Finalmente, esta lógica ha alcanzado situaciones extremas en el caso de los productores que han adoptado una lógica capitalista o empresarial, y han dejado de producir quinua por su cuenta en sus parcelas, prefiriendo más bien acudir a mano de obra contratada, cuya supervisión delegan en ciertos casos a sus familiares.

La disminución de la intensidad de uso de mano de obra por unidad de superficie de la tierra tiende también a modificar la socialidad en torno a la

[176] A comparación de la quinua de ladera, la producción convencional mecanizada en pampa permite ahorrar 14 a 16 jornales por hectárea. Esta última utiliza 39 jornales/ha en vez de 53-55 jornales/ha en ladera. El ahorro concierne: 7 jornales/ha para el barbecho (se requiere 8 jornales para el barbecho manual, pero una persona del hogar debe estar presente en la parcela al momento de comprar servicios de labranza mecanizada), 3 jornales para el cernido y la trilla por la menor cosecha en pampa que en ladera (7 jornales en vez de 10 jornales) y ahorran 6 jornales para el "destole" o arranque manual de arbustos, incluidas las t'olas y otras especies de arbustos leguminosos que abundan en el Altiplano Sur (Laguna, 2003a). La producción orgánica en pampa utiliza 44 a 48 jornales/ha y permite ahorrar 9 días hombre /ha con relación a la ladera (Laguna, 2003a).

agricultura. Al priorizar el uso de su fuerza de trabajo en su propia producción de quinua real, en superficies de cultivo crecientes y en otras actividades domésticas, económicas y no económicas, dentro y fuera de su comunidad, los productores han dejado de realizar el *ayni*. Más aún, han empezado a emplear trabajadores jornaleros venidos de las comunidades del Norte Potosí de los ayllus Qaqachaka, en el caso de Salinas, y Laime, en el de Llica, con las que anteriormente realizaban intercambios de productos y animales y a las que luego vendían llamas y sal.

Por lo antes señalado, observamos que los productores de la ribera del salar de Uyuni siguen en parte una racionalidad económica chayanoviana. Para ellos, la maximización de la productividad del trabajo no constituye un determinante prioritario de la orientación de su producción agropecuaria. Más bien, se guían por la utilidad subjetiva marginal de su trabajo. Es cierto que la elección de ciertas actividades económicas no permite fácilmente evidenciar esta preferencia puesto que la mayor utilidad del trabajo puede coincidir con la mayor rentabilidad de la tierra. Por ejemplo, la productividad de la tierra y la del trabajo son mayores para el cultivo mecanizado de la quinua real orgánica en pampa que en su producción manual y orgánica en ladera (cuadro 1). Cada productor evalúa subjetivamente el momento en el que la utilidad marginal de su trabajo en la producción de quinua disminuye considerablemente. Este acaece cuando consideran contar con suficiente producción de quinua para su autoconsumo, para la compra de alimentos y de bienes, para cubrir el acceso de sus hijos a la educación y cuando poseen suficiente capital para invertir en otras actividades económicas (ver capítulo 4). A partir de este momento, deciden obtener ingresos complementarios invirtiendo su fuerza de trabajo en otras actividades no agropecuarias, ciertas de ellas empresariales, o en el ocio. También pueden hacerlo parcialmente en actividades agrícolas como la papa cuya valoración subjetiva es importante aunque su utilidad monetaria por factor de producción, incluido el trabajo, sea inferior a la de la quinua[177]. Por esto, ciertos productores guardan pequeñas parcelas de papa cultivadas en ladera para su autoconsumo. Para los productores, la maximización de la productividad del trabajo en el cultivo mercantil de quinua entra en consideración sólo cuando consideran no estar en condiciones de cubrir sus necesidades.

[177] En 1999, la productividad de un jornal en el cultivo de la papa es cercana a 1 $ US (Laguna, 2000b) mientras que varía de 5 a 11 $ US/jornal para la quinua real (cuadro 1).



Foto 20. Trilla de quinua como en los años 1970, Pacoqollo, ayllu Tunupa
(fuente, el autor)



Foto 21. Trilla de quinua (cernido) en los años 1970, Pacoqollo, ayllu Tunupa
(fuente, Gabriel, 1976)



Foto 22. Venteado de quinua en los años 1970, Pacoqollo, ayllu Tunupa
(fuente: Gabriel, 1976)



Foto 23. Trilla de quinua en los años 2000, Ancoyo, ayllu Tunupa
(fuente: el autor)

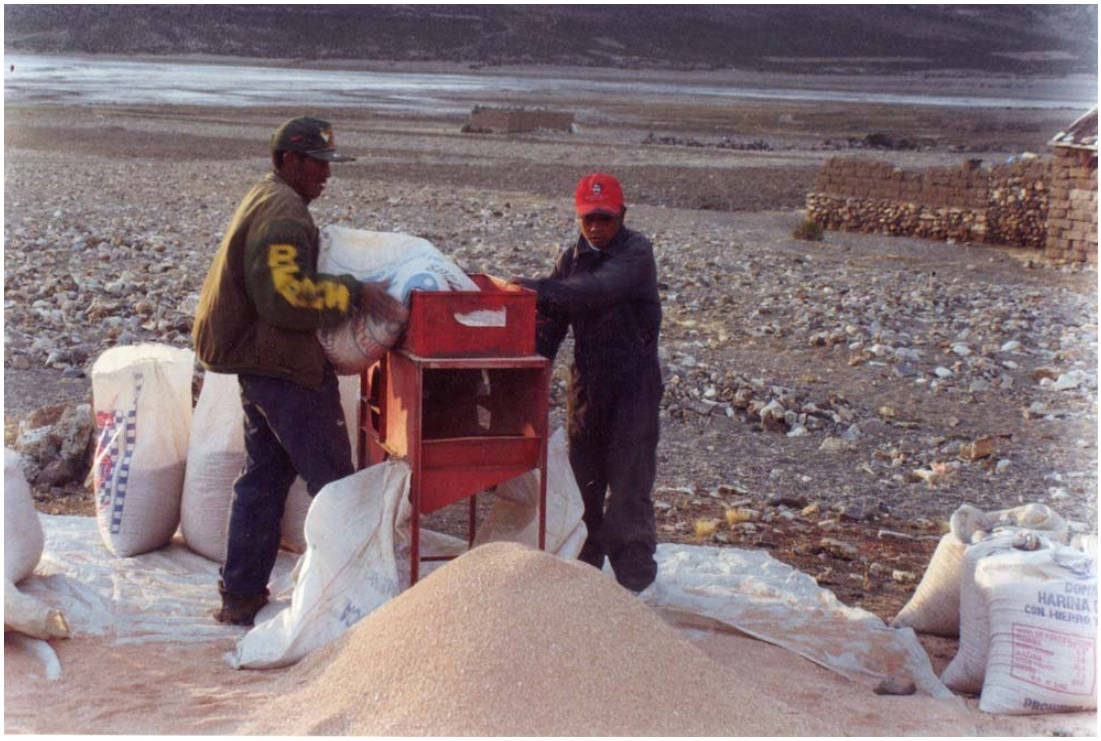


Foto 24. Venteando quinua en los años 2000, Ancoyo, ayllu Tunupa
(fuente: el autor)



Foto 25. Sembrando quinua en una pampa con *t'ola* recientemente desmontada, San Pedro, Nor Lípez
(fuente: el autor)

No obstante, los productores también consideran de manera subjetiva la utilidad de la superficie en producción. Por esto, optan por extender el cultivo de quinua real en desmedro de la crianza de llamas. Esta actividad extensiva en capital otorga una menor utilidad por unidad de superficie que la quinua real y requiere de poca mano de obra, salvo en ciertas situaciones de trashumancia estacional. No obstante, proporciona valores de productividad del trabajo doméstico mayores o iguales a las obtenidos con el cultivo de quinua[178]. Por ejemplo, en 1999 en comunidades de Salinas, donde el cultivo de quinua convencional u orgánico, de ladera y de pampa, tenía habitualmente la mayor utilidad con valores que variaban de 5 a 11 $ US por día hombre (cuadro 1), la crianza de llamas, extensiva en el requerimiento de mano de obra, otorgaba una utilidad del trabajo doméstico de 7,5 a 13 $ US/día mayor sin que esta actividad frenara el avance de la frontera agrícola (Laguna, 2000b). Asimismo, en los últimos años observamos claramente que la utilidad por jornal invertido en producir quinua real convencional en pampa es menor que en ladera (cuadro 1), sin que esto desaliente el avance de la frontera agrícola en pampa.

Comercialización y consumo alimentario

Conscientes de las posibilidades de incrementar sus términos de intercambio, hasta mediados de los años 1970 los productores de quinua real de la ribera del salar de Uyuni cesaron gradualmente el expendio de papa y chuño y redujeron drásticamente sus rebaños y sus ventas de productos animales. Optaron más bien por intensificar su inserción al mercado mediante la venta de este grano con el objetivo de acumular dinero y obtener mayor cantidad de productos externos, acceder a nuevos y mejores servicios y mejorar sus condiciones de vida. Para la mayoría de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni, la comercialización de la quinua significa el principal ingreso y sustento familiar, cualquiera sea la forma de valoración económica, antes mencionadas, que le atribuyan. En 1988, Teodoro Venis, productor de Mañica, una comunidad de Nor Lípez muy próxima a Colcha ya daba cuenta de la importancia de la quinua en sus formas de vida y, utilizando el calificativo de "producto", hacía alusión a su valoración en función a su importancia mercantil cuando escribía:

> "*El cultivo de la quinua real por estos tiempos es considerado como producto porque ella constituye el sustento de la familia tanto en alimentación, educación, vestimenta, etc. Es decir, los productores de la zona una vez cosechada la quinua lo destinan una parte para el autoconsumo interno como tal, otra parte la comercializa ya sea en efectivo o en trueque por otros artículos*

[178] En ciertas comunidades de Llica, Nor Lípez y Baldivieso se realiza la trashumancia estacional del ganado hacia pastizales de altura, muchos de los cuales tienen riego permanente.

de consumo con intermediarios (…) ese dinero lo destinan *para compras ya sea en alimentación, vestimenta, educación, salud,...".*

Esta nueva tendencia en un contexto de incremento de la producción doméstica de quinua no se traduce en realidad en una disminución del nivel de autoconsumo por las familias productoras. Si reducción hay es solamente en términos porcentuales con relación a su producción doméstica total. No se registra una reducción de la cantidad de quinua real autoconsumida. Ésta se mantiene y en ciertos casos puede haberse incrementado. En efecto, los únicos datos cuantificados con los que contamos señalan que entre 1978 y 1980 su autoconsumo se estimaba del 40 al 45% de los 12 qq de quinua real obtenidos en promedio por hectárea[179]. Estimando la superficie promedio anualmente cultivada a fines de los años 1980 a 1,5 ha, la cantidad anualmente autoconsumida por los hogares productores no era marginal sino relativamente importante oscilando entre 7 y 8 qq, es decir un valor promedio situado entre 150 y 170g/persona/día[180]. En el año 2000, las encuestas que realicé revelaban un crecimiento en el consumo doméstico anual el cual oscilaba entre 7 y 14 qq, en parte determinadas por el tamaño de la familia, equivalentes a un promedio de 180 a 360g/persona/día, correspondientes a 12-25% de la producción convencional y a 9-18% de la obtenida con fertilización orgánica[181].

Si bien los niveles de consumo de quinua real no han disminuido, es importante señalar que en los años 1970 ya eran inferiores a los niveles de carbohidratos de origen externo, particularmente arroz, fideos, pan, harina de trigo y azúcar. Y esta situación no se ha degradado en los últimos años, sino más bien mejorado en ciertas situaciones. Tomar consciencia de esta situación no es evidente[182]. En efecto, cuando visitaba varias familias en muchas comunidades productoras de quinua real entre 1995 y 1996 y entre 1999 y el 2000, me hacía la ingenua ilusión, al igual que muchos colegas que trabajaban en proyectos de desarrollo rural en el Altiplano Sur, que los comunarios tenían a la quinua como ingrediente monolítico y preponderante en su dieta. No obstante, compartiendo durante muchos meses de manera intermitente la alimentación cotidiana de los productores, no siempre tenía la oportunidad de comer quinua, y consumía en cambio regularmente arroz, fideos, papa, carne de cordero y de llama y algunas

[179] Datos proporcionados por el departamento de estadísticas del MACA.

[180] Los datos otorgados por los diferentes censos de población y vivienda no son confiables para conocer el tamaño de un hogar en la medida que contabilizan parte de los integrantes de las familias con *doble residencia*. Por esto, preferí apelar a los productores de quinua para conocer la evolución del tamaño promedio aproximativo de los hogares del Perisalar. Considerando que una familia se componía en promedio de 6 personas en los años 1970, esta cantidad equivalía a montos que variaban entre 54 y 62 kg/persona/año es decir de 150 a170g/persona/día.

[181] En la primera mitad de los años 1990, estimamos que una familia contaba en promedio con 6 personas. 7 a 14 qq equivalen de 328 a 656 kg. Es decir la disponibilidad promedio por familia era de 54,4 a 108,7 kg/persona por año o 149 a 297g/persona/día.

[182] De hecho, debo retractarme con relación a una interpretación inversa que hiciera en documentos escritos sobre el impacto de la mercantilización de la quinua (Laguna, 2000a, 2000b y 2000c).

hortalizas. Pocas veces consumía fruta. Me di también cuenta que en ciertas situaciones en las que visitaba a comunarios que no me conocían, se habrían de preguntar: "*por qué le vamos invitar quinua, tan buen alimento, a este q'ara que no conocemos?*". Ganando luego más confianza, los productores me decían que consumían menos quinua que antes. No obstante, utilizaban una forma de evaluación diferente a la mía. En realidad se referían a una apreciación del porcentaje de su producción total destinada a su autoconsumo doméstico, mientras que yo pensaba que me hablaban de cantidades reales. Sólo pude entender este proceso cuando a fines de año 2000 busqué cuantificar las cantidades consumidas por las familias en los años 1970 y durante el período 1999-2000, particularmente en comunidades de los ayllus de Salinas y Tahua. Les preguntaba si consideraban que comían mayor o menor cantidad entre estos lapsos. Ahí me di cuenta que las cantidades reales consumidas por persona habían aumentado.



Foto 26. Tostando quinua, Colcha, Nor Lípez
(fuente: Amado Bautista)

Asimismo, durante estos encuentros con los productores me di cuenta que la venta de quinua real contribuyó a mejorar la diversificación de su alimentación, cualquiera que fuese la manera de valoración económica que tuvieran de la quinua real. Aunque fuese difícil cuantificar la compra de hortalizas y frutas generalmente adquiridas en función al precio y unidades de volumen que a

unidades de peso, una mayoría de los productores señalaba haber incrementado su consumo en particular a partir de los años 1990 gracias al expendio de este grano. Asimismo, no es evidente que el nivel de autoconsumo de carne de llama y cordero se haya degradado. Los comunarios poseían más animales antes de la extensión del cultivo de quinua en pampa. Señalaban haber tenido niveles mayores de extracción de animales y de venta de carne, particularmente de oveja, práctica que estimulaban por los bajos términos de intercambio que entonces tenían estos productos. Tras la comercialización de la quinua, se han reducido estos índices y muchos comunarios, incluyendo algunos de los que han preservado rebaños, han pasado a comprar carne ya sea en las mismas comunidades como también en las ferias de Challapata, Uyuni y Pisiga. Lo propio sucede con la papa, cultivo que muchos productores de quinua cultivan de manera insuficiente. Esta situación los lleva regularmente a adquirir estos tubérculos en las ferias tal cual pude constatarlo el año 2000 con mis observaciones y entrevistas. Ciertamente, mis aseveraciones que no engloban el conjunto de la dieta de las familias productoras de quinua real, no pueden darnos una comparación cualitativa y cuantitativa detallada y precisa de la evolución de su nivel nutricional, pero en todo caso son suficientes para poner en vilo una supuesta degradación de su seguridad alimentaria y de sus familias.



Foto 27. Consumo local de quinua 1: grano, harina y harina de grano tostado, San Juan, Nor Lípez
(fuente: el autor)

Paralelamente, debemos subrayar que existen diferencias en los niveles de autoconsumo de quinua real de una ribera a la otra del salar de Uyuni. En 1993, Pinget y van der Heyden (1994) señalan que en Salinas, Tahua y la ribera noreste del salar de Uyuni el autoconsumo doméstico de quinua real convencional alcanzaba el 19% de su producción, mientras que en comunidades aisladas del Sur del Salar este nivel llegaba al 39%. En el año 1999, el autoconsumo de quinua real orgánica llega al 18-20% en Nor Lípez y al 12-14 % en los ayllus de Salinas (Laguna, 2002). El amplio rango en el nivel de autoconsumo dependía por una parte de la producción total obtenida y de decisiones e intenciones domésticas, pero también correspondía a diferencias intra-regionales en la accesibilidad al mercado. En las provincias Nor Lípez, Baldivieso y Daniel Campos, alejadas del mercado de Challapata, de difícil acceso carretero y con escasos servicios de transporte, muchas familias sin afiliación a organizaciones de productores deben comercializar su quinua cambiándola en su misma comunidad, con un reducido grupo de intermediarios, por alimentos y bienes domésticos (ropa, cubiertos, envases, pilas, insecticidas, etc.). Para evitar términos de intercambios desfavorables, dado el monopolio y poder que tienen los intermediarios, muchos comunarios de estas provincias reducen su nivel de venta de quinua real, lo que no sucede con los de Salinas, Tahua y de la ribera este del salar que tienen la posibilidad de desplazarse constantemente al mercado de Challapata para expender su grano.

No obstante, sería muy sencillo explicar el autoconsumo simplemente en función a la modalidad de inserción al mercado. El hábito y la experiencia alimentaria también explican las decisiones de autoconsumo los productores y su voluntad en consumir alimentos de origen externo. Primeramente, como vimos en el capítulo 2, los habitantes de la ribera del Salar de Uyuni ya habían diversificado su alimentación desde la primera mitad del siglo XX, experimentando y ligándose a nuevos sabores y formas de consumo de carbohidratos (harina, arroz, fideos, pan, azúcar, etc.) y de ciertas hortalizas (cebollas, habas, ajo y zanahorias) y fruta (manzanas, peras, uvas y plátanos). La monetización de la quinua real permite dar continuidad a esta tendencia posibilitando la adquisición de estos alimentos y de otros nuevos, en particular verduras (tomate, arvejas, acelga, lechuga, repollos) y frutas (cítricos y plátanos), a medida que los productores los descubren y experimentan en sus destinos migratorios pero también en Challapata, Uyuni o en tiendas de Colcha, Llica y Pisiga en la frontera con Chile.

En segundo lugar, el interés en disminuir el esfuerzo físico trasciende también al ámbito culinario. Los productores buscan de mayor facilidad en la preparación de alimentos y el importante trabajo que significa preparar comidas con quinua. En efecto, para poder consumir su quinua real bruta, el productor debe primero tostarla y lavarla para quitar la saponina depositada en la cáscara del grano y luego realizar una última selección para remover las últimas impurezas. Además ciertas modalidades de consumo de la quinua real requieren trabajo adicional: el pito (harina de quinua tostada y luego molida) y otras

preparaciones como la mukuna (relleno de quinua) y la kispiña (quinua amasada cocida al vapor) exigen además de la trituración un amasado y técnicas de cocción minuciosas que requieren atención permanente. Por su parte, consumiendo fideo y arroz adquiridos listos para cocer, los productores ven claramente la posibilidad de ahorrar tiempo en la preparación de sus alimentos. Por esta razón, la quinua real es mayormente consumida en el Perisalar como sopa y graneado (quinua tostada y luego hervida) que obvian la fase de molienda.



Foto 28. Consumo local de quinua 2: *Kispiña* (amasado de harina al vapor), Llica (fuente: el autor)

Las preferencias culinarias de los productores de quinua real por alimentos adquiridos en el mercado han tomado un enraizamiento gustativo profundo a lo largo de estos años pudiendo entrar en contradicción con sus estrategias alimenticias y comerciales, según formas que podrían parecer paradójicas a un observador externo. Con la dramática reducción de precios al productor, registrada entre el año 2000 y mediados del 2003 (figura 1), los términos de intercambio se degradaron a tal punto que en 2002 el valor monetario de un quintal de quinua real era equivalente al de otro quintal de harina y ligeramente inferior al valor del quintal de fideo. En esta coyuntura desfavorable, los productores aumentaron considerablemente su autoconsumo de quinua real, sobre todo el de grano convencional, reduciendo a la vez su compra de alimentos externos, particularmente el de verduras, frutas, carne pero también de carbohidratos. El consumo doméstico de quinua real era de 16 a 22 qq de grano por familia y por año, equivalentes a 29-40% de su producción convencional y 16-22% de la producción biológica.

No encontré familias que tuvieran prácticas que destinaran la mayoría de su producción para el autoconsumo, ni siquiera en las que tenían empleos seguros

como por ejemplo los comunarios maestros rurales que a la vez cultivaban[183]. Notoriamente, los comunarios estaban molestos por perder ingresos procedentes del expendio de la quinua. No obstante, grande fue mi sorpresa cuando muchos productores me manifestaron: "*ya estamos hostigados de comer quinua*". Numerosos eran también los que repetían el mismo argumento en las diferentes reuniones organizadas para tratar de imponer un precio mínimo a la comercialización de quinua real. Me sorprendía su posición puesto que la quinua es el elemento central de la mutua identificación de los productores, quienes atribuyen e este grano, en público y privado, mayores cualidades nutritivas, en particular energéticas. En reiteradas oportunidades comentaban que comer quinua permitía engordar y contar con más energía, aconsejándome además de incrementar mi propio consumo de este grano dada mi complexión delgada. Así, mostrando su hastío en comer más grano que de costumbre, los productores revelaban la importancia de gustos adquiridos en la práctica que predominaban sobre aspectos meramente nutritivos o de identificación grupal, subordinándose pese a esto a prioridades económicas.

De esta manera, la experiencia de consumo alimenticio y los intereses económicos explicaban también diferencias de consumo que observé entre productores de quinua real. Constaté diferentes comportamientos al interior de las dos categorías sociales establecidas y frecuentemente citadas por los comunarios en función a su lugar de residencia y de socialidad principal, pero también a su dependencia a los recursos naturales comunales necesarios para la producción agropecuaria. Las denominaciones respectivas de estas categorías son las de *estante* y *residente* las cuáles son construidas combinando tres perspectivas, una espacial (residencia y movilidad), otra social (interacción con la comunidad) y otra finalmente económica (dependencia con los recursos naturales).

Los comunarios *estantes* residen exclusiva o principalmente en sus comunidades de origen, en la cual tienen su centro de socialidad principal, y tienen una alta dependencia del acceso a recursos productivos para asegurar sus formas de vida. Los *residentes* tienen residencia y su principal centro de socialidad fuera de la comunidad. En estos destinos migratorios generan la totalidad o la mayoría de sus ingresos y desarrollan interacciones sociales que no forzosamente involucran en prioridad a los miembros de su comunidad, particularmente cuando ya llevan varios años residiendo en ellos.

En el caso de los *residentes*, es necesario identificar subcategorías que den cuenta de diferencias de dependencia con el acceso a los recursos productivos de la comunidad para lo cual proponemos adoptar las categorías de *residentes* "autónomos" y "dependientes", retomando las categorías propuestas por Spedding y Llanos (1999). Los "autónomos", denominados "exitosos" por estos

[183] Admitiendo que este tipo de comportamiento existiera, como lo propone Parnaudeau (2006) después de aplicar encuestas económicas, debe ser considerado como un epifenómeno, puesto que la importante población de maestros presentes en las comunidades de Llica, Tahua y Salinas vende quinua a intermediarios, empresas privadas o ANAPQUI (de la cual muchos están asociados).

autores, son los que han obtenido una situación estable en el lugar de emigración y no tienen necesidad imperativa de acceso a los recursos productivos de la comunidad de origen para satisfacer su ingreso y sus necesidades materiales, dejando por lo general de cultivar en su comunidad de origen. Por su parte, los *residentes* "dependientes" sin estabilidad en la ciudad dependen aún del cultivo de sus tierras y de la crianza de animales en su comunidad de origen.

Durante las entrevistas y observaciones que realicé en 2001 identifiqué que los *residentes* "autónomos" tenían un consumo bajo de quinua real, la cual en parte obtenían mediante donación de familiares establecidos en la comunidad de origen y también adquirían en la ciudad. Este tipo de *residentes* consumía quinua real de manera ocasional por gusto, sin que esta práctica tuviera dependencia con sus decisiones económicas para generar ingresos. Por su parte, *residentes* "dependientes" con producción importante, en promedio alrededor de 5 hectáreas, autoconsumían 8 a 12 qq (13 a 17% de su producción), cantidades iguales al rango dominante que observaba en el Perisalar. Otros *residentes* dependientes que llevaban largo tiempo de residencia fuera de su comunidad de origen sembraban superficies reducidas inferiores a 2 ha alcanzando 2 a 3 qq (10 a 12% de su producción) de autoconsumo. Veía en ambos casos que el nivel de esta práctica se había incrementado a medida que cultivaban más quinua real, año tras año. No obstante, me informaban que este crecimiento estaba subordinado a su búsqueda de mejores términos de intercambio y a la de ingresos monetarios. Añadían que el incremento del nivel de autoconsumo no se debía a su imposibilidad de procurarse alimentos anteriormente subsidiados en las minas (azúcar, harina y arroz), sino a la adquisición de nuevos gustos a medida que iban incrementando su producción de quinua real y a la vez experimentando su consumo. Y tomaban consciencia del reconocimiento de sus propiedades nutritivas por parte de importadores y consumidores en numerosos países del mundo.

Asimismo, observé familias *estantes* con reducido cultivo de quinua real. Las familias de tipo monoparental cuyos jefes de familia eran madres solteras basaban su subsistencia únicamente en actividades agropecuarias realizadas en superficies reducidas de tierra cultivable. Estos hogares autoconsumían cantidades menores de quinua real, del orden de 3 a 4 qq anuales, equivalentes a 90-130g/persona/día y a niveles relativos elevados que variaban de 15% a 30% del total cosechado en 1 a 1,5 hectáreas[184]. Compartiendo varias comidas con algunas de estas familias, me di cuenta que su dieta radicaba esencialmente en papas y carbohidratos lentos (particularmente harina, arroz y azúcar) con niveles muy bajos de carne, hortalizas y frutas. Interrogando a las madres de estos hogares, al mismo tiempo que compartía estos alimentos, me confirmaban la predominancia de los términos de intercambio al momento de decidir el destino de su cosecha de quinua real, al haber evaluado la sus precios a lo largo de los años. No obstante, subrayaban que

[184] Por lo general, estas familias tenían al momento de mi trabajo de campo de 2 a 3 hijos.

deseaban mantener al menos este nivel de autoconsumo de quinua real, el cual adicionalmente podían incrementar con la solidaridad de algún hermano(a) o de un descendiente que ya hubiese fundado un hogar, para variar su dieta y gustos y mantener un mínimo de calidad nutritiva en su dieta.

Una situación diferente se presentaba en el caso de la mayoría de los ancianos *estantes* que residían en sus comunidades de origen. Si bien cultivaban superficies similares y guardaban para su alimentación cantidades parecidas de quinua, el tamaño reducido de estos hogares y la solidaridad de sus descendientes y parentesco, expresada en el trabajo para este cultivo como en donaciones de quinua real, les permitía contar con niveles más de dos veces superiores al de las familias de madres solteras. Cuando les preguntaban por qué razón tenían esos niveles de consumo de quinua real me indicaban que a diferencia de generaciones adultas o jóvenes guardaban mayor gusto por el consumo de formas de preparación de quinua más exigentes en mano de obra, en particular la kispiña y la mucuna, para las cuales tenían más tiempo disponible.

Conclusión

Teniendo una experiencia secular de vincularse al mercado, los habitantes del Perisalar optaron por ampliar la producción mercantilizada de quinua real tanto en pampa como en ladera para mejorar sus condiciones de vida. Así, aprovecharon una nueva situación marcada por la presencia de múltiples factores favorables, como el incremento de la demanda y de los precios al productor de la quinua real, la disminución del riesgo de heladas en pampa, la posibilidad de adquirir maquinaria agrícola para cultivar la pampa y la presencia de instituciones de desarrollo rural estatales y privadas. A diferencia de lo señalado por Pacheco (2004: 84), en ningún caso los productores padecieron una presión del mercado que los obligara a insertarse en él adquiriendo tractores. Su experiencia acumulada antes y durante este proceso los incitó a expender más quinua real, a adquirir maquinaria agrícola, en particular tractores, y a generar nuevas formas de consumo, de gusto alimentario y de valoración económica.

Las nuevas formas de valoración económica surgidas en el transcurso de este proceso son de tipo subjetivo y se añaden a evaluaciones preexistentes centradas en la utilidad subjetiva de la tierra. En una perspectiva chayanoviana, los productores de quinua otorgan importancia a la utilidad marginal del trabajo y a la reducción del trabajo físico. Ambas forma de valoración explican su decisión de extender la frontera agrícola en pampa a desmedro de la crianza de llamas. A la vez, algunos productores con actividades empresariales se interesan por la utilidad subjetiva del capital, mientras que otros, con estudios superiores, están interesados en maximizarla, poniendo en acción los nuevos saberes adquiridos. A menudo los productores combinan una o varias de estas racionalidades según las actividades que realizan, revelando su capacidad de combinar conocimientos

"tradicionales" con otros "modernos". Así, debemos entender la adopción de varias racionalidades como el resultado de la experiencia de interacción de los productores con el Estado-Nación y el espacio de interacción global.

En esto, los productores de quinua del Perisalar se distinguen de la economía moral del régimen mercantil simple propuesto por Platt (1982b) y por Rist (2000), respectivamente en el Norte de Potosí y en su región colindante de Tapacarí, para explicar la resistencia de sus habitantes al cambio social, al mercado monetario y a la modernidad. Según estos autores, los habitantes de estas regiones se concentran en la reproducción de su fuerza de trabajo a través de valores de uso expresados en el autoconsumo, el trueque de productos y la venta estacional de fuerza laboral para obtener pequeñas cantidades de dinero necesario para la adquisición de alimentos, bienes y algunos servicios.

De esta manera, este nuevo proceso de producción mercantilizada de quinua favorece la constitución de una nueva identidad regional. Como subraya Colloredo-Mansfeld (1999), estudiando el consumo y la creatividad en Otavalo, Andes ecuatorianos, en el cambiante y dinámico flujo de estrategias económicas andinas, la cultura no se materializa tanto en instituciones y símbolos sino más bien en ritmos de acumulación y consumo. En esto, la adopción masiva de objetos materiales significativos como la quinua real, el tractor, el arado a disco, nuevos alimentos (arroz, pastas, vegetales, fruta, etc.), como también la puesta en acción de nuevos gustos y de la voluntad de disminuir el esfuerzo físico en la producción agrícola, constituyen marcadores comunes que los habitantes del Perisalar comparten. La experiencia y la corporalidad de los productores con estos objetos actualizados, la intensificación de sus lazos con el mercado a través de la producción y venta de quinua real permiten la emergencia de un proceso creativo de constitución de una identidad gremial común al Perisalar: la identidad como "productores de quinua real". No obstante, la identidad gremial emergente abraza una diversidad de racionalidades económicas y de formas adoptar tecnología agrícola, al tiempo que subsiste una minoría de comunidades que no han adoptado el tractor y el arado. En esto, esta identidad gremial no constituye una totalidad, sino más bien una conexión parcial pero significativa y vibrante entre los habitantes del Perisalar. Así, siguiendo a Colloredo-Mansfeld (1999) entendemos los cambios en el consumo de los objetos y la incorporación de materialidades vibrantes que delimitan la identidad gremial como un proceso constitutivo para la experiencia de los habitantes del Perisalar. Por esto, en el próximo capítulo trataré de mostrar cómo esta experiencia se materializa en objetos significativos materiales e inmateriales, en múltiples formas de vida y de valoración de la producción de quinua real y de la comunidad como espacio para hacerse la vida.



Foto 29. Tahueñas afirmando identidad gremial y étnica en una feria de la quinua, Uyuni, 2007
(fuente: el autor)



Foto 30. Profesor de la Escuela Normal de Llica vestido tradicionalmente para explicar el saber local en la producción de quinua
(fuente: el autor)

4. Formas de vida y valoración de la comunidad

Introducción

En el anterior capítulo presenté la dinámica de constitución de una identidad gremial común al Perisalar como un proceso creativo que debe ser entendido como el resultado de su propia corporalidad con objetos como el tractor y el arado a disco, y la quinua real. Esta dinámica emerge de su experiencia consumo, producción y expendio, en situaciones de interacción con el mercado y con intervenciones institucionales en la localidad que los comunarios habitan y fuera de ella. Asimismo, el recuento histórico del capítulo 2, nos permitió mostrar la evolución y diferenciación socio-económica y de las formas de vida desde el siglo XIX siguiendo tendencias geográficas de orden sub-regional que conciernen la articulación de provincias y ayllus con el mercado y la intervención institucional.

En el presente capítulo mostramos que el surgimiento de una identidad gremial en el Perisalar desde el período de comercialización masiva de quinua real, se ve acompañado por la subsistencia de una importante heterogeneidad de formas de vida y de valoración de este cultivo y de la comunidad como espacio para "hacerse la vida". Estas diferencias denotan variabilidad social. En particular me interesa mostrar en este capítulo que las formas de vida de los actores y los valores que los guían no son solamente influenciados por un proceso histórico, por un contexto geográfico, por un lugar de residencia, ni por actividades económicas particulares ejercidas en un tiempo anterior. Postulo que son también influenciadas por la experiencia individual de cada actor tomando en cuenta las diferentes situaciones, interacciones sociales y corporalidad que experimentan. No pretendo todavía considerar el comportamiento de la heterogeneidad de actores comunales frente a la organización y las instituciones comunales que en parte definen el acceso a los recursos naturales, en particular la tierra, tema que abordaré en el capítulo 5.

Para entender los cambios en las formas de vida estudiamos en una primera parte de este capítulo las transformaciones a nivel regional en la pluriactividad, la movilidad social y espacial y los significados que los productores de quinua real asocian a su residencia fuera de su comunidad, en particular en la ciudad. En un segundo momento, mostramos la heterogeneidad sub-regional e intra-comunal de las formas de vida. En un tercer momento tratamos de desvelar el carácter creativo en la transformación de las diversas formas de vida.

Para esta última etapa hacemos uso de las historias de vida, buscando identificar la secuencia de situaciones y los procesos de socialidad y corporalidad que dan lugar a transformaciones en las actividades económicas, la movilidad espacial y social. Identificando los quiebres en estas trayectorias no solo busco poner a luz las intenciones y prácticas de acceso y uso de recursos. Como los ritmos y las modalidades de acumulación revelan la materialización de cambios

culturales (Colloredo-Mansfeld, 1999), planteo que el estudio de las trayectorias de vida debe permitirnos identificar los cambios en los significados de los productores y de sus formas de valoración de la comunidad como espacio para hacerse la vida.

Quinua real, retorno y movilidad social

"Me he arrepentido de lo que he ido"

El cultivo de la quinua real se ha convertido en una actividad económica importante y en la actividad agropecuaria predominante para la casi totalidad de los hogares del Perisalar, en particular para los que estuvieron presentes en las comunidades desde el inicio de su expansión (Laguna, 1995a, 2000a y 2000b). La expansión de la producción comercial de quinua real en el Perisalar favoreció la transformación de la pluriactividad, la movilidad social y la modificación de la configuración social de las comunidades. No obstante, este proceso no ha inducido la aparición de una nueva categoría migratoria entre los comunarios en función a su lugar de residencia, de socialidad principal y a la dependencia de su ingreso con relación al acceso a los recursos naturales comunales. Siguen vigentes las categorías de *estantes*, *residentes* y *migrantes con doble residencia* presentadas en el capítulo 2.

La producción de quinua real se ha incrementado en las familias *estantes*, en los hogares con *doble residencia* que cultivaban en su comunidad de origen alternando su residencia entre ésta y las zonas de colonización o los oasis de Pica y Matilla, y en el caso de maestros que preservaron el cultivo en su comunidad de origen. Estas familias han sido las primeras en sacar provecho de este proceso para buscar mejorar sus ingresos y condiciones de vida. Han optado por una casi especialización agropecuaria reduciendo su cultivo papa a pequeñas superficies para su autoconsumo. Para financiar la compra de servicios de maquinaria necesarios para extender el cultivo de quinua real en pampa, estos actores vendieron gran parte de sus rebaños de llamas y ovejas, sin por lo tanto dejar su crianza considerada como una fuente de suministro de carne y de ingresos complementarios (Laguna, 2000b). Desde entonces, la expansión del cultivo de quinua real de estas categorías de comunarios, como también de otros productores que volvieron a sembrar este grano, viene siendo financiada en gran parte por los ingresos procedentes de esta producción (Laguna, 2000b).

Por el otro lado, la producción comercial de quinua real es determinante en el retorno de muchos *residentes* y su incremento de dependencia con este cultivo y el acceso a la tierra en sus comunidades de origen. Los *residentes* rápidamente se dieron cuenta que la quinua real podría mejorar sus condiciones de vida como por ejemplo me comentó José Chiwaru cuando lo entrevisté en marzo 1999 en Puki:

> *"Yo mismo era residente (…), como soy ex-minero de la mina privada EMUSA, y más me he arrepentido de lo que he ido a la mina por que aquí he mejorado más en el campo con la quinua"*.

A partir de fines de los años 1970, y en particular con el cierre de las minas de la COMIBOL en 1986, los *residentes* despedidos empezaron a retornar a sus comunidades a cultivar quinua real (Laguna, 2000a y 2000b). Luego, desde mediados de los años 1990, una parte de los *residentes* establecidos en ciudades, también retornó a cultivar este grano en sus comunidades. La mayoría de ellos carecía de producción agropecuaria hasta ese momento. También hicieron lo propio muchos *residentes*, ex maestros o mineros, una vez que cobraron su pensión de jubilación. La tendencia se ha recrudecido considerablemente desde inicios de los años 2000 por el incremento del precio de la quinua real al productor (figura 1). Inicialmente, la gran mayoría de *residentes* carecía o, en contados casos, disponía de muy poco ganado, debiendo financiar la compra de servicios de maquinaria agrícola con recursos propios obtenidos al ejercer actividades económicas no agropecuarias o recibiendo el apoyo de sus familiares establecidos en su comunidad de origen. De esta manera, los *residentes* que han retomado la producción agropecuaria en su comunidad, han cambiado de forma de movilidad pasando a un patrón de *doble residencia* o volviéndose *estantes*.

En nuestra conversación, José reconocía la contribución significativa de la quinua real en el anclaje de los comunarios en sus respectivas comunidades por la mejora de su ingreso (cuadro 1, capítulo 3) sin por lo tanto afectar su diversificación económica. Parte de la pluriactividad de estas familias reside aún en su venta de fuerza de trabajo y de destrezas. Muchas familias *estantes* y *doble residentes* siguen vendiendo su fuerza de trabajo en actividades habitualmente ejercidas fuera de la región (ayudantes de construcción, albañiles, trabajadores en las azufreras, músicos, cargadores o el trabajo como empleadas domésticas en el caso de las mujeres jóvenes). También venden su trabajo ejerciendo nuevas actividades, en ciudades (meseros, choferes, mecánicos, comercio detallista, etc.), o en el Perisalar aprovechando de situaciones en las que emerge demanda por otros recursos naturales de la región, en particular en la extracción de ulexita y las fábricas de bórax de Río Grande creadas de los años 1980[185]. Inclusive, ciertos *residentes* que han vuelto a cultivar retomaron la cría de animales al retornar delegando su cuidado a familiares[186].

[185] El bórax es un compuesto químico y la ulexita es uno de sus componentes principales. La ulexita es un mineral extraído en Sud Lípez, Nor Lípez y Baldivieso y procesada en fábricas asentadas en Río Grande, en el margen sur del salar de Uyuni.

[186] Esta práctica se observa inclusive en las comunidades de Salinas donde la extensión de la producción de quinua en pampa fue muy intensa y temprana (desde 1975). Por ejemplo en Puki y en Ancoyo, 95% de las familias estantes o con patrones de migración con doble residencia criaban aún llamas y/o ovejas el 2000. Lo propio pasa en las comunidades que sólo tienen ladera y donde la población de llamas y de ovejas no se ha reducido considerablemente.

Finalemente, fijando un punto de arraigo en la comunidad, muchos ex-*residentes* han reconstruido sus casas abandonadas en sus comunidades. De manera general, el incremento de la migración con *doble residencia* y de los ingresos domésticos y el reciente desarrollo de la cobertura eléctrica impulsado por el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) viene favoreciendo un cambio arquitectural en las viviendas poseídas localmente en la comunidad, y también en la *marka*, y en las adquiridas en los destinos migratorios. Los comuanrios reemplazan el adobe y el barro por el ladrillo y el cemento.



Foto 31. Viviendas de adobe predominantes en el Perisalar
(fuente: el autor)

Productores y empresarios

Al hablar de mejora de las condiciones de vida, José se refería también al considerable desarrollo de actividades empresariales domésticas, en complemento a la producción agropecuaria, por un número importante de familias productoras de quinua real. En todo caso, la acumulación de capital surgida por la multiplicación de la producción y comercialización de quinua real constituye el zócalo sobre el cual se apoya este proceso de emergencia de iniciativas empresariales y de movilidad social (Laguna, 1995a, 2000a y 2000b). Sólo los hogares formados por personas ancianas y con madres solteras, cuya subsistencia se basa esencialmente en actividades agropecuarias, se han incrementado poco por su limitación en fuerza de trabajo y dinero.

Así, se ha acrecentado en las comunidades el número de *estantes* con pequeñas actividades comerciales como el expendio de abarrotes, la elaboración de pan para la venta o la extracción de sal, en el caso de algunas comunidades ubicadas en el margen del salar de Uyuni[187]. Sobre todo, se ha incrementado considerablemente el reducido número inicial de productores-empresarios dedicados a la intermediación (*rescatistas*) y al transporte. A éstos, se han sumado muchos productores -*estantes*, migrantes con *doble residencia* y *residentes* - que acumularon capital económico relativamente importantes gracias a su incursión temprana en la producción de quinua real. Aprovechando del desarrollo del mercado de la quinua real, de la feria de Challapata y del peso de Uyuni como centro comercial, estos actores han adquirido buses y camiones de mayor tonelaje y así han intensificado el acopio y la comercialización de este grano y el transporte de pasajeros, de productos agropecuarios y de bienes domésticos entre las comunidades productoras de quinua real y las ciudades intermedias. Algunos de los productores-empresarios trabajan también como acopiadores de empresas privadas exportadoras de quinua real.



Foto 32. Objeto local de modernidad caduca: la bicicleta
(fuente: el autor)

[187] Las comunidades de Tahua y Salinas retomaron esta actividad a fines de los años 1990. Aunque el salar es una reserva fiscal del Estado Boliviano, las comunidades tienen derecho de acceso a la sal.

Asimismo, muchas de estas familias han adquirido tractores para vender servicios de labranza y trilla, sembradoras mecanizadas y más recientemente venteadoras[188]. Igualmente, sacando partido de disposiciones legales que autorizaban la regulación de vehículos importados de contrabando, algunas de estas familias han adquirido puntualmente vehículos de contrabando para su uso personal o para luego revenderlos en el interior del país. La promulgación de regulaciones que limitan la legalización de vehículos importados de manera no oficial y el incremento de los controles estatales en la región han frenado parcialmente esta práctica, aunque no han detenido la adquisición de vehículos por parte de los comunarios para uso personal[189]. Si a principios de los años 1970, la bicicleta era uno de los objetos principales de modernidad al que accedían los productores; en los años 2010 estos últimos buscan y logran acceder a un abánico más amplio de objetos de modernidad de mayor valor mercante como por ejemplo el vehículo privado, el camíon, el tractor o herramientas agrícolas mecanizadas.



Foto 33. Obtejos locales de modernidad 1: tractor, arado a disco y antena parabólica
(fuente: el autor)

[188] Las venteadoras permiten separar el grano de partículas finas y polvo producidos durante la trilla.

[189] El año 2004, Llica fue escenario de una confrontación entre productores de quinua de esta región y agentes aduaneros de Bolivia que detuvieron a productores contrabandistas. En represalia los lliqueños detuvieron a uno de los aduaneros hasta que recuperaron parte de los vehículos incautados. Desde entonces, los sucesivos gobiernos vienen alternando regulaciones que prohiben y autorizan la legalización de vehículos ingresados vía contrabando.

También, los ingresos otorgados por la quinua real han financiado la diversificación de ciertas familias productoras hacia la provisión de servicios para el turismo. Desde mediados de los años 1980 el Perisalar hace parte de circuitos turísticos centrados en la valoración paisajista y, en menor medida, arqueológica del Altiplano Sur. Son particularmente visitados el volcán Tunupa, el Salar de Uyuni y las lagunas de colores de Nor Lípez y Sud Lípez. Esta actividad, en plena expansión desde mediados de los años 1990, ha convertido al Altiplano Sur en la segunda región turística de importancia en Bolivia. Entre 1995 y el 2010, el número anual de visitantes se ha incrementado de 4.800 a cerca de 80.000[190]. *Residentes* de numerosas comunidades son partícipes del desarrollo del turismo en esta región creando agencias de turismo en Uyuni y diseñando recorridos que inciden en los ingresos de comunarios *estantes*. La poca variedad de rutas turísticas desarrolladas beneficia a un número limitado de comunidades del Perisalar: las de Tahua, Coquesa y Jirira, en la ribera norte del salar de Uyuni, y las de la mitad oeste de la provincia Nor Lípez. En estas comunidades, la pluriactividad ha permitido a muchos productores *estantes* construir albergues. Ciertos *doble-residentes* han retornado a su comunidad para construir albergues. Productores maestros o enfermeros han invertido parte de sus ingresos en esta actividad como también lo han hecho productores que lograron acumular vendiendo temporalmente su fuerza de trabajo en Chile en las minas de azufre, en las plantas de fabricación de bórax o dedicándose al comercio.



Foto 34. Objetos locales de modernidad 2: camión
(fuente: el autor)

[190] Datos de la Dirección de Turismo Prefectura de Potosí.

Finalmente, los productores *residentes* invirtieron también, en las ciudades, en negocios de alimentación (heladerías, restaurantes, comida al paso, etc.), tiendas (abarrotes, alimentos, ropa, ferreterías, licorería, etc.), talleres de mecánica, metal mecánica, zapaterías, sastrerías y medios y servicios de transporte (taxis y mini-buses). Así, la quinua real permite financiar actividades empresariales tanto en la comunidad como en la ciudad.



Foto 35. Objetos locales de modernidad 3: vehículo privado 4X4
(fuente: el autor)

De esta manera, a pesar del incremento de los ingresos procedentes del cultivo de quinua real, ciertas actividades empresariales adoptadas se han vuelto preponderantes o cuando menos muy importante en las formas de vida de las familias productoras. En 1995, la quinua real proporcionaba entre 25 y 60% en la ribera sur del salar y de 45 a 75% en Llica, Salinas y el este del salar de Uyuni (Laguna, 1995a), mientras que en 1999 su aporte oscilaba entre 45 y 80% en Salinas (Laguna, 2000b). El 2006 la quinua real contribuía de 28% a 76% al ingreso doméstico de las familias productoras en Llica y Tahua (Parnaudeau, 2006)[191]. Por

[191] Si el valor del ingreso familiar aumenta, la constancia del aporte de la quinua significa que su valor monetario también aumenta de manera proporcionalmente similar al ingreso de otras actividades económicas agropecuarias y de otra índole. En realidad, observamos que la ganadería mantiene su aporte durante este periodo oscilando entre 0 y 30% del ingreso total (Laguna, 1995a y 2000b) por el incremento del valor mercante de la carne y fibra de llama a partir de mediados de los años 1990 a raíz de su revalorización apoyada por varias instituciones de desarrollo.

un lado, los ingresos procedentes del cultivo de la quinua real han crecido regularmente con relación a la unidad de superficie y al trabajo (cuadro 1, capítulo 3) y en su globalidad por la multiplicación de la superficie cultivada (capítulo 3). Por otro lado, los ingresos se han multiplicado por la ampliación de la pluriactividad, el desarrollo de actividades empresariales y la multiplicación de las oportunidades de trabajo en la función pública como maestros rurales o en empleos mejor remunerados por contar con formación superior.

Jóvenes profesionales

La acumulación obtenida mediante la comercialización de la quinua real y el desarrollo de actividades económicas complementarias, en particular empresariales, permitió multiplicar el acceso de la población del Perisalar a los estudios secundarios y profesionales (Laguna, 2000b). Este proceso de movilidad social se dio particularmente en las comunidades de Salinas y de Llica. Desde los años 1970, la población de alumnos que termina los estudios secundarios se ha multiplicado gradualmente. De esta manera, desde principios de la década del 2000, la casi totalidad de los jóvenes de la ribera norte y oeste del salar cuenta con la posibilidad de terminar sus estudios secundarios mientras que una mayoría de los que habitan la ribera sur lo logran. Asimismo, la población de maestros se incrementó y aparecieron nuevos profesionales jóvenes quienes se han convertido en actores sociales influyentes. En efecto, a lo largo de los años 1970 y 1980, creció considerablemente la población de maestros rurales, particularmente de sexo masculino, procedentes de la ribera norte y oeste del Salar de Uyuni.

Esta tendencia siguió hasta el 2001, año en el que el gobierno boliviano delegó la dirección y administración de las escuelas normales a las universidades y se instituyeron exámenes de ingreso para las primeras. Desde entonces, ha crecido considerablemente el número de estudiantes procedentes del Altiplano Sur y de la región occidental de Bolivia. A la vez, se ha reducido en particular el número de jóvenes lliqueños admitidos en la normal de Llica, muchos de los cuales, en situaciones anteriores, podían ser admitidos siguiendo relaciones personales o de proximidad territorial.

Paralelamente, la mayor acumulación de capital y la existencia de lazos familiares próximos establecidos en ciudades permitieron financiar estudios universitarios, más largos y costosos que los del magisterio[192]. Admito que esta situación me sorprendió cuando llegué al Altiplano Sur en 1995 después de trabajar inicialmente en el Altiplano Central y Norte. En estas regiones, me imaginaba que encontraría sólo algunos hijos de productores con una formación

[192] Inicialmente, los estudios para ser profesor rural duraban 2, ampliándose luego a 3 años, mientras que los estudios universitarios de nivel licenciatura duran 5 años, sin tomar en cuenta el tiempo adicional para redactar la tesis de grado.

de profesores rurales o técnicos de nivel medio. Asimismo, pensaba que eventualmente me encontraría con una o dos docenas de hijos de productores con estudios superiores del nivel de licenciatura. Grande ha sido mi sorpresa a medida que he tomado consciencia de la importancia de hijos que cuentan con formación universitaria y técnica superior, además del magisterio, cuyo número pasa de varias centenas, abarcando un rango de disciplinas muy diverso. En efecto, si bien una parte de la nueva generación de jóvenes profesionales optó por estudiar agronomía, otra parte muy importante de ellos tiene formación en temas alejados de la agropecuaria como por ejemplo administración de empresas, enfermería, medicina, química, turismo, auditoría, marketing, comunicación, derecho, etc.

No obstante, sólo una minoría de los jóvenes bachilleres o de los que cuentan con estudios superiores ha retornado a cultivar quinua real a su comunidad de origen. Se trata, en general, de una parte de los jóvenes sin estudios superiores o de maestros rurales quienes cultivan directamente o delegan estas actividades a sus familiares. Aparte de los maestros rurales, muy pocos han podido obtener un empleo en la ribera del salar de Uyuni, salvo unos cuantos que han conseguido puestos de enfermeros.

Por su parte, la mayoría de los jóvenes profesionales se ha asentado en ciudades. Algunos instalados en ciudades intermedias cercanas a la ribera del salar de Uyuni: Challapata y Uyuni[193], donde han desarrollado actividades empresariales ligadas a la producción de quinua real, principalmente referidas al acopio, beneficiado y comercialización o la fabricación y provisión de maquinaria agrícola[194]. Pero, la mayoría de ellos ha preferido buscar un trabajo en la ciudad, obteniendo un éxito moderado hasta la fecha por el elevado nivel de desempleo existente en Bolivia. En estas circunstancias muchos de ellos venden su fuerza de trabajo y sus destrezas intelectuales en diferentes tipos de actividades que no forzosamente tienen relación con sus estudios iniciales y que a menudo son manuales.

Asimismo, se observa una pequeña minoría de jóvenes sin profesión, particularmente oriundos de la ribera sur del salar y de manera marginal en algunas comunidades de Llica, que ha perdido interés en producir quinua real y criar llamas pese al incremento de los precios y de la demanda estos productos. Atraídos por la facilidad de contar con mucho dinero en poco tiempo, algunos de ellos han preferido insertarse en redes de contrabandistas en las que trabajan como choferes para internar vehículos y mercadería de contrabando, adquiridos en la zona franca de Iquique. Otros jóvenes se han involucrado en redes de traficantes

[193] Entendiendo por ciudades intermedias, poblaciones que tienen el rango de capital de provincia y cuentan con más de 5000 habitantes.

[194] Algunos jóvenes hijos de productores se han establecido en Challapata donde han empezado a instalar talleres para construir silos, venteadoras, seleccionadoras de grano. Otras han a empezado a importar de contrabando piezas de tractores para luego ensamblarlos y venderlos a los productores.

de pasta base de cocaína, la cual es transportada a través de múltiples pasos repartidos a lo largo de la frontera con Chile.

Predominancia de la doble residencia

De preferencia, una ciudad cercana

El retorno de muchos de los antiguos *residentes* a sus comunidades de origen para sembrar quinua ha permitido, a priori, preservar la población rural de la ribera del salar de Uyuni mediante el incremento del número de habitantes de las comunidades de las riberas norte, oeste y sur del salar de Uyuni (cuadro 2). Solo las comunidades que se encuentran en el municipio de Uyuni han visto bajar población en la medida que buena parte de sus habitantes se ha establecido fuera, en parte en la ciudad de Uyuni. Cuando llegué a la ribera del Salar de Uyuni también pensé que me encontraría con comunidades relativamente habitadas como solía ver en las regiones agropastoriles del Altiplano Norte, Altiplano Central o en los valles de Chuquisaca. Me esperaba a una presencia relativamente importante de ancianos, mujeres y niños y muchos hombres que migraban temporalmente.

No obstante, recorriendo las comunidades de Salinas y Tahua me di cuenta rápidamente que gran parte de éstas estaban muy despobladas, pese a contar a priori con una población humana importante (cuadro 2). Además, a medida que esta población censada aumentaba se iban cerrando ciertas escuelas primarias. Si bien encontraba algunos ancianos y algunas mujeres haciendo pastar a sus rebaños de llamas y ovejas y veía niños en las escuelas primarias, constataba que el número de adolescentes y adultos de sexo masculino era reducido.

A medida que me adentraba al Altiplano Sur y llegaba a comunidades de Llica, al oeste del salar de Uyuni, veía que la situación era algo más contrastada. Muy pocas comunidades, como por ejemplo Wanake (mapa 2), contaban con una población importante. En esta comunidad la proporción de maestros jubilados es importante mientras que los adultos se encuentran temporalmente ausentes, particularmente los de sexo masculino. Cuando finalmente, llegaba a las comunidades productoras de quinua real del sur del salar constaté que contaban con mayor población que las de la ribera opuesta y las del margen occidental. Tuve la misma apreciación en las comunidades situadas en la antigua zona ganadera, ubicada al sureste de la provincia Nor Lípez y en la provincia Baldivieso, las cuales estaban mucho más alejadas las unas de las otras. Además, de una mayor presencia de niños y de adolescentes, así como de mujeres y ancianas, observé que los hombres adultos tenían una mayor permanencia temporal en su comunidad.

En las poblaciones de las comunidades del Perisalar subsisten viviendas vacías durante una parte o gran parte del año, sobre todo en los ayllus de Llica,

Tahua y Salinas. Era pues evidente que los pobladores de la ribera del Salar, particularmente los de Salinas, Tahua y de muchas comunidades de Llica se habían marchado a la ciudad sin que esta decisión implicara dejar de cultivar quinua real, ni dejar de criar llamas y ovejas. De esta manera, las comunidades veían disminuir la presencia de su población la mayor parte del año. La ausencia de población observada en la gran mayoría de las comunidades reflejaba cambios en la predominancia de los diferentes modos de movilidad espacial preexistentes a raíz de la acumulación procedente de la producción comercial de quinua real.

Cuadro 2 Evolución de la población rural del Perisalar en número de habitantes

		Total Habitantes			
Provincia	**Municipio**	**1950**	**1976**	**1992**	**2001**
Avaroa	***Total Quillacas***	***4 452***	***3 879***	***2 265***	***3 305***
Ladislao Cabrera	Salinas de Garci-Mendoza	7 477	8 695	5 761	8 595
	Pampa Aullagas	1 834	2 107	1 602	2 975
	Total Ladislao Cabrera	***9 311***	***10 802***	***7 363***	***11 570***
Daniel Campos	Tahua	1 508	1 209	1 369	1 847
	Llica	3 306	4 358	3 261	3 348
	Total Daniel Campos	***4 814***	***5 567***	***4 630***	***5 195***
Nor Lípez +	San Pedro de Quemes	773	?	587	815
	Colcha	5 427	?	7 733	9 645
Baldivieso	San Agustín[195]	810	579	1 313	1 640
	Total Baldivieso + Nor Lípez	***7 010***	***9 162***	***9 633***	***12 100***
Quijarro	***Total Uyuni Rural (sin ciudad de Uyuni)[196]***	***15 371***	***11 267***	***8 267***	***8 154***
Total Población Rural Perisalar		**40 958**	**40 677**	**32 158**	**40 324**

Cifras a partir de los datos por comunidad y cantón proporcionados por los censos de población y vivienda de 1950, 1976, 1992 y 2001 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) de Bolivia[197].

A la par de la reducción de la importancia de la *residencia* a favor de la *doble residencia*, también ha disminuido la importancia de comunarios *estantes* caracterizados por una movilidad espacial de orden estacional y temporal. A la par de *residentes* que han retornado a cultivar quinua real, muchos ex-*estantes* han adquirido una vivienda en la ciudad. Así, la *doble residencia* se ha convertido en el patrón predominante de movilidad espacial en el Perisalar y se expresa en un movimiento de ida y vuelta entre, por un lado, ciudades donde establecen su residencia principal y, por el otro lado, su comunidad de origen a la que retornan para cultivar quinua real y en la que muchos de ellos aún crían llamas y ovejas. El

[195] El Municipio de San Agustín se crea en 1984. Antes fue un cantón del Municipio de Colcha.

[196] Una parte importante de la población de la ciudad de Uyuni no vive, ni proviene, ni tampoco tiene ascendente una generación atrás en las comunidades del Perisalar. Por esto, para dar cuenta de la dinámica de población de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni preferimos excluir de este cuadro a la población urbana del municipio de Uyuni.

[197] Los datos de los censos realizados por el INE no siempre respetan la filiación de las comunidades del Perisalar con relación a la división político-administrativa vigente. Así, durante los censos de 1992 y del 2001 se han incluido erróneamente ciertas comunidades en cantones y provincias diferentes.

caso de Ancoyo es un buen ejemplo del conjunto de este proceso. De las 44 familias que sembraban quinua real y criaban llamas el 2001, el número de hogares *estantes* era de 11, mientras que el de familias *doble residentes* se había incrementado hasta 23, es decir el 52% del total de la comunidad, de las cuales 13 (29%) practican la *doble residencia* entre Challapata o Salinas y esta comunidad. Este fenómeno es visible en la gran mayoría de las comunidades, estén localizadas en pampas o en laderas, pero su magnitud pasa desapercibida en los censos de población y vivienda. Sólo una parte de los *migrantes con doble residencia* ha sido censada en su comunidad (cuadro 2).

De esta manera, una parte importante de los productores *estantes* presentes antes del inicio de la producción comercial de quinua real ha adoptado la *doble residencia* fijando su domicilio principal en ciudades grandes (particularmente Oruro, Cochabamba, Potosí y el Alto), en centros urbanos intermedios cercanos a sus comunidades de origen (Challapata, Uyuni y Tupiza), y en menor medida en poblaciones de menor tamaño localizadas en la ribera del salar de Uyuni (Huari, Llica y Salinas)[198]. De igual manera, la casi totalidad de los migrantes con *doble residencia* entre las áreas colonización y su comunidad de origen han optado por asentarse en ciudades. Algunos de ellos han dejado de cultivar en zonas de colonización, alternando su residencia entre éstas y sus comunidades de origen. A su vez, la mayoría de los ex-*residentes* en las minas públicas y privadas que han retornado a sembrar quinua real han optado por un modelo de *doble residencia* estableciendo su domicilio principal en ciudades grandes e intermedias[199]. Algunos de los *doble residentes* ex-mineros de la COMIBOL que se han establecido en ciudades como El Alto, Oruro, Uyuni y Challapata, se beneficiaron con planes estatales de vivienda social como medida compensatoria a su despido de la empresa.

Una parte importante de los *doble residentes* ha optado por establecer su residencia en ciudades intermedias como Uyuni y Challapata. Esta elección ha contribuido significativamente al crecimiento poblacional de una ciudad como Challapata y la preservación de la importancia poblacional de Uyuni después de la implementación, en 1986, de políticas neoliberales que redujeron considerablemente el empleo en la minería pública y los ferrocarriles estatales[200].

---

[198] Huari es una pequeña ciudad capital de la provincia Pagador que cuenta con un colegio secundario. Se ubica 10 km al Sur de Challapata y a unos 100 km de las comunidades productoras de quinua de la ribera norte del salar de Uyuni.

[199] Por ejemplo, existen residentes que viven en Calama, Chile, que aún cultivan quinua y crían llamas y ovejas en comunidades de la ribera sur del salar de Uyuni pero también en Salinas (caso de Ancoyo) y otras comunidades de Tahua (Alianza, Chijllapata, Tahua). Se observa también residentes establecidos de Cochabamba, Potosí, El Alto, Tupiza, y en ciertos casos los Yungas que vuelven a cultivar a sus comunidades de origen.

[200] Se estima que alrededor de 6.000 de los 9.500 habitantes establecidos en Challapata el año 2001 procedían de la provincia Ladislao Cabrera y del municipio de Tahua, particularmente de comunidades productoras de quinua. El cierre de las minas de 1986 y la privatización los ferrocarriles del estado en 1995 redujeron la actividad económica y las fuentes de empleo en Uyuni,



Foto 36. Mejoramiento de vivienda: ladrillo y cemento sobre adobe y barro, Salinas de Garci Mendoza
(fuente: el autor)

Esta decisión se explica por la ubicación relativamente cercana de estos centros urbanos de las comunidades que permite a cada familia producir quinua real de manera individual. En efecto, esta actividad depende cada vez más de la disponibilidad de mano de obra doméstica por la disminución de la cooperación entre hogares en el intercambio de trabajo producto resultante del incremento del área doméstica cultivada con quinua real, en particular en Salinas, Tahua y Llica

favoreciendo el éxodo de muchos de sus 11.000 habitantes. Este éxodo ha sido demográficamente compensado por la llegada de comunarios de la ribera sur del salar de Uyuni y de la zona de Llica y Tahua.

(capítulo 3). En esta situación, la cercanía de la vivienda principal a la comunidad de origen y la práctica de actividades económicas por cuenta propia, como empresario o de empleado, permiten a los *doble residentes* utilizar su fuerza de trabajo de manera flexible a lo largo del año en actividades agropecuarias (labranza, siembra, cosecha y trilla) en su respectiva comunidad. Los hijos de estas familias participan también de las tareas agrícolas retornando a sus comunidades durante las vacaciones de verano que coinciden con las épocas de fumigación de los cultivos. Por esta misma razón, muchos maestros rurales solicitan ser asignados a núcleos escolares cercanos a sus comunidades de origen esperando que un cónyuge o un hijo se ocupe de parte del cultivo de quinua real[201]. Las familias *residentes* que viven en ciudades más alejadas deben organizarse de manera similar. Cuando ninguno de sus miembros puede trasladarse a su comunidad establecen acuerdos de aparcería con familiares *estantes* o *doble residentes* para poder llevar a cabo sus actividades agropecuarias.

"El campo no tiene tanto oportunidad que la ciudad"

El caso de la ribera del salar de Uyuni en el que la producción de quinua real incrementa el ingreso doméstico y favorece la *doble residencia* con domicilio principal fuera de la comunidad, en particular la ciudad difiere de la *doble residencia* observada por Spedding y Llanos (1999) en los valles subtropicales y templados del departamento de La Paz. Si bien en esta región los procesos de *doble residencia* se originan de los bajos ingresos y la ausencia de fuentes complementarias de actividad económica, en la ribera del salar de Uyuni es más bien la mayor disponibilidad de dinero la que permite este proceso migratorio.

Asimismo, cuando preguntaba a los comunarios que residían aún en sus comunidades por qué éstas se estaban vaciando, me contestaban "*el campo no tiene tanto oportunidad que la ciudad*" y me informaban que otros comunarios más pensaban instalarse fuera de éstas. Asimismo, cuando consultaba a productores establecidos en Challapata por qué se habían movido a esa población, me contestaban que "*es más ventajoso que el campo*" y que en la ciudad consideraban tener mejores condiciones de vida que en sus comunidades de origen. Estas respuestas, mostraban la existencia de otros determinantes de la migración en el Perisalar. Para los migrantes con *doble residencia* como para los *residentes* establecerse en ciudades grandes o intermedias tiene varias ventajas. Desde un punto de vista económico, pueden encontrar en ellas fuentes de empleo y desarrollar actividades empresariales difíciles de implementar en el Perisalar por

[201] Este es por ejemplo el caso de Puki donde existen 55 hogares que cultivan y crían animales. De éstos, 2 corresponden a maestros rurales jubilados y 10 a maestros rurales en ejercicio que cultivan quinua, de los cuales 5 viven en la comunidad y otros 5 en otras áreas rurales de Oruro y en la ciudad de Oruro.

falta de energía eléctrica y por su lejanía (talleres, industrias artesanales, servicios de transporte urbano).

No obstante, instalándose en la ciudad, los productores tienen otras intenciones igual o más importantes que las de índole económica. La ciudad les permite brindar a sus hijos acceso a una educación primaría pública que consideran de mejor calidad que en el campo. En la situación de escasez de colegios con el ciclo de secundaria completo cercanos a las comunidades, los comunarios ven la residencia en la ciudad como la posibilidad fundamental para sus hijos de completar el ciclo de estudios secundarios y así brindarles mejores oportunidades para salir adelante[202]. Similar comportamiento es también observado por González en Tarapacá (2002). En efecto, menos de una decena de comunidades de la ribera del salar de Uyuni cuentan con colegios con ciclo secundario completo. Para ellos, el acceso a la educación secundaria de calidad para sus hijos constituye un paso necesario para los estudios superiores. Además, como también lo observan Spedding y Llanos (1999) en su estudio antes mencionado, la mayoría de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni considera que la educación urbana es de mejor calidad que la rural por contar con maestros formados en escuelas normales urbanas, consideradas de mejor nivel que las rurales, y por tener mejor infraestructura y equipos.

Con este propósito, muchas familias de productores de quinua real han cambiado de localidad de residencia. El testimonio de Luis Chiwaru, residente de Puki y padre de 7 hijos, es muy esclarecedor sobre estas formas de vida y los esfuerzos que realizan las familias productoras de este grano para aprovechar las diferentes situaciones que aparecen a medida que interactúan en la sociedad nacional:

> "*yo me he ido* [en 1981] *por razones…ya no había pues para mis hijos escuela, ni colegio, ni nada. Por entonces el último curso que había en Puki era hasta el séptimo o sea segundo intermedio, más ya no había en Puki. Entonces el chico no se podía perjudicar. Entonces con todo eso he alquilado* [en 1979] *un cuarto para él (…) Cada sábado iba a Huari, llegaba a Huari, bajo su catre esa parte es como esta parte ahí basural nomás había empujado, ollitas nomás quemado comida. Bárbaro era. Sería joven también, en la calle pararía también? Qué sería? Al siguiente año, otro de mis hijos también sale. Como cada año va avanzando, 2 años estaban ya, no,* [ahí solos]. *"Nos iremos a Huari toda la familia, nos iremos toda la familia" y ese fue el motivo para salir. De ahí nos hemos comprado casa en Huari, estando ahí ya pues mi hijo mayor ha estado hasta tercero medio en Huari y él me dice "yo me voy a ir a terminar a Oruro"* [203]*. Entonces yo le he llevado a*

[202] Por ejemplo, en 2002 dos de los tres núcleos escolares de los ayllus de Salinas ofrecen la posibilidad de terminar el ciclo de estudios secundarios. El núcleo de Salinas lo permite desde 1969, el de Puki desde 1983 y el de Luca aún no tiene ciclo completo. En el resto de la ribera del Salar de Uyuni el número de núcleos completos es también reducido contándose con colegios en Tahua, Llica, Chacoma, Wanake, Colcha, San Pedro, San Agustín y Calcha.

[203] Tercero medio corresponde al penúltimo curso de secundaria.

> *Oruro y allá ha terminado, ha salido bachiller. Ha ido al cuartel, le he hecho descansar porque no había plata* [para que haga estudios superiores]. *De ahí como en chance nomás hemos ido a vender a Potosí. (…) El Rodi* [apodo de su hijo] *se ha revelado siempre, "yo me voy a inscribir en la universidad diciendo". Ha ido a La Paz y … "Potosí es lo mejor me ha dicho". Y su título de bachiller no estaba en orden, qué voy a hacer? Obligado estaba a caminar* [hacer trámites] *yo. He ido a hablar con el rector de la universidad. Bueno vamos a admitirlo pero en 90 días tráigalo su título de bachiller y ahí la amistad* [con el rector] *me ha hecho valer. Se lo he llevado regalito a su casa y le he contado la verdad y me ha aceptado: "yo le voy a telefonear* [al servicio de admisión] *pero en 90 días tráigamelo". He llegado a la casa y mi señora ha llorado pues, el chico contento. Y así lo he colocado en la universidad y así en camino también los otros, otro y otro. Y el otro de mis hijos que está en Oruro me ha dicho "no me gusta Potosí yo me voy a Oruro", terminante es él, y solito ha estado 6 años en Oruro".*

Asimismo, estableciéndose en las ciudades los comunarios buscan acceso a ciertos servicios básicos, en particular la energía eléctrica. No existe en la gran mayoría de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni y la consideran necesaria para permitir a sus hijos estudiar haciendo uso de computadoras, informarse y distraerse mediante la televisión y desarrollar ciertas actividades económicas complementarias, en particular la implementación de diferentes tipos de talleres[204]. Otros elementos entran también en cuenta de manera secundaria al momento de fijar residencia en ciudades. Éstas permiten acceder a mejores servicios públicos de salud en la medida en que ciudades como Uyuni y Challapata cuentan con hospitales de segundo nivel y los centros poblados como Llica y Salinas con hospitales de tercer nivel. En ciertos casos permiten contar con agua potable, como es por ejemplo el caso de la comunidad Uyuni K, población que carece de fuentes de agua situada a 20 Km. de Llica, donde se ha establecido el conjunto de sus habitantes que no reside en ciudades.

El aprecio de la calidad de vida y la socialidad en ciudades influye de manera relativa en la elección del lugar de residencia fuera de la comunidad de origen. Como lo señalan Spedding y Llanos (1999) y como lo dicen los *residentes* y migrantes con *doble residencia* de la ribera del salar de Uyuni, es cierto que la vida en las ciudades grandes implica mayores gastos para cubrir el transporte, vestir ropa no gastada, cubrir la merienda escolar y una parte importante del consumo de alimentos, aunque las familias dispongan de quinua real y papa de su producción o procedente de sus comunidades. En ciertos casos, las relaciones intrafamiliares pueden verse perturbadas, particularmente cuando se desarrolla actividades comerciales, como es por ejemplo el caso de Luis Chiwaru quien me

[204] Desde el año 2004, Salinas y algunas comunidades circundantes cuentan con energía eléctrica. El resto de las comunidades carece de energía eléctrica y sólo San Agustín, Colcha y Llica cuentan con energía eléctrica (a razón de 2 horas diarias) provista por motores a diesel. Tiene un costo mayor para los hogares a comparación de la energía eléctrica de las ciudades.

señalaba que tenía que estar constantemente viajando para comprar material, además de trabajar de noche en su licorería sin poder tener una vida familiar más estable, ni poder compartir más tiempo con su señora y sus hijos. Como él, varios productores me contaban que la residencia en el campo les otorga mejor relación intrafamiliar al poder reunirse con los miembros de su hogar una vez caída la noche.

No obstante, la migración con *doble residencia* no parece degradar de manera importante la calidad de la relación intra-doméstica de los productores de quinua real, ni influir al momento de elegir su residencia fuera de la comunidad. La migración con doble residencia permite al conjunto del núcleo familiar reunirse con mayor frecuencia aunque sea de manera discontinua con periodos relativamente cortos de separación. Por su parte, la migración temporal e indefinida, antes predominante en el Perisalar, favorecía las separaciones entre el padre y el resto de su familia por largos períodos. En esto la ribera del salar de Uyuni se diferencia del estudio comparativo de De Haan y Zoomers (2003) entre Africa, por un lado, y el Norte Potosí y Chuquisaca en Bolivia, por otro lado. Estos autores señalan que el incremento en la pluriactividad y movilidad de las formas de vida en el contexto actual de globalización se traduce en la descomposición de las familias sin forzosamente contribuir a incrementar los ingresos.

Asimismo, ante el despoblamiento de las comunidades muchos *estantes* tienden a considerarlas aburridas por la reducida socialidad existente en ellas y han empezado recientemente a desplazar su residencia hacia Challapata y Uyuni. Una charla en el año 2001 con Elías Pankara, mi compadre ancoyeño, me ayudó a entender la socialidad contenida en estas ciudades intermedias para los habitantes del Perisalar. Viviendo ahí estiman tener menores gastos, alcanzar mayor socialidad y experimentar menor agresividad que en grandes ciudades como Oruro, Potosí, Cochabamba o El Alto. Muchos comunarios se lamentan de la disminución de población permanente en su comunidad y añoran a sus familiares y amigos con residencia principal o única en centros urbanos, a quienes ven únicamente cuando se trasladaban a Challapata o Uyuni, para realizar compras, trámites administrativos o de paso hacia otros destinos. Las ciudades intermedias, donde viven muchos comunarios la mayor parte del tiempo, son sede de la mayoría de los eventos sociales relativos a la vida familiar de los comunarios, sean estos matrimonios, bautizos, entierros y graduaciones que se realizaban en las localidades. Asimismo, vivir en Challapata permite tener vida social con amigos y productores procedentes del Perisalar. Esta socialidad reside también en la ayuda mutua, asociaciones de comerciantes, fiestas de barrio, rituales, encuentros diversos (sociales, deportivos, musicales, etc.) o simplemente preparando alimentos, compartiendo una comida o tomando unas copas. También estas ciudades son lugares donde uno puede informarse sobre tecnología de producción de quinua real y de crianza de llamas, sobre la evolución de los precios, la dinámica del mercado regional de este grano y el funcionamiento y la situación de

organizaciones de productores como ANAPQUI y CECAOT[205]. De esta manera, volviendo a Ancoyo el 2003, pude constatar, en efecto, que algunos de los comunarios que añoraban una mayor socialidad y pensaban marcharse de su comunidad se habían establecido en Challapata para estar más cerca de sus hijos.

Colegio, pluriactividad, tierra y anclaje comunal

En este contexto, muy pocas comunidades han logrado retener una proporción de población *estante* relativamente importante. Visitando Puki entre 1999 y el Año 2001 me di cuenta que muchos *estantes* valoraban más vivir en su comunidad que fuera de ésta. Máximo Colque, un migrante que retornó antes de la expansión de la quinua real, me lo explicó de la siguiente manera cuando lo entrevisté el año 2001:

> "*aquí hay nomás siempre gente. Yo creo que somos los productores de quinua que ha traído más gente. En la ciudad es estar sufriendo, estar de albañil. La quinua no era antes precio (...) con la quinua es como que hay vida*".

Esto sucede en pocas comunidades en las que simultáneamente el acceso a la tierra no es desigual, existe un colegio con ciclo secundario completo, o por lo menos donde ofrecen un ciclo secundario casi completo además del primario, y donde sus habitantes obtienen ingresos complementarios relativamente seguros mediante pensiones, empleo como funcionarios públicos (maestros y enfermeros) e iniciativas empresariales ejercidas en sus comunidades o en otras localidades cercanas (Laguna, próximo). En las riberas norte y oeste del salar muy pocas comunidades reúnen a la vez estas características. Una de ellas es Puki, donde 55 familias cultivan quinua real y crían llamas y ovejas, de las cuales 28 son *estantes* (51% de las familias productoras) y 27 son *residentes*, de los cuales 10 son maestros. En las comunidades que reúnen estas 3 condiciones la *doble residencia* es baja. En Puki sólo 2 familias alcanzan estas condiciones (4% de las familias que cultivan quinua real). Otro tipo de ejemplo son comunidades de Llica con un elevado número de maestros rurales y ancianos. En Wanake (mapa 2) existe una población relativamente importante de *estantes*, esencialmente compuesta de ancianos y de maestros jubilados rentistas y en menor medida de productores con movilidad temporal o actividades empresariales, que representa el 62% de la población que cultiva quinua real. A éstos se debe añadir el grupo de maestros oriundos de la comunidad que representan el 17% de los hogares que hay en ella.

En muchas comunidades de la parte norte de la ribera sur del salar de Uyuni, conocida como la "isla" (Santiago, Colcha, San Juan, Llavica), que cuentan con colegios, con amplia y larga producción de quinua real (ver capítulo 2) y donde las familias construyen albergues turísticos o trabajan como guías-choferes, la

[205] CECAOT ha instalado una oficina y su planta de beneficiado e industrialización en Uyuni, mientras que ANAPQUI lo ha hecho en Challapata.

población de *estantes* es también relativamente elevada. Finalmente, la población de *estantes* es también importante en comunidades del sur de Nor Lípez y las de Baldivieso (mapa 2), como ser San Agustín, Alota, Copacabana, Calcha, Zoniquera y Villa Mar. En estas comunidades existen colegios con ciclo secundario generalmente completo; además ~~y~~ las actividades turísticas y ganaderas son importantes por lo que se requiere la presencia de los comunarios por mayor tiempo.

Particularidad de las formas de vida

Diferencias intrarregionales

A pesar de la existencia de una identidad gremial común en el Perisalar que engloba dos formas principales de cultivar, una totalmente manual en ladera y otra en pampa con maquinaria tractores y arados de disco (capitulo 3), existen diferencias en las formas de vida entre los habitantes del Perisalar definidas por múltiples factores de contexto que presentamos a continuación. Es cierto que la variación agro-ecológica del Perisalar explica claras diferencias en los rendimientos obtenidos en pampa y ladera, siendo estos últimos más elevados[206]. A la vez, las diferencias agro-ecológicas y las fechas de intensificación de cultivo explican diferencias de rendimientos notorios de un sector a otro. Una comparación de los rendimientos en pampa ilustra claramente esta diferencia[207]. En Quillacas, Aroma, Coroma y el sur de este último ayllu (Chacala) llueve más, el nivel de heladas es menor, el inicio del cultivo mecanizado de quinua real es más tardío y su expansión masiva acaece a mediados de los años 2000 (mapas 2 y 6) generando menor erosión eólica, los rendimientos son comparativamente más elevados situándose entre 15 y 17 qq/ha. En Salinas, donde las precipitaciones son algo menores, las heladas similares y el cultivo mecanizado de quinua real data de mediados de los años 1970 cobrando predominancia desde los años 1990 (mapas 2 y 6), los rendimientos bajan alrededor de 12 qq/ha (Laguna 1995a, 2000b y 2003a). Finalmente, en Llica y Nor Lípez dónde la aridez y la frecuencia de heladas son mayores y donde el cultivo mecanizado de quinua real se inició desde inicios de los años 1970 masificándose desde la segunda mitad de los años 1990, los rendimientos promedio en pampa oscilan sobre 9 qq/ha (Laguna 1995a y 2003a).

[206] Es importante hablar de rendimiento promedio, ya que en ambas regiones existen muchos microclimas que permiten mejores rendimientos. En parcelas de ladera sin fertilización de Salinas y Tahua los rendimientos alcanzan 15 qq/ha y solamente 8 qq/ha en Nor Lípez y Baldivieso (1995a y 2003a).

[207] Asimismo, el rendimiento de quinua orgánica en pampa abonada con estiércol es de 18qq/ha en Salinas y la ribera noreste del Salar de Uyuni y de 12qq/ha en Llica y Nor Lípez. Por otro lado, el rendimiento en parcela de ladera con fertilización orgánica es de 12 qq/ha en las comunidades de la provincia Baldivieso, Nor Lípez y Llica y de 22 qq/ha en Salinas y Tahua (Laguna, 1995a y 2003a).

Asimismo, existen diferencias intrarregionales de precio al productor acorde a su accesibilidad al mercado y su afiliación a organizaciones de productores. Los productores de Nor Lípez y Baldivieso no afiliados a ANAPQUI o CECAOT reciben precios menores entre 5 a 7%. De esta manera, las variaciones regionales en los rendimientos de quinua real, sumadas a las diferencias regionales del precio pagado al productor se traducen en diferencias de rentabilidad de este cultivo[208]. En el año 2003, la utilidad por quintal de quinua real biológica en pampa en las comunidades de Salinas es de 21 $ US/qq mientras que al sur del salar es de 17,5 $ US/qq (Laguna, 2003a). Si además consideramos que la superficie familiar de este grano anualmente cultivada es más elevada en comunidades con producción de pampa que en las que siembran en ladera particularmente localizadas en Tahua y en el sur de Nor Lípez y Baldivieso, las primeras obtienen ingresos más importantes con esta producción. En el año 2003, una familia productora de quinua real orgánica en pampa alcanzaba un ingreso que variaba de 1.180 US $ a 560 US$, mientras que una que producía en ladera obtenía alrededor de 615 US$ (Laguna, 2003a)[209].

Sin embargo, como podemos inferir de lo mostrado hasta ahora, las formas de vida de sus productores no se han diferenciado siguiendo únicamente las tendencias de especialización productiva de la quinua real y de la crianza de llamas. Las formas de vida son también determinadas por el acceso a la educación, al empleo público y las múltiples maneras de articularse al mercado siguiendo, en parte, tendencias sub-regionales. Las comunidades de Salinas son las que en general más han acumulado capital económico gracias a la quinua real, seguidas por las de Llica, de Nor Lípez y Baldivieso, mientras que las de Tahua son las que menos lo han hecho. Actualmente, las comunidades de Aroma, Quillacas y Coroma obtienen ingresos elevados.

La acumulación importante ha permitido a los salineños concentrar la mayor cantidad de maquinaria agrícola, camiones y autobuses en la región (Laguna,

[208] En 1995 el margen neto por quintal de quinua convencional cultivado en pampa oscilaba entre 17 y 20 $ US/qq en las comunidades de Salinas con mayor lluvia, mejores rendimientos por hectárea y mejores precios por su facilidad de vínculo carretero con el mercado de Challapata (Laguna, 1995b). En las de Llica, con acceso carretero más difícil, menor precio al productor y bajas precipitaciones y rendimientos la utilidad neta era de 13,5 $ US/qq (Laguna, 1995c). En comunidades del norte de Nor Lípez con menores precios al productor, por estar muy alejadas de Challapata y ser de acceso carretero difícil, y rendimientos de la tierra más bajos por la menor precipitación que en Salinas, la utilidad neta en pampa es variable, oscilando de 10 $ US/qq en comunidades con mayor experiencia de cultivo y degradación de suelos como Mañica (Laguna, 1995f) a 13,5-15 $ US/qq en comunidades donde el cultivo es más reciente como Copacabana (Laguna, 1995g). El año 2003, la utilidad por quintal de quinua biológica en pampa en las comunidades de Salinas es de 21 $ US/qq mientras que al sur del salar es de 17,5 $ US/qq (Laguna, 2003a).

[209] En 1995, las familias productoras de quinua convencional de Ancoyo (Salinas) obtenían una utilidad que oscilaba entre 750 y 1.870 US$; en Palaya (Llica) ésta variaba de 630 a 1.700 US$, en Chacala (este salar) fluctuaba de 270 a 1.670 US$, en San Agustín (Baldivieso) de 100 a 1.270 US$ y en Copacabana (comunidad con ladera de Nor Lípez) de 125 a 1.230 US$ (Laguna, 1995a).

2000b). Estos medios son utilizados para detener gran parte del monopolio de la venta de servicios de maquinaria agrícola, el transporte y la intermediación del acopio y comercialización de quinua real en toda la ribera norte del Salar de Uyuni. Son también los salineños los que más talleres de mecánica, sastrerías, tiendas, zapaterías u otras industrias artesanales de alimentos han abierto en ciudades, y los que mayor número de camiones y tractores poseen. Asimismo, las familias productoras de quinua real de Salinas son las que más han invertido en la educación profesional universitaria o técnica de sus hijos y también en favorecer su acceso a las escuelas normales, con un énfasis aún mayor desde que las reglas de acceso a la normal de Llica han cambiado en 2001.

En las comunidades de Llica, Tahua, Nor Lípez y Baldivieso, donde los ingresos procedentes de la quinua real son menores, pocas familias han podido seguir las formas de inversión de los salineños. Varios habitantes del sur del salar de Uyuni y unos pocos de algunas comunidades de Tahua y Llica han invertido su acumulación en agencias de viaje y muchos comunarios de Nor Lípez y Baldivieso han construido albergues turísticos. En ambos casos, estas actividades representan inversiones mucho menores que la adquisición de tractores o camiones[210]. A la vez, muchas familias lliqueñas y otras cuantas de Tahua y de la ribera del sur del salar de Uyuni se caracterizan por haber enviado a sus hijos a la escuela normal de Llica, opción que significa menor gasto que estudiar en la universidad en la ciudad. Asimismo, muchos hijos de maestros oriundos de Llica, particularmente de los que se han instalado en las ciudades, han realizado estudios superiores reforzando así su dinámica de asentamiento urbano. A comparación con de Salinas o de Llica, es menor el número de familias de la ribera sur del Salar de Uyuni o de Tahua que ha podido acumular lo suficiente para poder obtener una vivienda en la ciudad y financiar los estudios superiores, técnicos o en el magisterio de sus hijos o para financiar los estudios secundarios completos de todos sus hijos. Finalmente, observamos que la venta temporal de fuerza de trabajo (como choferes, mecánicos, albañiles, comercio de detalle) tiene mayor preponderancia en las comunidades de Tahua, Nor Lípez y Baldivieso. En estas dos últimas provincias se observa también que subsiste una migración importante de mujeres jóvenes a Chile para trabajar como empleadas domésticas (Laguna, 1995a) y también movilidad de varones hacia las minas de azufre chilenas y las fabricas de bórax.

Discernimos también diferencias intrarregionales en las tendencias de migración siguiendo las condiciones de retención de población en las comunidades descritas en la sección anterior. Las comunidades del área de Tahua con superficies moderadas de quinua real en ladera, carentes de colegios secundarios y de fuentes de ingreso complementarias a la agropecuaria tienen una

[210] Un tractor de segunda mano se adquiere entre 14.000 y 10.000 US$, un camión Volvo de segunda mano entre 9.000 y 12.000 US$, mientras que una vagoneta 4x4 cuesta 3.500 a 4.500 US$ y la construcción de un dormitorio para 6 a 8 turistas (de los más comunes) alrededor de 500 US$.

población de *estantes* extremadamente baja. La gran mayoría de las familias se ha movido a la *marka* Tahua, donde se encuentra el colegio del municipio o hacia ciudades del interior del país. En el área de Salinas, donde existen pocos de estos colegios, la gran mayoría de las comunidades no logra retener población a pesar de la presencia de actividades empresariales en parte realizadas localmente como la venta de servicios de maquinaria agrícola y transporte. En Llica, pese a la presencia de superficies importantes de quinua real y, en ciertos casos, de escuelas como por ejemplo en Wanake o Chacoma, las comunidades cuentan con una población de *residentes* mucho más importante que la de *estantes*, por la ausencia de fuentes complementarias de ingreso. Es en el área de producción de quinua real de Nor Lípez y Baldivieso con importante crianza de llamas, actividades turísticas y colegios donde se encuentra una proporción mayor de comunidades con presencia significativa de habitantes oriundos de ella[211].

Por el otro lado, las ciudades grandes como La Paz, Cochabamba y Santa Cruz atraen gente de toda la ribera del salar. Sin embargo, observamos que también existen ciertas diferencias en los destinos migratorios siguiendo la sub-región. Los habitantes de Salinas tienden sobre todo a desplazarse hacia Challapata, Oruro, Cochabamba y Potosí; los de Llica hacia Uyuni, la primera región de Chile (Pica-Matilla, Iquique, Arica), Potosí y Sucre; mientras que los de Tahua también van al extremo norte de Chile, al igual que hacia Uyuni, Challapata, Oruro y Cochabamba; a su vez los de la ribera sur del salar se desplazan hacia la segunda región de Chile (Calama, Atacama, Antofagasta), Uyuni, las minas de azufre de la cordillera, los ingenios de bórax, Potosí y Sucre.

Diferenciación social intracomunal

Una mirada más larga en el tiempo y más detallada dentro de las comunidades nos lleva a evitar entender exclusivamente la constitución de las formas de vida de los habitantes de cada área de la ribera del salar de Uyuni siguiendo un determinismo histórico-geográfico o étnico siguiendo el ayllu mayor o menor de afiliación.

Por un lado, muchas formas de vida y de migración son similares de una provincia a otra o de un ayllu a otro del Perisalar. Los maestros oriundos de las comunidades de Llica son muy numerosos, pero su presencia es también significativa en comunidades de Salinas y en menor medida en Nor Lípez. Asimismo, si bien los tractoristas predominan en Salinas vemos aumentar su número paulatinamente en las comunidades de lliqueñas, al igual que crece el número de familias que abren tiendas de abarrotes a lo ancho y a lo largo de la ribera del salar de Uyuni. En todas estas comunidades encontramos hogares

[211] Esta área concierne sobre todo el norte de la provincia Baldivieso y la mitad oeste de la provincia Nor Lípez.

formados por personas ancianas o madres solteras que viven exclusivamente de actividades agropecuarias y de la solidaridad de sus parientes. De igual manera, habitantes de toda la ribera del salar de Uyuni aprovechan del desarrollo económico en Santa Cruz de la Sierra para establecerse en esa ciudad desde los años 1980, independientemente de su ayllu o provincia de origen, para vender su fuerza de trabajo y desarrollar pequeñas actividades empresariales.

Por otro lado, encontramos procesos de diferenciación socioeconómicos dentro de las comunidades similares en la región. En éstas, la tierra de las pampas ha sido concentrada por los *estantes*, antiguos asalariados mineros, y los pocos empresarios intermediarios que estuvieron presentes al momento de iniciarse el proceso de producción comercial de la quinua real y que contaron con los recursos suficientes (ganado y dinero) para labrarla adquiriendo servicios de maquinaria. Son también estos actores los que han desarrollado actividades empresariales importantes tanto en la región como en ciudades intermedias. Los productores que se encontraban fuera de sus comunidades de origen poseen menor extensión y pusieron en cultivo parte de la tierra sin cultivar al momento de su retorno. La diferenciación social también se ha ahondado a través de la venta de servicios entre comunarios, en particular los de maquinaria. En efecto, los tractoristas cobran la mitad de la cosecha para remunerar su prestación de servicios, afectando de manera importante el ingreso de los productores. Debemos aquí relativizar el papel únicamente positivo que Zoomers (2006) atribuye a los campesinos empresarios que venden servicios de maquinaria y transporte dentro de sus comunidades y no pasar por alto su acumulación a costa de otros productores.

La diferenciación socioeconómica y de las formas de vida dentro de las comunidades va de par con la heterogeneización de los destinos migratorios y de los espacios residenciales de los habitantes de cada comunidad, al igual que lo que muestra Cortes (2002) en los valles de Cochabamba o Bey (1994) en el valle del Cañete, cualquiera que sea la importancia relativa de la población *estantes* dentro las comunidades. Por ejemplo, en Ancoyo donde el peso de esta categoría es reducido, encontramos una diversidad de *residentes*: radicados en Santa Cruz o en Calama, Chile donde se dedican al comercio o venden su fuerza de trabajo en la construcción, profesores en Oruro, taxistas que viven en Llallagua (ciudad minera del norte de Potosí), comerciantes detallistas en Challapata, propietarios de minibuses asentados en La Paz, contadores que trabajan en La Paz, funcionarios municipales, tractoristas con residencia en Challapata; y de *estantes*: propietarios y proveedores de servicios de transporte en buses y en camiones, tractoristas, maestros jubilados, ancianos y madres solteras.

Tal heterogeneidad está también presente en comunidades con importante población de *estantes* como por ejemplo Puki. Sus *residentes* son maestros en escuelas rurales y escuelas urbanas del departamento de Oruro, obreros en Cochabamba, sastres en Oruro, fabricantes de calzados en Uyuni, militares destinados a orillas del Lago Titicaca, meseros en Challapata, jubilados rentistas en Uyuni o Cochabamba, tractoristas, o dueños de comercios en Potosí o de

heladerías en Cochabamba. A la vez algunos jefes de hogares *estantes* son también ancianos, madres solteras, jubilados rentistas o ejercen paralelamente en la producción agropecuaria múltiples actividades fuera de la comunidad (músicos de bandas o ayudantes de construcción en diferentes lugares del occidente de Bolivia), dentro de ésta (maestros, personal administrativo de colegios y tiendas de abarrotes) o simultáneamente dentro y fuera de ésta (tractoristas, transportistas y negociantes de animales).

Esta dinámica de diferenciación socio-económica se traduce en importantes variaciones del ingreso familiar dentro de las comunidades, las cuales tienden a crecer a medida que se intensifica la producción comercial de la quinua real y el desarrollo de actividades empresariales. Así, de un margen a otro del salar de Uyuni podemos encontrar familias con ingresos muy bajos o, a la inversa, relativamente importantes. En 1995 los ingresos domésticos de la ribera del salar de Uyuni variaban de 140 a 5.000 US $ (Laguna, 1995a)[212]. En 1999, oscilaban entre 700 y 8.000 US $ en comunidades de Salinas (Laguna, 2000b). El año 2006, variaban de 130 a 10.000 US $, en las comunidades de Llica y Tahua (Parnaudeau, 2006)[213]. Estos procesos de diferenciación atañen también a comunidades de ladera, en particular las comunidades de la ribera sur del salar de Uyuni en las que la expansión de este cultivo es contemporánea al desarrollo de su mercado.

De esta manera, la heterogeneidad en las formas de vida y en los lugares de migración de las familias de cada comunidad de la ribera del salar de Uyuni implica buscar su explicación que no sólo radique en determinantes geográficos (espaciales), históricos o del entorno[214]. Ésta diversidad es también contingente a la situación y posibilidad de actuar de cada familia y a las intenciones, significados y valores de sus miembros, los cuales provienen de sus evaluaciones y su corporalidad generada a lo largo de su experiencia de vida y de las diferentes situaciones de socialidad encontradas en ésta. Asumiendo estos determinantes, entendemos las formas de vida en la ribera del salar de Uyuni como cambiantes y producto de la creatividad de la acción de sus habitantes.

---

[212] En 1995, la variación va de 1.000 a 5.000 US $ en Ancoyo, de 700 a 3.000 $ US en Palaya, de 530 a 3.600 US $ en Chacala, de 145 a 2.075 $ US en San Agustín, 280 a 2.070 en Copacabana (Laguna, 1995a).

[213] El trabajo de Parnaudeau (2006) se concentra esencialmente en evaluar el ingreso doméstico en las familias de Llica y Tahua y las de los ayllus San Martín y Challaqota localizados al norte del municipio de Salinas dedicadas exclusivamente a la crianza de llamas y ovejas hasta fines de los años 1990.

[214] Pretendo aquí desmarcarme de la posición funcional-racionalista esgrimida por Parnaudeau en su diagnóstico económico realizado en algunas comunidades de Llica y Tahua y otras ganaderas del norte de la provincia Ladislao Cabrera. Según este autor (2006: 76-80) existe un determinismo geográfico de orden medioambiental y del entorno institucional y mercantil, sobre la racionalidad y las lógicas que guían las estrategias por las cuales las heterogéneas familias eligen sus actividades económicas y sus patrones de migración. En particular, la fuerza de trabajo, el conocimiento intelectual y el capital disponible explicarían la diferencia de racionalidad y actividad económica de un grupo familiar a otro. A la vez, cada uno de estos tipos tendría una correspondencia sistemática con una forma particular de cultivar quinua.

Creando múltiples líneas de vida y de valoración

Existe una gran diversidad de formas de vida al interior de las comunidades, las cuales cambian en función a las situaciones por las que pasan los comunarios. Como lo vimos en el capítulo 2, los cambios de la pluriactividad y la movilidad espacial y social de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni variaron en el lugar y en el tiempo como resultado de la interacción de sus habitantes con su entorno. En este marco, los comunarios evaluaron sus recursos disponibles y las nuevas situaciones surgidas como la explotación del salitre y del azufre o el desarrollo de la minería estatal y de la educación pública.

El estudio de las historias de vida contribuye a revelar las cambiantes y heterogéneas trayectorias de las formas de vida o "*líneas de vida*" de los comunarios. El recuento de estas líneas de vida muestra la manera procesal por la que los comunarios crean sus formas de vida, significados y valores, siguiendo modalidades no forzosamente racionales, sino también fortuitas y afectivas. Para esto, las historias de vida no permiten reconstituir las diferentes etapas y situaciones de quiebre en la pluriactividad y la movilidad espacial y social de los productores. A la vez, nos ayudan a identificar los procesos de socialidad y corporalidad sobre los que se apoyan y los significados, intenciones y valoraciones de los comunarios de las diferentes etapas.

En las comunidades observamos situaciones y procesos de creatividad diferenciados entre los actores. Presentamos a continuación seis modalidades de crear formas de vida y de formas de valoración de la comunidad como lugar para ganarse la vida, las cuales no son exhaustivas, sino que más bien ilustran la diversidad y complejidad existente dentro de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni[215]. Pese a esta diversidad queda patente que el parentesco en primer grado constituye un elemento primordial en el acceso a los recursos y situaciones propicios para la constitución de formas de vida. En algunas situaciones, no es obligatorio acudir al parentesco para ganarse la vida y en otras hacerlo es insuficiente para lograrlo. No obstante, las relaciones de parentesco en primer grado parecen mucho más significativas que las relaciones sociales en el seno de la comunidad para ganarse la vida, excepto las que tocan el acceso a los recursos naturales que están sujetas a la interacción entre parentesco en primer grado y la configuración de las relaciones sociales dentro de la comunidad.

De esta manera, para dar cuenta de la heterogeneidad de formas de vida elegí casos de comunarios combinando diferentes categorías locales de diferenciación. Para hablar de categorías de movilidad espacial, retomo las categorías *residentes*, *estantes* y *doble residentes* que dan cuenta del lugar de

[215] Nuestro estudio no considera la totalidad de las aproximadamente 200 comunidades de la ribera del salar de Uyuni.

residencia y socialidad principal de los comunarios y de su dependencia ante los recursos productivos. Igualmente, los comunarios se diferencian en función a ciertas actividades económicas que realizan. Sobresalen las categorías de *tractorista*s, *transportistas* e *intermediarios* (también llamados *rescatistas*) que los comunarios, en particular los *estantes*, asimilan a pequeños empresarios. La diferenciación entre actores dentro de la comunidad se hace también en función a la combinación entre oficios y el estatus que se les atribuye, en particular cuando se separa a los *maestros* rurales del resto de los productores comunarios. Finalmente, los comunarios se distinguen siguiendo tres categorías generacionales (jóvenes, adultos y ancianos) y el estado civil de las familias, en particular entre hogares monoparentales y biparentales.

Gladys: precariedad arrimada a la comunidad

Gladys Willka es una *estante* jefa de hogar divorciada de 60 años de edad, madre de 4 hijos que vive en Puki. Honorato, el mayor de sus hijos de 27 años de edad nacido cuando Gladys tenía 17 años, ya fundó su hogar y heredó de su padre tierra en esta misma comunidad. Los otros tres hijos adolescentes están a cargo exclusivo de Gladys. Todos ellos, son fruto de su matrimonio con un productor de Cajuata, una comunidad vecina donde vivió unos años junto a su ex-esposo quién la abandonó por otra mujer. Gladys no recibe ningún apoyo de él, que siembra alrededor de 7 hectáreas de quinua real en pampa en Cajuata. No obstante, Gladys asume por completo el sustento de su hogar con la producción de este grano y con la crianza de llamas, actividades que inició en 1990 por cuenta propia al retornar a vivir a Puki con sus tres hijos menores después de separarse. Al igual que en la situación de muchas mujeres y hombres de su generación, Gladys posee el nivel de educación primario que culminó a principios de los años 1970 cuando aún no había colegio en Puki ni en las cercanías, ni se había iniciado la producción comercial de quinua real.

El caso de Gladys ilustra las limitaciones de muchos hogares monoparentales, en los que la madre está a cargo, para diversificar sus formas de vida fuera de la actividad agropecuaria. Esta situación de restricción no significa que estos hogares no tengan capacidad de acción, ni tampoco que no puedan mejorar sus condiciones de vida poco a poco. Después de divorciarse, Gladys no obtuvo la autorización de la comunidad de Cajuata para cultivar una parte de la tierra de su ex-esposo en esa comunidad. Los comunarios consideraban que al casarse simultáneamente de nuevo, éste último y ella aumentarían el número de familias presentes en la comunidad y favorecerían el minifundio. Ante este rechazo, la falta de recursos materiales, de educación profesional y de familiares residentes en ciudades con recursos suficientes para apoyarla a establecerse y crear ahí formas de vida, Gladys estaba en una situación con pocas alternativas favorables. Disponía de ovejas en el rebaño de sus padres, ya muy mayores,

quienes le ofrecieron ir a cultivar quinua real conjuntamente con ellos en sus parcelas a cambio de parte de esta cosecha. También Honorato le ofrecía su apoyo. De esta manera, Gladys volvió a Puki por sus padres para ayudarles en su producción agropecuaria y obtener apoyo para su sustento, así como heredar parte del usufructo de tierra que disponían, un recurso esencial para ganarse la vida ante una situación incierta y que requería una respuesta rápida y poco planificada.

Como en el caso de cualquier hogar de la región, la familia es un espacio de socialidad vital para poder obtener recursos necesarios para implementar formas de vida siguiendo varias formas de solidaridad frecuentes en la región. El usufructo de la tierra de uso agrícola es una de las situaciones que depende de esta forma de socialidad, es decir del parentesco. Así, en 1997 Gladys heredó la tierra cuando su padre falleció, simultáneamente y en superficies similares a las de sus hermanos que ya residían fuera de Puki. Ella recibió un décimo de hectárea en ladera y 3 hectáreas en pampa y desde entonces siembra cada año la mitad de esta superficie; anteriormente la tierra cultivable en pampa había sido acaparada por otros comunarios. También ha obtenido el derecho de utilizar el estiércol de oveja y llama acumulado en el establo de sus padres.

Asimismo, el parentesco le es fundamental para ampliar la producción de la que dispone haciendo prueba de creatividad pese a las limitaciones en las que se encuentra. Gladys cultiva quinua real "al partir" en las parcelas usufructuadas por Winston, uno de sus hermanos *residente* en Uyuni donde tiene una fábrica de calzados desde fines de los años 1990. Asumiendo todas las tareas de este cultivo, Gladys recibe la mitad de la cosecha de la hectárea de Winston que anualmente pone en cultivo. Winston apoya también esta producción al prestar herramientas, en particular su fumigadora, que también Gladys utiliza en las parcelas que están bajo su usufructo. Además, por intermedio de su hijo, socio de ANAPQUI, Gladys obtiene piretro, insecticida de disponibilidad muy limitada en el mercado, el que retribuye con parte de su cosecha.

El parentesco también juega un papel importante al momento de la comercialización[216]. Para incrementar sus ingresos, Gladys produce quinua real convencional la cual desea vender como orgánica a través de su hijo Honorato quien está afiliado a ANAPQUI. La ayuda de su hijo y de sus hermanos le ha sido vital en desgracias repentinas. El 2002, en un incendio Gladys perdió su casa y recibió el apoyo de su hermano Felipe quien le prestó su vivienda, y también el de su hijo quien le está ayudando a construir una nueva vivienda de manera secuencial.

No obstante, los lazos familiares y la producción de quinua real no le bastan a Gladys para asegurarse la vida y la de sus tres hijos y cubrir ciertos gastos elevados como la educación secundaria de sus hijos y la compra de servicios de labranza con tractor. Al estudiar casi todo el día, los hijos de Gladys tienen una

[216] El piretro es un insecticida tolerado en la producción orgánica hasta el 2004.

contribución reducida al sustento doméstico y participan de actividades productivas sólo los fines de semana o durante las vacaciones. Gladys debe entonces completar el ingreso doméstico realizando otras actividades, sin alejarse de Puki, puesto que debe ocuparse de sus hijos, y aprovechando de otras situaciones de socialidad a través de relaciones de vecindad.

De esta manera, trabaja como jornalera para otros productores de la comunidad, con los que no tiene lazo de parentesco sino de amistad o vecindad, barbechando, sembrando y cosechando quinua real 20 a 30 días al año y también cuidando llamas y ovejas de otros comunarios por un tiempo similar. Eventualmente, sus hijos pueden también trabajar durante las vacaciones cuidando animales o barbechando en la comunidad.

El trabajo de Gladys es en gran parte remunerado en dinero y en menor medida en productos, ya sea quinua real cuando se trata de la cosecha, o lana -o cueros con lana- cuando se trata de cuidar animales, la cual le sirve para tejer media docena de frazadas que revende dentro de la comunidad.

La corporalidad juega un papel importante en la constitución de las formas de vida de Gladys y los intereses que los guían. El aprendisaje de las destrezas del cultivo de la quinua real y la cría llamas y ovejas, desde niña apoyando a sus padres antes de casarse y luego ponerlo en práctica en Cajuata junto con su ex-esposo, le daba confianza a Gladys para retornar a Puki y retomar estas actividades productivas. En efecto, Gladys había adquirido en la práctica el conocimiento necesario para ejercer sus actividades y producir, viendo como resultado que el precio pagado al productor por la quinua real se incrementaba, al igual que el poder adquisitivo que le brindaba su comercialización.

La quinua real representaba para ella un bien mercante que podía vender para mejorar sus condiciones de vida. Por esto, desde que empezó a sembrarla en 1997 cultiva casi exclusivamente la variedad *utusaya*, masivamente adoptada en Puki, la cual vende en su gran mayoría. Gladys me explicaba su elección por el alto rendimiento y tamaño de grano grande de esta variedad que le brinda una elevada demanda comercial. Paralelamente, produce en pequeña escala la variedad *pisankalla* destinada únicamente al consumo doméstico en forma de palomita que gusta mucho en su hogar y por la ausencia de demanda en el mercado. Esta situación duró hasta el año 2003[217].

Gladys es aún creativa pese a encontrarse en una situación que no le brinda recursos ni condiciones para ganarse la vida fuera del ejercicio de la agropecuaria y la producción artesanal. La corporalidad y la socialidad juegan un papel importante en este proceso. Su falta de tiempo para ocuparse simultáneamente de tareas domésticas y del cultivo de quinua, llamas y otras actividades, la ha llevado a abandonar la crianza de ovejas que requiere un cuidado cotidiano en el

[217] El color rojo del grano de la variedad *pisankalla* no puede ser removido durante el beneficiado industrial de la quinua. Hasta el 2003, los importadores europeos sólo se interesaban en la importación de quinua beneficiada de color blanco.

pastoreo, a favor exclusivo del de llamas que demanda un cuidado menor. Esta decisión ha sido favorecida por el mejor precio pagado al productor por peso que registra la carne de llama a comparación de la de oveja. Asimismo, el año 2001, Honorato la convenció de diversificar un poco su uso de agro-biodiversidad de quinua real. Desde entonces, Gladys ha introducido y cultiva a pequeña escala una nueva variedad denominada *pandela*, la cual considera más resistente a las heladas que la *utusaya* pero con el mismo potencial comercial.

Pese a todo, Gladys considera acertado haber optado residir en su comunidad, produciendo quinua real y criando llamas en una situación de precios favorables. En efecto, la mayoría de sus hermanos tenía formas de vida altamente móviles (uno era militar y el otro maestro rural) o vulnerables (sus hermanos Felipe, despedido de la COMIBOL, y Winston trabajaban como jornalero). En esta situación, Gladys sabía que establecerse en Puki constituía la mejor opción para contar con la solidaridad de sus hermanos que le permitiera acceder a recursos y condiciones favorables para hacerse la vida. Además, debido a que siempre vivió en Puki o Cajuata, y pocas veces salió de allí, Gladys se representaba la vida fuera de estas comunidades como situaciones de alta vulnerabilidad con pocos recursos y lazos sociales. A sus ojos, pese a encontrarse en condiciones aún vulnerables y con recursos limitados, esta elección le ha permitido reducir la precariedad de sus condiciones de vida, en particular la escasez de alimentos, adquirir material de construcción y poder asumir los gastos de educación de sus hijos. Para ella, esta situación no es sólo el resultado del apoyo de su parentesco en primer grado, sino también el resultado de una socialidad a mayor nivel que engloba relaciones de vecindad en su comunidad y que le permite generar creatividad aprovechando del cultivo de quinua real y de la crianza de llamas más allá de su hogar.

José y Agapito: empresarios apegados a su comunidad

José Chiwaru es un *estante* de 58 años, casado y padre de 4 hijos radicado en Puki. Dos de sus hijos son todavía solteros y están aún a su cargo: una hija de 21 años que estudia enfermería en Oruro y un hijo de 19 años que después de salir bachiller le ha dado alcance momentáneo al hermano mayor, un profesor rural de 23 años establecido en Asunción de Guarayos, departamento de Santa Cruz. Una de las hijas de José está casada y vive en Oruro.

Por su parte, Agapito Paco es otro *estante* de 66 años de edad asentado con su esposa en Ancoyo, donde también reside su hijo Carlos de 27 años junto con su familia. Además, Agapito tiene otros tres hijos. Los dos menores de su descendencia viven en Buenos Aires donde se dedican a la confección de ropa. Jorge, el tercero de 35 años de edad, ha fijado la residencia de su hogar en Challapata, donde su mujer y sus hijos permanecen gran parte del año, desplazándose constantemente de esta ciudad a Ancoyo a lo largo del año para ayudar a su padre en tareas agrícolas y empresariales. Tanto José como Agapito

poseen tractores con los que venden servicios de labranza y de trilla. Además, poseen cada uno un medio de transporte. José tiene un pequeño camión y Agapito un bus que utiliza para vender servicios semanales de transporte entre Ancoyo-Salinas y Challapata.

José y Agapito no siempre proyectaron la elección de sus formas de vida. Es cierto que siendo jóvenes buscaron ganarse la vida como *estantes* produciendo papa y criando llamas y ovejas sin buscar residir fuera de sus comunidades, mientras que sus hermanos optaron por residir fuera de sus comunidades. Agapito se casó y heredó parte de la tierra de sus padres en 1967. No obstante, situaciones inesperadas los llevaron súbitamente a cambiar sus formas de vida apoyándose en relaciones de parentesco de primer grado o de proximidad en situaciones en las que tuvieron que fijar su residencia fuera de su comunidad por algunos años. José estimaba encontrarse en Puki en una buena situación económica que ampliamente bastaba para su sustento. Vivía con sus padres a quienes apoyaba en la producción agropecuaria, tenía un número importante de animales en el rebaño de ellos, a quienes ayudaba en esta actividad, y poseía una tienda de abarrotes grande. José valoraba vivir de la producción agropecuaria y del comercio en su comunidad sin sentir la necesidad de cambiar de forma de vida. No obstante, tuvo que irse de Puki en 1975, cuando tenía 24 años, a consecuencia de amenazas y conflictos con familiares de segundo grado. Llegando a Ayo Ayo, una población del departamento de La Paz donde residía uno de sus hermanos, encontró trabajo en la mina Espíritu Santo de la empresa Emusa, en la cordillera oriental. Paralelamente, a causa de una sequía, Agapito debió también rápidamente dejar Ancoyo en 1971, acompañado de su familia, para trabajar en k'araqota, otra mina de la empresa Emusa por 3 años.

José y Agapito volvieron respectivamente a Puki y Ancoyo por valorar las formas de vida en ellas. Al cabo de 4 años de residir en Espíritu Santo, José decidió cambiar su fuente de sustento siguiendo la corporalidad de su experiencia laboral. Trabajando en el interior de las minas, se convenció que era un trabajo muy exigente que dañaba su salud y que las condiciones laborales no eran tan ventajosas como las de las minas públicas. Por esto, decidió instalarse en Oruro donde contaba con el apoyo de sus hermanos que le permitió trabajar como albañil, empezar a construir una vivienda y tomar clases nocturnas para concluir la secundaria y hacer estudios superiores. Durante este lapso contrajo nupcias. Sin embargo, 2 años después, en 1981, otro evento fortuito le permitió volver a Puki junto con toda su familia y así retomar la agricultura y la ganadería oficios que él aún consideraba importantes. Estando sus hermanos establecidos en las ciudades muchos años antes que llegara a Oruro y habiendo fallecido su madre, José retornó a acompañar a su padre, ya anciano, por considerar-importante ayudarle en las tareas domésticas y en la producción agropecuaria y acompañarle más allá de cualquier cálculo meramente material relacionado al usufructo de la tierra que heredaría.

Por otro lado, Agapito era apreciado en la mina por su dedicación en el trabajo, por lo cual recibió una oferta para ocupar una mejor posición con mayor remuneración como jefe de cuadrilla. No obstante, Agapito, al igual que sus colegas, exigía mejores condiciones salariales y no había dejado de valorar la independencia ante la jerarquía y la autonomía de la que gozaba viviendo en Ancoyo, la cual estimaba que no podría alcanzar viviendo en la ciudad.

José y Agapito, no tenían una visión idealista del retorno a sus comunidades retomando la posición de *estantes*. Contando con pocos recursos económicos al volver a éstas sabían muy bien que deberían en ciertas situaciones hacer frente a coyunturas difíciles acudiendo al parentesco de primer grado para vender su fuerza de trabajo. Agapito retornó a Ancoyo en 1974 cuando apenas empezaba a desarrollarse el mercado de la quinua real y a incrementarse su precio. Entonces, además de retomar el cultivo de la quinua real y la crianza de llamas y ovejas trabajó como chofer manejando el camión de su hermano Pablo, quien ya era un intermediario importante en la región de Salinas dedicado al acopio y comercialización de quinua real bruta que revendía a contrabandistas peruanos o a la de sal no refinada vendida luego a empresas de Oruro o al detalle en La Paz. Por su parte, José llegó a arrepentirse de haber vuelto a Puki cuando sobrevino la sequía de 1983 que lo dejó sin cosecha y lo obligó a vender gran parte del rebaño de 40 llamas que había reconstituido desde su retorno dos años antes. Pudo mantener a su padre y a su familia gracias a su hermano quien radica en Oruro y trabaja como albañil. Acompañando a su hermano, José trabajó temporalmente como albañil en Oruro y Cochabamba entre 1981 y 1994 como me lo contaba el año 2001:

> "*yo siempre he tenido que mantener a mis hijos y salía siempre a la ciudad, mi hermano albañil es, me llevaba a trabajar, y llegaba* [a Puki] *en épocas nomás en la siembra, cosecha y en los barbechos también, entonces ahí nomás*".

José y Agapito desarrollaron también actividades económicas de manera anticipada siguiendo proyectos de vida cuya corporalidad incrementaría su valoración de la producción agropecuaria y de la posibilidad de ganarse la vida en sus comunidades. Estos proyectos se plasmaron en la acumulación del usufructo de tierra de pampa que cultivan con quinua real, convirtiéndose ambos en grandes poseedores de tierra en su comunidad con algo menos de 30 hectáreas cada uno, antes de que Agapito repartiera la mitad de su tierra equitativamente a sus cuatro hijos, la cual es explotada en su totalidad solamente por Jorge y Carlos en ausencia de sus hermanos emigrados a la Argentina. Paralelamente, tomaron cuerpo en el ejercicio de actividades empresariales de provisión en servicios de maquinaria agrícola y de transporte con la venta de la gran mayoría de su cosecha de quinua real. Estas iniciativas de proyectos son el resultado de un margen de creatividad importante que refleja una situación doméstica favorable traducida en la acumulación constante de tierra, el incremento de su producción de quinua real y de sus ingresos, la participación importante de sus mujeres en la crianza de sus

hijos, y también pone a luz las valoraciones generadas a lo largo de su experiencia. La corporalidad de actividades comerciales pasadas en Puki estaba aún presente en las intenciones de José quien, después de volver a su comunidad empezó a acopiar y revender lana de oveja. Buscando ampliar sus actividades comerciales y aprovechar del flujo de productos y de personas surgidos con el desarrollo de la feria de Challapata, José empezó a ahorrar a partir de 1985, a medida que ampliaba su producción de quinua real, con la intención de comprar un pequeño camión para trabajar como intermediario y transportista. En 1987 pudo adquirirlo con sus recursos y la ayuda de algunos hermanos y primos que le prestaron dinero. Más tarde, en 1999, pudo acumular lo suficiente para comprarse un tractor. Por su parte, Agapito siguió una estrategia similar, comprando un camión con sus ahorros y un préstamo de su hermano Pablo, a principios de los años 1980, para intermediar quinua real, sal y productos domésticos y transportar gente entre las comunidades de Salinas y Challapata. A mediados de 1980 lo revendió iniciando una secuencia de adquisición y venta de varios tractores y maquinaria agrícola autofinanciada por las ganancias generadas por la venta de sus servicios. De esta manera, José y Agapito se sumaron a centenas de productores que adquirieron tractores para la provisión de sus servicios en la ribera del Salar de Uyuni.

La corporalidad surgida de su experiencia en el uso de maquinaria para el cultivo de ‑quinua real, ha permitido a José y Agapito reforzar su valoración del oficio de productor agrícola cuyo conocimiento consideraban superior al de los técnicos e ingenieros agrónomos. Cuando le consultaba sobre este tema, Agapito me respondía que los ingenieros agrónomos ignoraban la producción de la quinua real y buscaban apropiarse del conocimiento de los productores para asegurar sus intereses académicos y profesionales personales. Añadía además este comentario:

> "*debías preguntar* [al ingeniero] *ésta qué variedad es? Haber si conoce? Si es ingeniero, quisiera que me diga. (...) francamente me cuido yo. Porque ya no quiero dar informaciones exactas bien claro, no. Porque nos hemos preparado bastante nosotros con la práctica y a la misma agricultura,* [en *temas* como] *la preparación del suelo, todo, y nosotros también manejamos maquinarias agrícolas, ya equipos en realidad, ya estamos equipados en el sistema de la agricultura. Por eso casi no nos falla nada*".

De esta manera, Agapito afirmaba que no solamente valoraba los conocimientos que sus padres le habían transmitido, como por ejemplo el manejo de la agro-biodiversidad de quinua real, sino también la adquisición de nuevo conocimiento generado a lo largo de la práctica de este cultivo. Así afirmaba la capacidad de los productores de generar su visión y ser parte de la modernidad.



Foto 37. Acumulación doméstica de objetos locales de modernidad
(fuente: el autor)

En todo caso, pese a apreciar sus comunidades como un espacio donde ganarse la vida, José y Agapito pudieron diversificar sus actividades económicas aunque éstas implicaran trasladar su residencia principal a áreas urbanas. La decisión de ejercer o no estas actividades en áreas urbanas, estaría ligada a la socialidad que encontrarían en su comunidad. Cada uno de ellos adquirió por separado medios de transporte y decidió trasladar su residencia principal a áreas urbanas. En 1991, luego de vender su camión José adquirió un minibús con la intención deliberada de instalarse en Oruro y volver a Puki solamente para asumir tareas agrícolas. Pero no esperaba que su esposa fuera a preferir permanecer en Puki cuidando a sus hijos y se negara a dejar de criar llamas. Para ella, Puki representaba la posibilidad de contar con una mejor calidad de vida para su familia por la ausencia de robos y por contar con un colegio con ciclo secundario completo cuyo acceso no requería gastos de transporte. Ante el rechazo de su esposa, José vendió el minibús y retornó a su comunidad al cabo de 3 años donde luego compraría su tractor. Cuando lo entrevisté por última vez el 2001, me comentó que ya no pensaba dejar Puki esperando constituir una *"pequeña empresita más para tener una ayuda siempre cualquiera cosa"*. El caso de Agapito es opuesto al de José. Después de adquirir un autobús el 2001, Agapito se trasladó un año después a Challapata con su familia y la de sus dos hijos Carlos y Jorge desde donde buscaba proveer viajes interurbanos hasta Cochabamba.

Por otro lado, Agapito y Carlos no sólo se marcharon por cuestiones económicas. Como el número de estantes en Ancoyo había disminuido

considerablemente tornándose minoritario frente al numero total de comunarios, Agapito, Carlos y sus hijos buscaban constituir nuevas situaciones de socialidad, reforzando lazos afectivos al acercarse principalmente a la familia de Jorge y a la de su hermano Pablo, y a algunos primos radicados en Challapata y en menor medida de algunos vecinos ancoyeños.

Felipe: valorando la comunidad desde la mina

Felipe Willka nació en 1950. Es hermano de Gladys, está casado y es padre de tres hijos adolescentes. Felipe es un residente con poca tierra que no pudo experimentar la producción agropecuaria por largo tiempo, y se convenció tempranamente que no podría ganarse la vida en su comunidad. Siendo joven y habiendo concluido los tres primeros años de secundaria decidió irse de Puki a sus 16 años. Por los bajos ingresos de su hogar, esta decisión fue concertada con sus padres quienes vivían esencialmente de la crianza de ovejas y del cultivo de papa en parcelas de ladera cuya superficie anualmente sembrada no superaba la hectárea y media. Felipe llegó en 1966 a Chircobija, una mina privada localizada en la cordillera oriental. Enterado que la minería pública ofrecía mejores condiciones de empleo, visitó en 1972 a una tía que vivía en Ánimas, una mina de la COMIBOL cercana a Chircobija donde, después de trabajar como empleado eventual obtuvo un contrato como asalariado en 1974. Un año después, Felipe contrajo matrimonio con una hija de minero y trabajó principalmente como maquinista en esta mina hasta su desmantelamiento en 1986.

Después de ser despedido de la COMIBOL en 1986, obteniendo alrededor de 800 $US de beneficios sociales y ayuda estatal para construir una casa, Felipe dejó de lado sus lazos amistosos y se asentó en Challapata dedicándose al comercio detallista de ropa y artículos domésticos en diferentes ferias rurales del norte de Potosí, mientras que su esposa se dedicaba a la venta de alimentos en la feria semanal de Challapata. Sin embargo, debido a que la situación de su hogar empezaba tornarse difícil por los bajos ingresos y la incertidumbre del oficio de negociante ambulante, las relaciones de amistad tocarían de nuevo a la puerta de Felipe creando una situación más favorable a su forma de vida. En 1994, antiguos colegas que habían permanecido en Ánimas fundaron una cooperativa minera y lo llamaron para operar la maquinaria. Debido a su poca experiencia como comerciante por un lado, y a la socialidad y la solidaridad vivida durante su estancia en esta mina, él decide aceptar esta propuesta. Felipe se fue a Ánimas de manera indefinida, "a probar suerte". Constando que contaba con un ingreso mayor y más seguro, que podía contar con el apoyo de sus amigos y colegas y que podía acceder junto con su familia a un seguro de salud, Felipe se quedó en la cooperativa hasta el decrecimiento de la calidad de las vetas que lo llevarían de nuevo a Challapata en 1998 y a una vida de menor seguridad. En contacto con amigos, algunos de ellos ex-mineros, Felipe empezó a trabajar como albañil en

Challapata y luego en Tupiza de manera discontinua y aleatoria en función a los contratos que aparecieron.

Si bien Felipe no requirió del apoyo de sus familiares para ganarse la vida hasta 1998 debido a que el trabajo en la mina lo hacía menos vulnerable, sí preservó estos lazos ayudando a sus padres y familiares. Siendo minero en Ánimas recibió por varios años a su hermano Winston para darle la posibilidad de estudiar gratis en las escuelas de la COMIBOL. Asimismo, se compró un lote en Challapata, donde su padre le ayudó a construir una casa. También, retornó cada año a ayudar a sus padres en la cosecha, además les llevaba –regularmente alimentos, algunos subvencionados, y artículos domésticos obtenidos en la tienda de la COMIBOL. En retorno, recibía de sus padres charque, papa y quinua real. Después de que lo despidieron, en 1986, Felipe logró convencer a su esposa de instalarse en Challapata para estar cerca de su padre, quien había enviudado, para seguir ayudándole, pues ya sólo contaba con el apoyo puntual de Gladys que aún radicada en Cajuata.

No obstante, llegó el momento en el que Felipe necesitó el apoyo de su familia. Volvió a mirar la producción agropecuaria como alternativa y, como había heredado un total de 3 hectáreas en 1996 tras la muerte de su padre, Felipe y su esposa empezaron a sembrar quinua real desde 1997 a razón de 1 hectárea y media por año, además de un octavo de hectárea de papas. Para poder comprar semilla obtuvieron préstamos del hermano de su esposa, puesto que los hermanos de Felipe no tenían aún recursos suficientes. Volviendo al campo y habiendo dejado de trabajar en la cooperativa de Ánimas, Felipe comenzó a apreciar entonces la retribución significativa de este cultivo en superficies importantes constatando el aumento de ingresos de los comunarios de Puki. Asimismo, consideraba que la comunidad ya no era un lugar muerto, ni inerte al cambio y al bienestar. Reconocía que esta producción podía ser un factor para vivir dignamente y retornar a su comunidad. Para él, Puki era muy diferente a la que había dejada siendo adolescente, sus habitantes tenían mayores ingresos y poder adquisitivo, y posibilidades de hacerse la vivir contando con servicios esenciales accesibles: un colegio secundario, servicios de salud y telefonía rural. El año 2000 entrevisté por última vez a Felipe quien me había invitado junto con su esposa a pasar un fin de semana en su casa de Challapata. Ese año, él había vuelto a Puki para pasar un cargo todo ese, que le impedía ausentarse por largo tiempo de su comunidad durante su mandato. Felipe reconocía que hubiera vuelto a su comunidad de haber tenido mucha más tierra en pampa, la cual ya había sido acaparada. Me indicaba:

> "*para vivir aquí tendríamos que tener tierra en cantidad como los que viven ya tienen siempre a base de 5 hectáreas por año arriba* [más de 5 hectáreas] *(...) cómo voy a mantener a mi familia es por eso que este año he salido casi flotando no, porque gracias a mi esposa que se vende* [en la feria de Challapata] *casi todo este año me ha mantenido, yo no he aportado ni un grano de arena prácticamente. El año pasado esa* [ha sido la] *situación (...) No tenía otro*

> *trabajo, cuando uno no tiene otro trabajo se pone triste, susceptible, desesperación también le agarrota también a uno. (...) Por eso este año estoy en apuros ya de salir* [ha buscarme un trabajo] *(...) ya está jodido pues, la producción con pequeños terrenos*".

También me mencionaba que los ingresos domésticos apenas cubrían los gastos de educación secundaria, vestimenta y alimentación de su familia. Necesitando más dinero para permitir al mayor de sus hijos estudiar electrónica en la universidad, me hacía parte de otras reflexiones y proyectos de vida: "*ya lo he analizado y lo voy a pensar para los próximos años y seguro que no vuelva permanente aquí*". Cuando volví a Puki los tres años siguientes observé que Felipe y su esposa sólo retornaban para barbechar, sembrar, cosechar y trillar la producción de la hectárea y media que anualmente cultivaban. Felipe había retornado a la cooperativa minera para ganarse la vida. Cuando en la última entrevista le había preguntado si pensaba hacerlo me había respondido afirmativamente explicándome por qué aún valoraba la mina como lugar para hacerse la vida:

> "*uno ya ve como es la situación, uno analiza pues, donde hay mejor ingreso, más se gana, 30 a 50 B$/día, y hay trabajo seguro todos los días. No es como ser jornalero de construcción que se trabaja solo unos días y después hay que parar y buscar trabajo de nuevo. Ahí tengo mis contemporáneos. Están y siempre hay más amistad, más amistad hay. La gente está animada así de estar en ahí porque se gana el pan del día, todo es con la salud que están también asegurados a la caja están tranquilos"* [218].

Felipe seguía siendo minero por necesidad, socialidad y experiencia. No obstante, su corporalidad produciendo quinua le había llevado a valorar esta producción y a la posibilidad de hacerse la vida en su comunidad.

Luís y Clara: descampesinización empresarial

A diferencia de Felipe, Luís Chiwaru es un *residente* con maneras muy diferentes de valorar la comunidad como espacio para hacerse la vida. Nacido en 1937 y padre de siete hijos, Luís cuenta con mayor extensión de tierra. Después de terminar la primaria y permanecer en Puki ayudando a sus padres en su producción agropecuaria, se marchó de su comunidad en 1956 al aprobar el examen de ingreso a la escuela normal rural. Dos años después, empezó una primera experiencia profesional como maestro en Quechisla, una mina de la COMIBOL localizada en la cordillera oriental, y a partir de 1961 como maestro rural en una comunidad relativamente próspera cercana a Challapata que cuenta

[218] 30 a 50 B$/día equivalían en ese momento a 4,60 a 7,80 $US/día

con riego e importante producción de alfalfa, leche y queso donde luego contrajo matrimonio[219].

La vida de Luís y Clara, su esposa, está marcada por intento de romper con la dependencia primordial de su hogar y de sus descendientes con actividades agropecuarias representativas del Altiplano Sur (cultivos de quinua real y papa y crianza de llamas y ovejas), que consideran anticuadas y poco útiles para mejorar sus condiciones de vida y su futuro. Tanto Luís como Clara buscaban el ejercicio de actividades económicas lucrativas que no sólo les permitieran mejorar sus condiciones de vida y contar con una mayor prosperidad sino que a la vez representaban para ellos una posibilidad de ser parte de la modernidad. Por lo tanto, el trabajo de Luís como maestro rural fue interrumpido a causa de la amenaza de su mujer de marcharse llevándose al hijo de ambos. Ella no aceptaba que su hogar cambiara cada tres años de lugar de residencia y dependiera únicamente de un sueldo de maestro. La corporalidad de la experiencia de Clara era patente. Consideraba que su familia había acumulado considerablemente y mejorado sus condiciones de vida criando vacas lecheras y que esta situación no podría ser igualada solamente a través del ejercicio del magisterio rural por su esposo.

Luís retornaría a Puki con su familia en 1966, animado por Clara y su suegro para replicar el modelo de producción vacuno lechero. Encontrando problemas de socialidad y desconfiando de los demás comunarios abandonaría tal propósito. Luís temía posibles conflictos surgidos de pukeños que podrían sentirse celosos y deliberadamente introducir llamas y ovejas a sus campos de alfalfa. Conscientes de la exigencia en trabajo del cultivo manual de ladera, valorando poco la crianza de llamas y ovejas por su baja remuneración y contando con el apoyo financiero de su suegro, Luís y Clara contratarían peones para extender su producción de papa en ladera, con el fin comercial de elaborar grandes cantidades de chuño que Luís vendería en Villazón, en la frontera Argentina[220]. Teniendo poco aprecio por la crianza de llamas y ovejas, actividad que no asumirían, Luís y Clara iniciarían diversas actividades comerciales: venta de bicicletas y compra de animales y de carne para revenderla en Challapata. Luís no oculta su interés por la búsqueda de mayor lucro que lo llevó a asumir estas decisiones. Cuando lo entrevisté en Puki el 2001, me contaba:

> "*siempre me gustaba a mí tener negocio aquí, mi esposa se dedicaba al negocio de la carne. (...) Con bicicleta y moto yo caminaba. (...) Me ha gustado siempre buscar platita y de esa razón herramientas hemos comprado bastantes cositas hemos comprado, carro* [camión] *también para seguir el negocio de intermediar*".

[219] A mediados de los años 1960, el gobierno boliviano construyó la represa de Tacagua con la ayuda financiera de USAID, la cual permitió proveer riego a muchas comunidades vecinas de Challapata las cuales se han dedicado a la producción de leche y de queso.

[220] Luís recuerda haber llegado a vender 60 quintales de chuño en un año elaborados con su propia producción de papa.

Estando presente en su comunidad desde fines de los años 1960, al principio Luís fue sensible del proceso de comercialización de la quinua real en la ribera del salar de Uyuni del cual sacó provecho. Él fue el primero productor de Puki en sembrar en pampa con labranza moto-mecanizada y peones que le permitieron extender rápidamente su área de cultivo llegando a usufructuar 10 hectáreas en 1981, cuya mitad sembraba aproximadamente cada año.

Pese a su interés en la agricultura comercial, Luís y Clara consideran que la agricultura es una actividad demasiado riesgosa por las severas contingencias climáticas del Altiplano (sequía y helada) y la inestabilidad de los precios agrícolas. La corporalidad produciendo quinua real y papa no los ataría, ni los llevaría a valorar esta actividad a diferencia de Felipe, Agapito o José. Para ellos, la descampesinización constituiría la manera de mejorar sus condiciones de vida y progresar. A lo largo de la entrevista que tuve con él, Luís repetía en varias oportunidades que la educación superior y la obtención de una profesión constituyen la "*única manera de mejorar*", de progresar.

La corporalidad que Luís había generado durante su experiencia como maestro, al igual que la de Clara viendo a sus hermanos realizar estudios superiores, los llevaría a decidir con anticipación que sus hijos tuvieran acceso a la educación secundaria, estudios superiores y a una profesión que les otorgara autonomía y les permitiera cortar con toda dependencia hacia la agricultura. Con este argumento y ante la dificultad de contar con suficiente ayuda de sus familiares establecidos en Oruro para albergar a sus hijos a lo largo de un año académico, Luís se marcharía de Puki con su familia en 1981 estableciéndose en Huari. Con esta decisión permitirían que todos sus hijos realizar estudios superiores: el mayor tenía una licenciatura en turismo, sus hermanos menores estaban redactando sus tesis de licenciatura respectivamente en antropología y administración de empresas, el cuarto estudiaba agronomía, el quinto electrónica, el sexto estudiaba medicina en Sucre y su hija era profesora rural. Además, Luís y Clara llegaron a desalentar a sus hijos a contraer matrimonio con campesinos, incitándolos a casarse con profesionales, y cuando esto no sucediera a exigir y presionar a su yerno, un obrero, y a sus nueras en realizar estudios superiores. Después de mencionarme estas prácticas, Luís añadía: *"si no voy a tener profesión cago pilas en la ciudad, ¿yo de qué voy a vivir?"*. Tanto él como su señora no solamente deseaban mejores empleos, ingresos y condiciones de vida para sus hijos y sus respectivas familias, sino también deseaban y propiciaban asegurarles una descampesinización al establecerse en la ciudad y evitar que dependieran de la producción agropecuaria. Esta dependencia significaba para ellos una involución y un fracaso del modelo de modernidad que deseaban transmitir a su descendencia. Además, Luís me revelaba el valor que él daba a las actividades empresariales cuando mencionaba propugnar ante sus hijos una independencia profesional y una actitud empresarial y emprendedora:

> *"esa es la forma que hemos enseñado a mis hijos y ese lema nunca pierden ellos vamos a progresar todo una empresa grande, esa es su idea me dicen. Tienen*

> *una meta firme mis hijos y una vez salido de sus propios estudios van a hacer su propia consultoría en la ciudad así poco a poco a la propia industria* [empresa] *pero ya no depender. Más vale sufrir un poco que ser dependiente, esa es la meta yo ha eso les he educado, yo nunca he mandado a mis hijos a trabajar en las minas o para trabajar para la gente. Con capital propio siempre hemos operado ni yo he sabido depender de nadie, ni mis hijos nunca han trabajado y ahora si trabajan ya como profesionales o artesanos ya como independientes no, se cobran ellos a lo que saben cobrarse no, nadie pone su precio".*

Para permitir que sus hijos estudiaran, Luís y Clara buscaron formas de vida urbanas autónomas sin tener que depender del apoyo de familiares, debiendo hacer prueba de creatividad para adaptarse a las diferentes contingencias surgidas. En Huari abrieron un taller de metal-mecánica y de esta manera interrumpieron la práctica de incrementar la tierra de pampa en usufructo, sin por lo tanto dejar de producir quinua real que continúan vendiendo en su casi totalidad "*para generar plata*"[221]. Al pasar de los años aumentó la competencia de talleres de metal-mecánica. Cuando buscaban una alternativa para no verse afectados por esta situación, en 1991 un encuentro fortuito los llevaría a fijar su residencia en Potosí, hecho que Luís contaba de la siguiente manera:

> "*teníamos un taller de metal mecánica con oxígeno y todo* [en Huari], *y este mi chango [hijo] todo hace. Hemos ido con él a Potosí a vender, esos catres* [de fierro], *nosotros hemos hecho. No había tanto metal mecánica allí, "vénganse maestros" nos dice uno que tenía su taller, "soldadores necesito" nos vuelve ha decir. Y así como en chance nomás nos hemos ido a Potosí y ahorita* [rápidamente] *todas mis cosas de valía tenía* [he recogido] *y nos hemos ido como en chance hasta Potosí con mi mujer y mis changos".*

A medida que sus hijos avanzaban en sus estudios superiores tenían menor tiempo para apoyarle, de manera que Luís cerró el taller en 1997 y asumió simultáneamente nuevas actividades comerciales para seguir financiando los estudios de sus hijos:

> *"al comienzo para iniciar la metal mecánica, después he entrado en otros negocios ferretería primero, distribuyendo material eléctrico y de construcción importado a ferreterías de Potosí y Sucre (...) un año después platita ha habido y nos hemos propuesto abrir licorería* [local de venta de alcohol embotellado] *para como ser y mantener a los chicos* [en la universidad]. *Mi señora también alguito vende quesos y tostado de haba, se hace no mucho pero me da para comer".*

Cuando le preguntaba si consideraba tener un buen nivel de vida en Potosí, Luís mencionaba que prestaba paralelamente servicios de enfermería, profesión que

[221] Luís declara que en su hogar no consumió más de 10qq de su producción de quinua por año, ni tampoco quinua de otra procedencia.

estudió y ejerció pasados sus 45 años, después de mudarse a Huari, en los siguientes términos:

> "*medicina también he empleado, tengo cartón, yo soy enfermero. Medicina sigo aplicando en Potosí no me falta [cliente], sigo aplicando día y noche eso me da otra entrada* [ingreso] *y tengo varias profesiones y con eso vivo tranquilo en la ciudad*".

La tranquilidad a la que Luís se refería era una vida con poco ajetreo, como la que reconocía tener en Puki que le otorgaba, según él, tiempo suficiente para compartir en las noches con su familia y descansar mejor, mientras que en Potosí debía viajar constantemente para comprar material e inclusive trabajar de noche vendiendo en su licorería. Dicha tranquilidad consistía en su capacidad y la de Clara de permitir a sus hijos alcanzar su visión y proyecto de modernidad que consistía en vivir fuera de la comunidad y contar con ingresos elevados, conocimiento académico, profesiones no agropecuarias y autonomía.

Rubén, la dificultad de un maestro de hacerse la vida en su comunidad

Rubén es un profesor rural casado y nacido en Puki en 1970. Cristóbal, su padre, es profesor rural jubilado nacido en esta comunidad que ingresó al magisterio junto con Luís. A diferencia de éste, Cristóbal decidió permanecer en el magisterio rural trabajando en comunidades del Sur del departamento de Oruro y debiendo cambiar de destino cada 3 a 6 años. Esta elección implicaba decisiones difíciles para la familia de Cristóbal. Él se fue a trabajar asumiendo el cuidado de sus dos hijos mayores, mientras que Rubén y su hermano menor permanecerían en Puki bajo el cuidado de su madre quién también asumió la responsabilidad doméstica de criar animales y cultivar quinua real. Después de salir bachiller a sus 18 años, Rubén se fue de Puki rumbo a la escuela normal rural de Caracollo, justo antes que empezara la fase de expansión intensiva de producción comercial de quinua real registrada desde principios de los años 1990. Rubén pudo cubrir el costo de sus estudios superiores gracias al apoyo financiero de sus padres, en gran parte procedente de su sueldo en el magisterio y en menor parte de la producción de quinua real, y a su propio esfuerzo, tocando en grandes bandas de Oruro como trompetista, talento que había desarrollado desde sus 12 años. Al cabo de 3 años de estudio, otro de servicio militar y otro de estudios técnicos de soldadura, entrelazados con su actividad musical que lo llevaría a tocar en varias localidades de Bolivia y de Perú, Argentina, Brasil y Chile, Rubén empezó a trabajar a sus 24 años como maestro rural en la comunidad de Ukumasi, localizada al norte del municipio de Salinas. Cuatro años después, en 1998, obtuvo un puesto en el colegio de Puki. Siendo éste un núcleo experimental de implementación de la reforma educativa instaurada por el Estado Boliviano en 1994, la cual en parte propugna revalorizar las culturas y los conocimientos indígenas, Rubén participó

en numerosos cursos de explicación del nuevo contenido y proceso pedagógico de esta reforma.

La experiencia en el magisterio no redujo el aprecio de Rubén por la actividad agropecuaria y cultivo de quinua real. Como muchos maestros de la región, Rubén ha venido produciendo quinua real en un contexto de incremento de su comercialización. Apenas casado a sus 20 años, su madre y su padre ya jubilado del magisterio, le entregaron una parte de la tierra de pampa que usufructúan y de la que viven en buena parte, con la intención de ayudarle a cubrir parte de sus necesidades monetarias y alimentarias. Cristóbal y su esposa conservaron 12 hectáreas entregando 3 hectáreas a cada uno de sus hijos. Consciente que requeriría de más tierra para vivir del cultivo de la quinua real, Rubén ha sembrado en promedio cada año 1 ha y media. Como disponía de poco tiempo para ir a Puki durante el ciclo de cultivo, Rubén o su esposa contrataban estudiantes del colegio de Puki para las tareas de cultivo en sus parcelas bajo la supervisión de los padres de Rubén. A diferencia de las familias antes mencionadas y de una mayoría de maestros rurales que siembra mayor cantidad de quinua real con el fin de vender para incrementar su ingreso, él no siembra con fines esencialmente comerciales sino "*solamente para subsistencia personal*" es decir la satisfacción alimentaria de su familia. Rubén, su esposa y sus pequeños niños consumen en general la mitad de su cosecha evaluada en promedio entre 17 y 18 quintales y venden el resto. En ciertas oportunidades lo hacen aprovechando la afiliación de su padre a ANAPQUI para así buscar un mejor precio, para *"comprar fideo y arroz (...) para un poco diversificar la alimentación (...) porque a veces pura quinua también aburre. Entonces para eso lo vendo y entonces esa cantidad nomás produzco"*.

La valoración que Rubén atribuye a la quinua real cala en la corporalidad generada en sus múltiples experiencias: el gusto adquirido a lo largo del consumo este grano, la incorporación de conocimiento y de sensaciones del esfuerzo físico procedentes de su participación en la producción doméstica de quinua real desde niño y la apropiación del nuevo discurso surgido en la reforma educativa que se reflejaba en su convicción sobre la necesidad de revalorizar la quinua real por su valor nutritivo y como un patrimonio cultural. En la entrevista que le hice en la tienda de su casa en 2001, se puede notar este aprecio:

> "*estando en la normal me he dedicado a la música, pero eso sí, no dejaba los alimentos, de aquí me llevaba a sabiendas de que la quinua es alimento que tiene más vitaminas siempre lo consumía hasta ahora es por eso que como le decía sigo sembrando. No es por motivo de negocio, sino por motivo de que yo he crecido con la quinua, como te digo. Quizá mi padre fue maestro y siempre ha estado trabajando por diferentes lugares y he estado yo solo casi siempre con mi madre. Crecí con la quinua y me gusta. Y a parte de eso es bueno también transmitir que consuman quinua porque quienes han vivido en antepasados han vivido muchos años. Pero ahora con lo que ya entrado el fideo y todo eso ya todos prefieren el fideo y el arroz, pero tienes menos vitaminas, por eso yo lo sigo cultivando para alimentos personal"*.

Si bien no cultiva quinua real con el fin de incrementar su ingreso o de capitalizar, Rubén valora también este grano por los impactos positivos que su producción y comercialización generan, a sus ojos, en las formas y el nivel de vida de la comunidad y por las oportunidades que ofrecen para seguir mejorándolos. Él recordaba que cuando en 1988 se fue de Puki a estudiar, ninguna familia tenía buses y sólo una poseía un camión, pero al volver en 1997 casi todos tenían este tipo de vehículos. Me lo explicaba de esta manera:

> *"es por eso, ha subido* [el precio de] *la quinua y ya antes lo hacían solamente para consumo personal pero ahora ya lo hacen inclusive para el mercado. Entonces eso les ha traído* [vehículos] *y eso también ha hecho también que vayan costeándose la educación porque más antes no se tenía ni colegio aquí y eran raros los profesionales como le digo entonces ahora la quinua ha aumentado a costear la educación, la alimentación en cuanto al mejoramiento de sus viviendas también, y eso sí ha aumentado (...) desde el 90 por ahí se ha tenido más profesionales, más antes se tenía 2, 3 maestros solamente en esta población, pero desde esa época ya hay varias profesionales de tanto de las ciudades más que todo de la normal".*

Rubén añadía que las condiciones de vida y las distracciones habían mejorado. Para él los niños sufrían menos de privaciones que cuando él era niño e iba a la escuela en abarcas, mientras que ahora los mayores ingresos permiten a los comunarios vestirse mejor usando calzados. Asimismo, subraya que ahora los niños y jóvenes pueden distraerse con sesiones de vídeo y bailes recurriendo a los paneles solares adquiridos con ingresos procedentes de la quinua real. Finalmente, acotaba que esta apreciación no sólo procedía de su propia experiencia sino también de un proceso de socialización, puesto que era ampliamente compartida por los comunarios de Puki en sus múltiples diálogos e interacciones.

No obstante, Rubén recalcaba que existía menos consenso cuando se trataba de considerar si la comunidad podía constituir un lugar para desarrollar sus formas de vida y que no todos los hijos de la comunidad tendrían los recursos y posibilidades de ganarse la vida en ésta, debiendo una parte de ellos alejarse. Indicaba que una parte de maestros o mineros jubilados con renta, es decir con un ingreso mínimo asegurado, tienden a volver a la comunidad. No obstante, señalaba que muchos jóvenes maestros no buscaban retornar a Puki porque no había suficientes puestos en el núcleo escolar de Puki, ni en las escuelas de la provincia Cabrera, debiendo marcharse a buscarse la vida fuera de la comunidad, a la par de lo que hacían sus padres décadas atrás antes de iniciarse la producción comercial de quinua real.

Asimismo, como José, me mencionaba el retorno de *residentes* atraídos por la expectativa de incrementar sus ingresos ante los elevados precios de la quinua real, la gran mayoría de ellos no deseaba establecerse en su comunidad de origen. Precisaba que algunos de ellos se habían marchado 30 a 20 años atrás, y ahora reclamaban sus casas y parcelas que habían abandonado, las cuales habían sido

ocupadas por otros comunarios en un contexto en el que la tierra cultivable de la comunidad había sido acaparada por los *estantes* y otros *residentes*, situación que generaba tensiones. Como José, Rubén también subrayaba que los rendimientos bajaban y que la tierra se convierte cada vez más en un recurso raro por la práctica ampliamente difundida de transmitir su usufructo fraccionándolo entre los hijos varones y las hijas solteras. Añadía que en el futuro sólo los jóvenes que no pudieran encontrar "*mejores* [condiciones de] *vida en otro sector van a volver y los que encuentren no porque ya está la tierra totalmente desgastada porque no tiene elementos químicos así* [como] *de abonos*". No obstante, precisaba que no podrían tener más de una hectárea para su auto-consumo. De esta manera, enfatizaba la imposibilidad de extender los recursos comunales para permitir que todos los comunarios mejoraran sus condiciones de vida. Claramente, para Rubén y José la producción comercial de la quinua real permitía de manera transitoria mejorar las condiciones de vida de parte de una generación de comunarios, pero era insuficiente para hacerse la vida en la comunidad en un futuro no muy lejano, ni tampoco significaba un medio de fijación en ésta para una población importante de *estantes*.

Pese a esta limitación, la corporalidad de su experiencia y la socialidad en Puki y externamente llevaron a Rubén a apreciar la vida en su comunidad, identificándose con ella, afirmando su pertenencia a ella y deseando servirla. Al final de nuestra charla me señalaba *"primero está nuestra gente, servir a nuestras mismas personas y es por eso que yo quizá vine a esta población de donde estuve de donde he crecido"*. Además, la mejoría de las condiciones de vida en su comunidad es para él, motivo de no sentir complejo alguno, ni de subvalorar su comunidad frente a la ciudad. Me recordaba que cuando era niño experimentaba la privación de recursos, su vestimenta, idioma y cultura y la conexión reducida de su comunidad con el resto de la sociedad nacional como un factor de frustración y un complejo de inferioridad que se manifestaba cada vez que iba a Challapata, Oruro u otra ciudad. Rubén argumentaba que ahora la situación era diferente y que no sentía tal complejo. Como muchos comunarios, especialmente los jóvenes, ya no se sentía cohibido debido a la reapreciación comercial y nutritiva de la quinua real y a la mejoría de sus ingresos, recursos y condiciones de vida. Tenía un mayor nivel de instrucción y constante interacción con la ciudad que le permitía utilizar y consumir servicios y bienes presentes en ella. Además, haciendo referencia al contenido de la reforma educativa Rubén se adhería al propósito de revalorizar los pueblos indígenas y su cultura, reivindicación que también percibía en los movimientos sociales étnico-clasistas surgidos en Bolivia en particular desde la segunda mitad de la década de los años 1990. Finalmente, el lado afectivo de la decisión de Rubén no sólo abarcaba su relación con su comunidad sino también la obligación que lo ligaba a sus padres, ya sexagenarios, que pronto requerirían de su apoyo. Deseaba permanecer a proximidad de Puki pidiendo ser destinado a escuelas de la provincia y en el futuro retornar a su comunidad argumentando de la siguiente manera:

> "*porque es mi forma de habitar, porque yo me crecido aquí y quizás ha habido oportunidades de irse pero no lo hecho. También muchas veces mis padres no son quizá de tan edad avanzada pero están ya en la tercera edad y no se les puede dejar así abandonadas*".

La posición de Rubén me llamaba la atención puesto que marcaba una ruptura con las representaciones sobre la modernización de las comunidades que tenían la mayoría de los profesores rurales de su generación presentes en la región, sobre todo las generaciones que habían sido formadas desde los años 1970 o los maestros formados antes que habían crecido y vivido poco tiempo en su comunidad de origen. En varias ocasiones tuve la oportunidad de apreciar indirectamente sus representaciones sobre el conocimiento local. Por ejemplo, en 1995, Toribio Carlo, un maestro jubilado de 65 años establecido en Ancoyo en 1988, comunidad de la cual es originaria su esposa apelaba frecuentemente a la transmisión de conocimiento técnico externo que consideraban más moderno. Toribio es oriundo de una comunidad del margen este del salar de Uyuni en la que aún no se cultiva quinua real, y donde casi no ha vivido porque se estableció en Uyuni con su familia cuando él era niño. Cuando conversábamos en Ancoyo, él reconocía que la situación de las comunidades productoras de quinua real había mejorado considerablemente con la comercialización de la producción. No obstante, habiendo dejado de residir siendo niño en su comunidad, había incorporado durante sus estudios en la escuela normal conocimientos occidentales sobre modernidad propagados por el Estado que lo llevaban a criticar a los habitantes de Ancoyo que denominaba "*campesinos*". Consideraba sus formas de vida poco "modernas". Subrayaba que su alimentación era pobre, en particular carente de lácteos, situación que entendía generaba desnutrición en los niños. Según él, los comunarios no deseaban gastar dinero al estar convencidos que la quinua real "*es el mejor alimento del mundo*". Además, mencionaba que los productores requerían de mayor conocimiento externo para mejorar su salud, educación y alimentación. Asimismo, criticaba la autosuficiencia de los productores que rechazaban cualquier conocimiento externo propuesto por técnicos, que él no consideraba forzosamente negativo, expresándose de la siguiente manera:

> "*emplean lo que ellos enseñan, todo es rutinario, porque "nosotros sabemos más que los ingenieros" dicen. "Nosotros en la práctica sabemos" dicen. Claro, cosas tradicionales del lugar ellos conocen no, pero la gente, los ingenieros de cualquier institución nos traen a nosotros cosas científicas pues, nuevas filosofías, nos implantan y cómo no va ser útil, es muy útil, no es cierto? Ellos cosas místicas, tradicionales, eso nomás ellos quieren hacer valer y no quieren dar importancia al aspecto científico, porque la siembra* [tecnificada] *también es importante en la vida*".

Pedro Alvarez, un profesor jubilado de la comunidad de Achoco quien fue elegido alcalde de Salinas entre el año 2000 y el 2002, vertía los mismos comentarios que

Toribio, al igual que muchos maestros más. Un día del año 2000, en una reunión provincial, pude apreciar hasta qué punto su experiencia le había dado una socialidad reducida con su comunidad desde su infancia hasta el ejercicio de su carrera profesional. En aquel encuentro reconoció públicamente que sus padres, también ex-maestros, no le habían dado la oportunidad de aprender a hablar el aymara, ni a valorar los cargos tradicionales y su cultura, sino a valorar el conocimiento local externo entendido como la manera de poder progresar.

Cándida, Magalí, Rody y Edgar: el apego variable de jóvenes profesionales a su comunidad

Durante los años que pasé en la ribera del Salar de Uyuni pude darme cuenta que la gran mayoría de los jóvenes reconoce que la quinua real mejoró la economía de sus padres y de sus hogares. Todos coinciden en señalar que les permite acceder a estudios superiores, ya sea técnicos o en la escuela normal, cuando sus padres tienen limitaciones económicas, o universitarios cuando sus familias tienen recursos monetarios suficientes. Cándida, Magalí, Rody y Edgar tienen en común ser solteros y ser hijos de productores de quinua real que les brindaron la posibilidad de realizar éste tipo de estudios. Todos ellos cursaron en universidades públicas en disciplinas sin relación con las ciencias de la vida, ni las ciencias exactas. Cándida Paco, ancoyeña nacida en 1976 e hija de Pablo Paco, obtuvo una beca de ANAPQUI que le permitió egresar de la carrera de administración de empresas de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz el año 2002. Magalí Ichata, nacida en 1965, es hija de un comunario de Viroxa. Estudió comunicación en la Universidad San Simón de Cochabamba donde se licenció en 1984. Rody, hijo mayor de Luís Chiwaru, nació en 1963 y estudió bellas artes en Potosí titulándose el 2000, mientras que Edgar, su hermano dos años menor, prefirió estudiar antropología en Oruro graduándose el 2002.

Magalí, Cándida, Rody y Edgar compartían la voluntad ampliamente difundida en la mayoría de los jóvenes de la región de evitar dedicarse principalmente a hacerse la vida la producción agropecuaria. Reconociendo la tendencia al minifundio en muchas comunidades de Salinas, Tahua y Llica, en algunas de las cuales la frontera agrícola toca a su límite máximo, expresaban, como la mayoría de los jóvenes, el deseo de residir en áreas urbanas para buscar mejorar sus condiciones de vida. Esperaban encontrar un empleo que les diera ingresos por lo menos suficientes para evitarles tener que volver a residir a su comunidad o emigrar al extranjero. No obstante, esta última opción no es percibida negativamente por los jóvenes de la región. Inclusive, muchos hijos de productores con estudios superiores que no lograron encontrar un trabajo en la ciudad suelen retornar de manera transitoria a su comunidad para generar las condiciones para migrar a países vecinos o a una ciudad del interior. A igual que otros jóvenes sin estudios superiores, los jóvenes profesionales de retorno estudian

carpintería, albañilería o corte-confección en centros de enseñanza profesional para luego migrar a Chile o la Argentina gracias a la ayuda de hermanos o de amigos "*con la esperanza de ganar más*", como me lo recordaba Cándida al comentarme la experiencia de sus dos primos, los hijos de Agapito. Hablando de ellos, subrayaba que como otros jóvenes migrantes,

> *"han logrado instalarse con éxito ahorrando y creando sus propios talleres de confección de ropa y empresas familiares y siendo sus propios patrones. (...)no están en situación difícil (...) ni piensan volver al campo y piensan seguir a Argentina y si vuelve a Bolivia piensan comprar una cosa en Cochabamba porque en el campo no se gana mucho. Talvez pueden estar viniendo a sembrar, pero ya no a vivir permanente aquí"*.

En efecto, la valoración del ingreso económico está presente en la elección de los jóvenes, independientemente de su nivel de estudio, al momento de decidir sus formas de vida buscando dejar de depender primordialmente de la producción agropecuaria. Este criterio predomina también en ciertos jóvenes que no pudieron hacer estudios superiores, o inclusive en otros que los hicieron, que atribuyen un interés secundario a la crianza de llamas y la producción de quinua real frente al contrabando o al tráfico de droga, adquirida en ciudades o fabricada en la región y expendida a lo largo de la frontera con Chile[222]. Los jóvenes que incurren en este tipo de prácticas las consideran menos exigentes en esfuerzo físico, de menor exposición a las condiciones de intemperie propias al Altiplano Sur (fuertes heladas, viento, lluvia, nevada, etc.) más remuneradoras que la producción agropecuaria y cómo una vía de acumular para luego buscar asentarse en la ciudad.

Al otorgar prioridad al ejercicio de actividades no agropecuarias, muchos jóvenes profesionales revelan también su preferencia por el ejercicio de actividades empresariales, sean de servicios, comerciales e industriales, en las cuales ven una manera de obtener autonomía y modificar relaciones de jerarquía existentes en sus familias en la comunidad, las cuales implican cierta subordinación a la autoridad de los padres mientras no se haya contraído matrimonio y heredado la tierra. Más allá de revelar la adhesión de muchos de ellos a una racionalidad capitalista centrada en la búsqueda de rentabilidad con relación a su inversión, la práctica de estas actividades los lleva a ocupar funciones de jefes o a ser sus propios "jefes", como lo menciona Cándida, cuya corporalidad les hace valorar su independencia y su capacidad de tomar decisiones acertadas. La experiencia de las iniciativas empresariales de Cándida y de su hermano Ovidio, técnico superior en mecánica industrial, es un buen ejemplo de esta

[222] En los últimos años se han descubierto varios laboratorios de producción de pasta base y de refinamiento de cocaína en diversas localidades cercanas a la frontera con Chile. De manera aislada, ciertos jóvenes también han incurrido en actividades delincuenciales asaltando a contrabandistas.

dinámica empresarial y capitalista en la que la autoridad de los padres es también objetada y las relaciones domésticas modificadas.

> *"Hemos perdido en términos económicos o sea por mi papá. Por ejemplo, mi hermano es bien activo, o sea él en un año ha conseguido muchas cosas y tienen cosas propias ahora, cosa que muchos en varios años no podemos tener. Por ejemplo él ha sido una persona bien práctica, ha tomado decisiones rápidas y se ha lanzado (...) al que arriesga, no, gana dicen, no. Entonces se ha arriesgado y "tran"! En esa época donde había eso de los chutos (vehículos importados de contrabando). Y entonces él se ha lanzado sin dinero y les ha propuesto a otras personas que tenían más plata y les ha dicho "estoy yendo a Chile no quieres que te lo traiga auto? Pero primero tienes que darme el dinero para que yo te lo traiga o un 50%". Así, no. Y listo se ha ido a traer y luego lo ha transformado* [ha invertido la disposición del sistema de dirección del vehículo]*, ha aprendido a transformar y los ha vendido. Y con ese mismo dinero ha traído otra movilidad y después ha habido otra persona interesada, lo ha vendido y así en otro*[223]*. Ha trabajado tan rápido y que llegado el momento ha pasado un año y* [Ovidio] *ha aparecido con movilidades* [camiones] *y de paso una cisterna, la retroexcavadora, una volqueta, un contenedor, una cisterna qué se llama eso para alzar cosas pesadas, una grúa, etc. (...)* [A comparación] *la única propiedad de mi papá que se ha comprado todo el año y con la cosecha* [de quinua]*, ha sido el "fusi"* [pequeño camión Toyota]*. Y entonces de esa manera* [mi hermano] *ha tomado decisiones tan prontas y ha podido lograr, no. Y ahora por ejemplo cuando teníamos que venderlo* [el camión] *a 10.000 dólares.* [Mi padre] *ha dicho, no, "¿cómo? Eso tiene que trabajar recién lo hemos traído esto y* [por] *qué otro* [camión]*?". Su idea de mi hermano era venderlo y comprar otro. O sea iba a traer otro e íbamos a traer una ganancia de 2000 ó 3000 dólares y de paso íbamos a tener un auto, pero como era de mi papá de la familia la decisión lo ha tomado él. Porque al final nos hemos quedado con el camión y al final lo hemos vendido a 6000 dólares. Imagínate hemos perdido harto. Y ve mi papá o los que vienen de las minas, como mi papá, piensan como tú dices que lo que deciden ellos piensan que es bueno. Sabes cuando se ha dado cuenta cuando si íbamos a tenerlo todavía un par de años, esa movilidad ya no iba a costar mucho, la máquina iba a empezar a fallar, o sea todo lo que era por dentro. Y entonces no nos convenía y nosotros. Como hijos le hemos dicho lo venderemos, venderemos, y eso ha tenido que ser nuestra decisión y él no ha podido apoyarse a nadie porque éramos 4 contra 1 y mi hermano nos ha dicho es la decisión de ustedes. Entonces él* [mi padre] *ya no ha podido tomar la decisión y nos ha parecido bien porque lo hemos cambiado y hemos obtenido otra movilidad más grande y transporta más".*

[223] Los vehículos importados de contrabando de Chile son en general vehículos japonenses de segunda mano que requieren de la inversión del sistema de dirección.

Muchos jóvenes buscan contar con estudios superiores para descampesinarse, proceso que entienden como una modalidad de progreso social y de obtención de estatus ante el resto de su comunidad. Una de las características de la descampesinización es la de dejar de residir en la comunidad. Luís Chiwaru reconocía que ninguno de sus hijos, quienes realizaban estudios superiores, tenía la intención de regresar a vivir a Puki. Aceptaba que eventualmente el que estudiaba agronomía, podría hacerlo para retomar la producción agropecuaria, aunque no apoyaba esta opción. Argumentaba que el trabajo correspondiente a las profesiones de sus hijos sólo existía en las áreas urbanas:

> *"porque son carreras de la ciudad.* [El que estudia] *administración de empresas, qué cosas va hacer aquí? No nada. Ahora el otro* [Edgar], *antropólogo. Él un ratito vendrá al campo a manera de estudiar, pero no pues para vivir. El otro también turismo, ese también es para la ciudad, no para el campo. No tengo ni uno. Y el otro, medicina ya es para la ciudad siempre. El otro* [Rody] *que es licenciado [en bellas artes] tampoco (...) ni mis yernos van a venir* [a Puki]*! Porque mis hijos [los que aún son solteros] van a buscar también mujeres de su nivel profesional. Ya no van a buscar campesino como su papá y su mamá"*.

Este proceso se da inclusive en jóvenes que no han realizado estudios superiores. Luís agrega:

> "*La juventud ahora con la creación de los colegios ha visto la forma de estudiar y no estar pasteando llama. Salen bachilleres o no salgan, ya están en la ciudad, las mujeres de lava platos, están yendo de sirvienta, no importa. Poco a poco van ambientándose en la ciudad, se hacen de mujer en esa parte y esa mujer ya no quiere venir al campo, y con el tiempo parece nomás que el campo va estar solo y no vuelve inmediato, al contrario"*.

En esta situación, Luís señalaba que la situación profesional de sus hijos era diferente a la de ciertos hijos de productores que estudian en la normal rural y logran cultivar quinua real al obtener empleos como maestros en escuelas de la región cercanas a sus comunidades. El retorno de un profesional que no es maestro para residir en la comunidad tiende a ser considerado negativamente por ésta como Magalí lo enfatizaba cuando conversaba con ella el 2001:

> "*estar ahí* [en la ciudad] *es un progreso independientemente de las condiciones de vida que ahí tengan (...) para un comunario profesional* [técnico, *licenciado*] *volver a la comunidad, todos le van a decir que es un fracasado"*.

El fracaso no sólo es medido en la dificultad del joven en obtener ingresos y mejores condiciones de vida sino también en su capacidad de lograr que la sociedad urbana reconozca su posesión de conocimiento externo, occidental y racional considerado indispensable hacerse la vida fuera de la comunidad. Los jóvenes con estudios valoran, como símbolo de su capacidad en modernizarse, no solamente la acumulación monetaria, la mejora de sus condiciones materiales (el

uso de equipos externos (computadoras, celulares, etc. y la vestimenta) y su acceso a servicios básicos, sino también el ejercicio de actividades intelectuales y creativas, menos exigentes físicamente y que consideran superiores a las productivas. Spedding y Llanos (1999) tienen una observación similar en su estudio comparado entre los Yungas y Chari. Así, la incorporación de estas imágenes por los jóvenes, surgida de su interacción con el mundo urbano y los programas educativos de primaria y secundaria preexistentes a la reforma educativa y de educación superior, es el testimonio de la corporalidad de su experiencia. Luís ha vivido esta discontinuidad de valoración y de conocimiento, vigente entre diferentes generaciones de las comunidades, de manera poco conflictiva con sus hijos. Más bien, al haberla apoyado al fomentar los estudios superiores de sus hijos, ha aceptado sus directas consecuencias sobre sus propias formas de vida que lo llevó a cerrar progresivamente su taller de metal-mecánica en Potosí y no lo alentó a retornar cultivar alfalfa y la producción lechera en Puki. El año 2001 me relató este proceso de la siguiente manera:

> *"*[Rody] *mi hijo me ha dicho "yo no puedo quedarme así trabajando con fieros tengo que mirar a los de la universidad bien con corbata y yo estoy aquí manejando* [fieros] *sucios, mi mano asqueroso, también yo voy a estudiar" (...) lo he cerrado el taller porque no hay quién lo maneje. También porque mi hijo que ha egresado [de la universidad] ya con corbata no se le puede decir arréglamelo el carro, ya nada, ya no quiere saber nada y los menores igual ya no tienen tiempo (...). Así he dejado* [el taller de metal mecánica], *eso ha sido de acuerdo al vencimiento de cursos que han entrado cada año mis hijos. Toditos* [mis hijos] *son soldadores ahorita. Son jóvenes han dominado, pero a mí me han dicho que querían entrar a la universidad"*.

Si bien los jóvenes profesionales valoran más realizar actividades intelectuales y plásticas como parte de su visión de buscar modernidad, no consideran inferior la producción de quinua real. Ésta no es solamente racional al constatar los beneficios económicos y la mejora de las condiciones de vida y educativas de sus familias, sino también afectiva, por ser esta actividad aún asumida y considerada importante por sus padres. Por esto no podemos generalizar que los jóvenes profesionales dejan de apoyar a sus padres en tareas agropecuarias a medida que éstos experimentan el contacto con la ciudad y el sistema educativo. La experiencia personal de los individuos juega un papel determinante en su voluntad de asumir este comportamiento. Por ejemplo, Luís no exigiría a ninguno de sus hijos venir a ayudarlo en las tareas agropecuarias, prefiriendo contratar jornaleros y dejarles tiempo para sus estudios superiores.

La situación es diferente en el caso de Magali, hija de uno de los mayores productores de quinua real de la ribera del Salar de Uyuni con 100 hectáreas de quinua real en pampa anualmente cultivadas. Su familia emigró tempranamente a Oruro en los años 1970 donde Magalí creció, terminando la primaria y cursando la secundaria. Luego se fue a Cochabamba a estudiar comunicación donde contrajo

matrimonio. Magalí había empezado a trabajar en su rama en Cochabamba sin desear retornar a Viroxa a producir quinua real hasta que un evento inesperado cambió este rumbo. A mediados de los años 1990 se separó y retorno a residir en Oruro en casa de sus padres dejando su trabajo en Cochabamba. En 1997, a sus 31 años, tomó el mando de la producción de quinua real de sus padres ya mayores. Ellos todavía no habían legado tierra a sus descendientes, incluidos los que ya se habían casado, y vivían bajo la amenaza de los demás comunarios de Viroxa con tenencias de tierra mucho menores que buscaban despojarlos de una parte de ésta.

Dos años después se uniría a Magalí su hermana Carla, madre soltera licenciada en psicología en Oruro donde se crió, luego de ser despedida de la distribuidora de gaseosas Coca-Cola de esa ciudad. Así empezaron a liderar las decisiones relativas a la producción doméstica de quinua real en las parcelas de sus padres siguiendo un patrón empresarial que asegura la subsistencia familiar, basada en el uso importante de capital (maquinaria de labranza y de siembra e insecticidas) y de fuerza de trabajo contractual compuesta de más de una decena de jornaleros procedentes del exterior de la comunidad, generalmente del Norte Potosí, la cual se moviliza en cada una de las diferentes intervenciones del ciclo agrícola. El retorno a Viroxa no llevaría a Magalí a valorar diferentemente el cultivo de quinua real pese a participar físicamente de éste, acampando inclusive varias noches seguidas en las parcelas al momento de la trilla para evitar que la producción sea robada. Para ella esta constituye ante todo una fuente de ingreso monetario, la cual debe ser mantenida o mejorada recurriendo a maquinarias, equipos y conocimiento técnico de origen externo. Este es en gran parte proveído por su hermano Anselmo, un ingeniero agrónomo radicado en su granja en las afueras de Oruro que trabajó en la región entre mediados de los años 1970 y principios de los años 1990 como técnico del Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria (IBTA) a cargo de extensión agrícola a los productores de quinua real[224]. Pero su experiencia enfocada en la búsqueda de ingreso, la preservación de las tierras de sus padres y el apoyo que les brinda no son razón para que ella pueda apreciar la vida en el campo.

Por su parte, Cándida experimentaba un sentimiento opuesto al de Magali al retornar a Ancoyo para ayudar a su padre Pablo en su producción de quinua real, siguiendo modalidades productivas similares, sin asumir el liderazgo de las decisiones relativas a ésta. Su experiencia difería también de la de Denise, su hermana 2 años mayor, egresada de agronomía. Ésta última buscaba todos los pretextos para no retornar, aunque fuese puntualmente, admitiendo que no le gustaba ir al campo. Inicialmente, ambas hermanas tenían la misma experiencia habiendo nacido y pasado sus primeros años de infancia en Ancoyo y luego emigrado junto con sus padres y hermanos a La Paz a principios de los años 1980

[224] Instituto de investigación agropecuaria dependiente del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios (MACA) de Bolivia que desarrolló diversos programas de investigación y transferencias de paquetes tecnológicos para diversas producciones, entre éstas la quinua y las llamas.

para luego instalarse junto con ellos en Cochabamba en 1990. Ambas hermanas pasaban sus vacaciones escolares de verano en Ancoyo, práctica ampliamente adoptada por muchas familias de residentes productoras de quinua real en la región. No obstante, una vez bachiller Denise empezó a estudiar agronomía, casándose y dando a luz antes de concluir sus estudios. Durante sus estudios universitarios, ella volvía esporádicamente forzada a ayudar a su padre en la producción de quinua real. A diferencia de ella, después de salir bachiller Cándida tomaría la decisión de volver a residir a Challapata por un año al sentirse moralmente obligada de ayudar a su padre, en su producción de quinua real y en sus actividades de provisión de servicios de maquinaria agrícola y de transporte, debido a que sus otros hermanos no podían ayudar. En efecto, su hermano menor estudiaba la secundaria, actividad considerada prioritaria para toda su familia, Denise cursaba en la facultad de agronomía y Ovidio, quien habitualmente lo ayudaba, realizaba su servicio militar. Durante esta estancia, Cándida participaría de nuevas tareas que antes no había experimentado como el manejo de sembradoras, arados en la labranza, camiones. La corporalidad de esta práctica le permitiría apreciar el uso de maquinarías, las prácticas agrícolas y la vida en el campo. Cándida me relataría de la siguiente manera el resultado de esta vivencia, sus emociones y su afecto por el campo:

> "*ahora a mí me gustan las plantas me gusta el campo, ó sea a mí gusta las cosas naturales y lo que la ciudad a mi no me gusta tanto. Todos los días la misma monotonía* [en la ciudad], *yo mucho me aburro y yo tan me voy. Apenas veo la oportunidad me voy hasta Challapata y si tengo oportunidad me voy hasta el campo, hago un pase* [visita] *así corto pero. Y vuelvo* [a la ciudad] *con las pilas cargadas digamos, con ganas de estudiar. Pero* [después] *otra vez me saturo me aburro, en vano estoy leyendo no entiendo nada y tienes que viajar* [necesitas viajar al campo para retomar estímulo]. *O sea para mí es una forma de relajarme, de desestresarme, por que tu sabes que todos se estresan aquí en la ciudad, al menos estando en el centro* [de la ciudad], *todo es bocina, todo es bulla, todo es ajetreo, se camina muy rápido, que este que el otro. En cambio en el campo es todo lo contrario, y ahí tienes tiempo, haces las cosas con libertad, con voluntad sin que nadie te diga nada. Pero mientras en la ciudad es todo diferente. Tienes una monotonía. Todos los días te levantas a la misma hora, volver, almorzar, mientras en el campo es pues diferente. Por eso a mi me gusta el campo*".

Pese a apreciar la vida en el campo, respetar a los productores de quinua real y dar apoyo a su padre en esta producción, Cándida no pretendía establecerse en su comunidad. Residía en Challapata junto con él y Ovidio donde desarrollaban iniciativas empresariales diversas como la importación y reventa de vehículos de contrabando y, a partir del 2004, la comercialización de quinua real en el mercado nacional y externo después de recibir una donación de 15.000 US $ del programa

de DANIDA para el desarrollo de empresas rurales que les permitió instalar una planta de beneficiado de quinua real.

En este proceso de descampesinización de los jóvenes, en particular los profesionales, tampoco podemos generalizar que los lazos entre los jóvenes profesionales y sus comunidades se hayan ido rompiendo a pesar de distenderse. Así por ejemplo, Rody y Edgar han desarrollado temas de estudio y proyectos profesionales relacionados a la vida su comunidad y de la ribera del Salar de Uyuni. Rody y Edgar han editado periódicos anuales con motivo de la fiesta patronal de Salinas en las que revalorizan el valor social y la organización social de ésta, el patrimonio arqueológico precolombino y de las iglesias barroco-mestizas o republicanas de los ayllus de Salinas, el cultivo de la quinua real y su contenido alimenticio, leyendas y mitos locales en torno a este grano y las divinidades locales. Edgar ha redactado su tesis de licenciatura sobre los comerciantes que acopian quinua real en Challapata, un tema sensible debido a que los productores se sienten constantemente explotados por intermediarios comerciales. Asimismo, tanto Edgar como Rody han tratado de elaborar proyectos de desarrollo y culturales que revaloricen el patrimonio de la región: restauración de la iglesia colonial de Salinas y las capillas construidas en algunas comunidades de la provincia con estatus de capital de cantón, como por ejemplo la de Puki construida durante el período republicano. Asimismo, contactaron ONGs para recibir la donación parcial de telares de pedal y una corta capacitación para su uso[225]. Como en el caso del retorno a producir quinua real, este vínculo esta más ligado a su experiencia y a la corporalidad y socialidad encontradas a lo largo de ésta.

En ciertos casos la memoria de los jóvenes profesionales de su socialidad con la comunidad es un elemento que puede generar en ellos una identificación y un afecto por su comunidad. Rody y Edgar dejaron de vivir en Puki siendo adolescentes pero tuvieron tiempo de interactuar con su comunidad. Rody llegó inclusive a tener vida festiva en la comunidad, momentos considerados importantes para compartir socialmente y considerados importantes para generar vida y apego social y afectivo, mientras que sus hermanos menores, que se fueron muy jóvenes, no generaron este lazo por su reducida socialidad con la comunidad. Luís inclusive reconoce este hecho de la manera siguiente:

> "*El mayor que es licenciado* [Rody], *era joven ya sabía bailonguear un poquito. Un poquito ya tomaba* [compartía] *(…). A lo menos el que está estudiando medicina chiquitito se ha ido, no se ha dado ni cuenta. No conoce Puki, joven ha venido aquí una vez, no conoce la fiesta de Salinas, no. Para él es monótono* [el campo]. *Ya no siente del campo*".

[225] El interés generado por esta iniciativa, traducido en la participación financiera de los comunarios de Puki para co-financiar estos telares y en la voluntad de implementar un centro artesanal, me impulsó, el año 2001, a unirme junto con Edgar a un nuevo proyecto propuesto por la comunidad para constituir este centro, para el cual no lograríamos obtener apoyo.

Esta actitud y esta identificación, Edgar y Rody la reforzaron luego estudiando en las universidades públicas del occidente de Bolivia, en las que las corrientes neo-indigenistas tienen fuerte preponderancia, en particular en las carreras de ciencias sociales y de bellas artes. Por su parte, Cándida desarrolló un vínculo e identificación con la comunidad al volver durante las vacaciones de verano. Durante estas ocasiones, jugaba con otros niños y adolescentes al final de cada jornada de trabajo en tareas agropecuarias. Estos momentos de socialidad tendrían por resultado la construcción de una cancha de basquetbol y de fútbol de salón en Ancoyo para los jóvenes, con apoyo financiero de algunos de sus padres, obra que reforzaría aún más el contacto entre jóvenes a través de la práctica deportiva. El caso de Magali sería diferente y se plasmaría en una socialidad e identificación escueta con su comunidad. Ella volvía pocas veces de vacaciones a Viroxa siendo niña y joven. Cuando retornó en 1997, optó por residir junto con su hermana en la casa de sus padres en Salinas, e iba a dormir a su comunidad sólo en momentos de trilla. Además, participaba muy poco de la vida social de su comunidad por tensiones subsistentes con los comunarios por el control del usufructo de la tierra en pampa, en gran parte concentrada por su familia. Así, Magali no generó un sentimiento de apego, ni de pertenencia a su comunidad.

Conclusión

En este capítulo he mostrado la contribución de la masiva comercialización globalizada de quinua real a la modificación de las formas de vida y de los patrones demovilidad social y espacial. Este proceso se expresa en la mejora de los ingresos de las familias productoras y en una creciente variabilidad de las formas de vida y de las formas de valorar la actividad agropecuaria y las comunidades como entidades sociales para hacerse la vida. La utilización en el mercado de la reputación de la quinua real es una acción creativa que no mantiene ningún *status quo* en las formas de vida. En esto, este proceso de valoración y de producción comercial de la quinua real constituye un punto de cambio social y de ruptura en la dinámica de formas de vida pre-existentes en dos puntos particulares.

En primer lugar, acelera la movilidad y diferenciación social observada antes de la era de la producción mercantilizada de quinua (capítulo 2). Esta dinámica aumenta considerablemente el número de productores de quinua real y la superficie cultivada por familia. La inversión de parte de los ingresos procedentes de este cultivo en otras actividades económicas favorece el incremento de la diversificación de la pluriactividad doméstica, la cual es simultáneamente ejercida en las comunidades de origen, en la región y en centros urbanos. Así, crece considerablemente el número de comunarios con mayor nivel de instrucción y con profesiones diversas y muchas familias ejercen múltiples actividades empresariales, en la región y fuera de ésta, además de cultivar la quinua real. Esta dinámica incrementa el ingreso y las diferencias de ingreso de las familias del

Perisalar. Muchas familias tienen a la quinua como su componente principal de ingreso, en particular en el caso de migrantes, generalmente jóvenes, que venden temporalmente su fuerza de trabajo. Asimismo, muchos de los comunarios con una diversificación de actividades importante consideran al cultivo de quinua como zócalo importante de su economía aunque esta actividad no constituya el principal compenente de sus ingresos.

En segundo lugar, este proceso modifica los patrones de migración, contribuyendo a la predominancia de la *doble residencia*. Esta dinámica estimula el retorno de muchos *residentes* a su respectiva comunidad de origen para cultivar quinua real y a la vez permite a los *estantes* adquirir viviendas en ciudades. Este modo de movilidad espacial se expresa en movimientos de ida y vuelta entre la comunidad de origen y una diversidad creciente de localidades urbanas donde establecen su residencia principal, de preferencia en ciudades intermedias cercanas. Las ciudades se convierten en el destino migratorio predominante en reemplazo de la mina y de áreas rurales bolivianas y de países circundantes.

Los comunarios optan por residir en ciudades cuando carecen de suficiente tierra para cultivar quinua real de manera moto-mecanizada, cuando faltan fuentes de actividad económica complementaria y a falta de presencia en sus comunidades o en las inmediaciones de éstas de colegios con ciclo secundario completo y de buena calidad. Los migrantes *residentes* y con *doble residencia* y los productores en general valoran las ciudades, en particular las intermedias. En éstas encuentran mayor socialidad que en la mayoría de las comunidades que empiezan a despoblarse. Así, la ciudad se convierte en el espacio central para ejercer actividades económicas complementarias, sea como empresarios, empleados o jornaleros, y para favorecer el acceso de hijos a estudios secundarios y superiores, los que en su mayoría no retornan a la comunidad. Así, esta dinámica conduce a un proceso de descampesinización de la mayoría de los jóvenes.

Como lo señala Laite (1984) en su estudio en el valle del Mantaro, la diferenciación de la economía campesina no viene de la penetración del capitalismo sino de la dinámica propia de cambio del campesinado a medida que el capitalismo se articula con la región. Aceptando este lazo, la economía doméstica en la ribera del salar de Uyuni ya no puede ser entendida de manera dicotómica entre moderna y tradicional. Más bien dbe ser comprendida en la complejidad de sus múltiples y diferenciadas formas de incorporar elementos externos, incluida la búsqueda de lucro, y en la manera de combinarlos con otros elementos locales al momento de construir sus proyectos de vida y sus expectativas de modernidad.

En este proceso de construcción múltiple de modernidad y de articulación con el capital económico, observamos que las tendencias regionales son insuficientes para entender la heterogeneidad de la evolución de las formas de vida y de formas de valoración vigentes dentro de cada comunidad de la región. Estas formas no son predeterminadas por un contexto geográfico, por un proceso

histórico, por un lugar de residencia, ni por una actividad económica predominante. Éstas son más bien el resultado de un proceso constante compuesto de diferentes secuencias de intenciones y maneras de utilizar recursos. Así estas formas de vida y de valorar son el testimonio de la situacionalidad, socialidad y corporalidad del individuo, generadas a lo largo de su experiencia en los múltiples espacios en los que interactúa, ya sea dentro de la comunidad, residiendo fuera de esta o desplazándose entre la comunidad y fuera de esta. La socialidad o interacción social de los productores andinos con múltiples espacios sociales y culturales es en parte favorecida por la movilidad espacial y social que ofrece la migración, como lo propone Alber (1999). Además de compartir este punto de vista, Spedding y Llanos (1999) consideran que esta socialidad se da también en el contacto con otras esferas como el mercado, la educación y los proyectos de desarrollo.

La experiencia encapsulada por los individuos produce múltiples formas de creación de las formas de vida. Es racional tomando en cuenta las oportunidades y recursos que ofrece la situación en la que se encuentra el productor, comportamiento particularmente observable cuando se trata de brindar oportunidades de estudio a los hijos y desarrollar actividades empresariales y profesionales gracias al ahorro interno. En otras oportunidades, la acción creativa de las formas de vida es reactiva y adaptativa, cuando se trata de responder a situaciones imprevistas como el despido en las minas estatales; a oportunidades de mercados imprevistas como la posibilidad de abrir un taller en Potosí, a fenómenos climáticos como sequías, a conflictos en la comunidad, a problemas relacionales en fuentes de empleo o a cambios de situación familiar como un divorcio. A su vez, esta acción creativa es también afectiva cuando en el marco de procesos de socialidad se decide retornar a residir a la comunidad para ayudar y estar cerca de sus padres, asumir actividades agropecuarias o enseñar en su comunidad de origen para servirla. El lado afectivo se combina con el lado racional cuando ciertos productores deciden producir quinua real de manera más intensiva en capital, haciendo uso de maquinaria e insumos agrícolas externos. Esta decisión contiene la apreciación del conocimiento y de la mejora de las condiciones de vida resultantes de la corporalidad de su experiencia a lo largo de las prácticas ejercidas en esta producción.

A su vez la dinámica de las formas de vida de la región no responde a trayectorias retilíneas preconcebidas y organizadas. Esta sigue más bien cursos múltiples, contingentes y cambiantes siguiendo interacciones y eventos históricos. Así, individuos con una misma forma de vida pueden generar nuevas formas de vida y trayectorias sociales, económicas y espaciales diferentes en función a la situación, la socialidad y la corporalidad de su experiencia. Por ejemplo, ciertos maestros rurales pueden, en ciertas situaciones sociales, abandonar esta actividad para dedicarse a actividades comerciales; o ciertos productores que simultáneamente se dedican tanto al negocio de productos agropecuarios como de artículos domésticos de pronto pueden abandonar el conjunto de estas actividades

para trabajar en las minas o abrir talleres en las ciudades. A la vez, las historias de vida nos revelan que se puede retornar a una forma de vida anterior, como también puede ser lo contrario. Vemos entonces, que mineros residentes retornaron a producir quinua real a su comunidad quedándose luego en ésta pasando a la categoría migratoria de *estantes*. Asimismo, otros comunarios en situaciones de menor disponibilidad de tierra y menor acumulación, deciden retornar al cabo de unos años a trabajar fuera en particular en la mina, adquiriendo la condición de *residentes*. Asimismo, observamos productores que vuelven a fijar residencia en su comunidad aprovechando del proceso de producción comercial de quinua real y permanecen en ésta desarrollando actividades empresariales, mientras que otros prefieren marcharse a la ciudad acordando mayor importancia al ejercicio de actividades comerciales y empresariales, sin por lo tanto abandonar esta producción. Considerando la alta variabilidad de la evolución temporal de las formas y trayectorias de vida de las familias productoras de quinua real, no podemos entonces suponer que cada una de ellas corresponda con un grupo socio-económico con ingresos y recursos particulares.

No obstante, la variabilidad de las formas de vida y los flujos de trayectorias de los individuos en el Perisalar encapsulan diferentes formas de valoración y multiples significados resultantes de sus interacciones sociales. Los cursos vida generan cambios culturales y múltiples formas de valoración. En ciertas situaciones existe una valoración ampliamente compartida sobre algunos elementos, como por ejemplo el reconocimiento por los productores de las propiedades nutritivas de la quinua real y de su contribución a la mejora de las condiciones de vida y la diversificación de sus formas de vida. Asimismo, muchos de ellos ven en este cultivo un elemento de revaloración de su conocimiento productivo y de su capacidad de innovación y de generación de nuevo conocimiento y de modernidad. No obstante, la amplia valoración y adopción del cultivo de la quinua real no implica un consenso en la apreciación de la comunidad como el espacio preponderante para hacerse la vida. De hecho, la proporción de comunarios que reside en las comunidades es menor a la que preexistía en ellas antes de iniciarse la producción comercial de quinua real en la medida que su cultivo no implica fijar residencia principal en ellas.

Asimismo, no podemos sostener que exista una correspondencia sistemática entre significado y forma de vida o entre ésta última y las maneras de valorar la comunidad. Claramente, acabamos de mostrar que las formas de vida se construyen en un amplio espacio social de interacción, principalmente en torno a relaciones de parentesco de primer grado y en menor medida relaciones de proximidad, como también en torno al mercado y a la intervención institucional pública y privada, más que a un hecho meramente comunal. Una mirada similar tienen Long y Roberts (1984), en el Valle del Mantaro, y Spedding y Llanos (1999) y Cortes (2000) en otras regiones de los Andes bolivianos; en oposición a lo

propuesto por Bey (1994) en su estudio del valle del Cañete, en el Perú quién entrega a la comunidad determinismo en las formas de vida.

Consiguientemente, las formas de apreciación de los individuos sobre su comunidad se construyen en su propia experiencia y socialidad con su familia, grupos de individuos, comunidad y el espacio de interacción rgional, nacional y global. Vemos así jóvenes profesionales con un mismo nivel de estudios que tienen una valoración diferente de la actividad agropecuaria y de la vida en las comunidades y una identificación diferente con esta en función a su propia experiencia. Estas diferencias son también visibles entre los maestros rurales. Algunos de ellos sienten un lazo afectivo con familiares y el conjunto de personas que habitan en la comunidad, valoran las actividades agropecuarias, el conocimiento, la modalidad de vivir y la cultura de los productores agropecuarios, como también aprecian la capacidad de éstos de generar nuevos conocimientos y de adoptar otros de origen externo. Otros maestros más afines con modelos de modernización occidentales propuestos por el Estado y los grupos criollos de la sociedad boliviana valoran sobre todo el conocimiento externo de tipo tecnocrático y académico. Asimismo, vemos ciertos *residentes* con actividades empresariales cultivar quinua real y a la vez impulsan la descampesinización de sus hijos, mientras que otros desean que al menos una parte de ellos permanezca en la comunidad. No obstante, la situacionalidad también influye en otras en otras apreciaciones. Por ejemplo, en comunidades en las que la extensión posible de la frontera agrícola en pampa llega a su límite, como Mañica, la tendencia al minifundio desalienta fuertemente la permanencia y la dedicación a la agropecuaria de generaciones jóvenes.

Paralelamente, los individuos pueden cambiar en el tiempo su valoración sobre sus comunidades en función a su experiencia. Así, por ejemplo ciertos mineros aprenden a valorar la posibilidad de hacerse la vida en su comunidad de origen a partir de la praxis de la producción de quinua real en ésta. La variabilidad de las formas de valoración de identificación con la comunidad de los productores de quinua real ya no puede ser únicamente entendida en función a sus formas de vida, ni a determinantes históricos, ni geográficos, ni a una sola actividad productiva. Se debe considerar las trayectorias no rectilíneas de vida individuales de los productores, las situaciones que encuentran y la corporalidad y socialidad que experimentan a lo largo de su experiencia.

En el próximo capítulo, corresponde ver cómo en un contexto de heterogeneización de las formas de vida, la variabilidad de las formas de identificación y valoración de la comunidad se reflejan en el comportamiento de los productores frente a la organización comunaly al ayllu y a las instituciones establecidas en éstos. Asimismo, veremos los efectos de esta conducta sobre la cohesión social en la comunidad y el ayllu.

5. Semi-autonomía y experiencia: esculpiendo instituciones y cohesión comunal

Introducción

En este capítulo estudio cómo la individualización y la heterogeneidad de las formas de vida de los productores de quinua del Altiplano Sur y su interacción con el espacio global influyen sobre sus maneras de identificarse, valorar y comportarse con su comunidad y ayllu. Asimismo, considero cómo estos comportamientos inciden en las transformaciones institucionales y la cohesión social de la comunidad y el ayllu. No sólo pretendo interesarme en la diversidad y en los cambios de representaciones y comportamientos frente a sus derechos y obligaciones comunales, también busco entender los flujos de conocimiento y de valores en los que se fundamentan su pertenencia a la comunidad y al ayllu y que sustentan sus maneras de actuar frente a ellos.

Dada la necesidad de considerar el significado a la hora de explicar la cohesión de las comunidades y ayllus de manera más holística, seguimos a Cohen (1985) y entendemos estos grupos como un proceso relacional de construcción simbólica y contrastiva. Para Cohen (1985: 12), los miembros de una comunidad comparten, cuando menos, un símbolo en común que los diferencia de personas que no lo comparten. Así, por su carácter simbólico, las comunidades constituyen un recurso y un repositorio de significado y un referente de identidad (Cohen 1985 118).

La constitución de la comunidad y del ayllu en torno al significado de manera relacional implica la existencia de fronteras que los delimitan de su exterior. Estas fronteras no solamente son físicas, legales, religiosas o lingüísticas; son sobre todo fronteras sentidas y pensadas. Están en el sentimiento y la consciencia de pertenencia carentes de vocabulario y de comportamiento idiomático, a partir de las interacciones de la gente (Cohen, 1985: 13-14). Por esto, a mi entender la pertenencia a las comunidades y ayllus de la ribera del salar de Uyuni no puede ser suficientemente explicada por la membresía a uno de sus linajes comunales, por la ubicación de la residencia principal doméstica o por el uso productivo de los recursos del territorio que ocupa una comunidad. En efecto, he mostrado en los capítulos anteriores que el cultivo de la tierra o la crianza de animales no es la condición necesaria para ser considerado miembro de la comunidad, en la medida que muchos *residentes*, miembros de comunidades, no cultivan, ni poseen parcelas, ni crían animales. Son más bien las prácticas de los habitantes del Perisalar en espacios de socialidad comunales los que nos pueden ayudar a entender los significados que atribuyen a su pertenencia a la comunidad y el ayllu.

En esta región, como en muchas comunidades de los Andes, las instituciones comunales, en particular el sistema de cargos y diferentes contribuciones en

dinero y trabajo, generan espacios de socialidad relevantes para la afirmación de pertenencia a comunidades y ayllus y de diferenciación con otras. Para muchos habitantes del Perisalar, estos arreglos institucionales y los espacios sociales generados en torno a ellos constituyen componentes expresivos y materiales importantes de identificación en torno a sus respectivas comunidades y ayllus.

Para entender los efectos de los cambios en la valoración y las representaciones de las instituciones comunales y en la identificación con la comunidad, retomo la propuesta de Moore (1975) de atender la temporalidad del proceso de interacción entre las mutaciones en los comportamientos y situaciones de los diferentes individuos, por un lado, y la inestabilidad y los cambios de la estructura normativa, por el otro. Asimismo, habiendo mostrado en capítulos anteriores la interacción existente entre el espacio global y el Estado-Nación, por un lado, y los habitantes de la ribera del salar de Uyuni, por el otro, así como la voluntad de estos últimos de incorporar elementos de modernidad propuestos por los primeros, propongo entender el cambio institucional de las comunidades de esta región considerándolas como un campo social semi-autónomo. Este concepto, acuñado por Moore (2000: 55-56)[1978], corresponde a un espacio social con capacidades de generar reglas, costumbres y símbolos propios y los medios para hacerlos cumplir, que a su vez recibe la influencia de las reglas y decisiones generadas en el amplio mundo que lo rodea. Esta incidencia se realiza ya sea por acción de los integrantes de este campo social, mediante lo que Barth (1966) denomina transacciones (interacciones) individuales, o por impulso de instituciones y actores externos legitimados por los miembros de este espacio. Moore (2000: 57)[1978] entiende este espacio como una entidad social definida y delimitada a través de características claramente procesales por las que genera reglas y obliga e induce al cumplimiento de éstas.

Asimismo, como lo subraya Cohen (1985: 15), el mutuo reconocimiento de un símbolo de pertenencia a la comunidad no debe llevarnos a olvidar la diversidad existente dentro de ésta y los múltiples significados que sus miembros le atribuyen. Considerando la heterogeneidad social de los actores presentes en cada comunidad de la ribera del Salar de Uyuni mostrada en los capítulos anteriores, busco entender las múltiples maneras en las que los comunarios se representan con símbolos institucionales constitutivos de este espacio social, como también sus formas de comportarse ante éstos, ya sea afectándolos, resistiéndoles o siendo coartados. Con las intenciones señaladas planteo varias preguntas operativas para responder a nuestras interrogantes principales. En primer lugar, evitando asumir a priori todo determinismo sobre los diferentes comportamientos, pregunto si existe correlación entre las categorías sociales presentes en las comunidades, sean éstas socioeconómicas, generacionales, de género o migratorias, y la modalidad de valoración de las instituciones comunales y de identificación con la comunidad y el ayllu. Para esto, me cuestiono sobre la influencia de la experiencia de los individuos en estos procesos de valoración y en la generación de nuevos saberes que contestan formas preexistentes de valoración de la comunidad y de sus

instituciones, aparentemente acordadas de manera colectiva. En segundo lugar, considerando la creciente movilidad social y la multiplicidad de vínculos de los comunarios con el espacio de interacción global, me interrogo sobre cómo el surgimiento de nuevos valores y conocimientos afecta la cohesión y las formas de identificación comunal. Planteando esta última interrogante, examino la validez de la aseveración de Harris (1995b) referida a los numerosos habitantes de comunidades indígenas que fijaron su residencia principal en centros urbanos, dedicándose esencialmente al comercio y a la artesanía, que dejaron de lado la producción agropecuaria y por ende su lazo con la tierra, categoría que concierne a una parte de los *residentes*. Esta autora deduce que esta dinámica generó descampesinización y produjo movilidad étnica, convirtiendo en mestizos a los indígenas que abandonan la producción agropecuaria y su vínculo con la tierra. Indago entonces hasta qué punto la descampesinización lleva a los *residentes* que no han retornado a cultivar quinua a dejar de identificarse con sus comunidades y sus grupos étnicos respectivos.

Para responder a estas preguntas y siguiendo los trabajos de Albó y Carter (1988), Rasnake (1989) y Rivière (1982), consideraré al sistema de cargos como el principal símbolo institucional de constitución del campo social de la comunidad en el Perisalar. Empezaré este capítulo presentando la evolución de las instituciones comunales y en particular de los sistemas de cargos. En un primer momento voy a mostrar brevemente los cambios de este último en la primera mitad de la era republicana iniciada en 1825. Estas transformaciones son producto de la semi-autonomía a la que estaban sujetas las comunidades de la ribera del salar de Uyuni. Luego me detendré con mayor énfasis en su transformación y la de otras instituciones menores desde el proceso de mayor articulación de estas comunidades y ayllus al espacio de interacción global y al Estado-Nación. Me ocupo entonces del periodo inicial de las reformas de la Revolución Nacional, desde inicios de los años 1940 hasta nuestros días, con énfasis en el periodo de producción mercantil de quinua, y de la irrupción de un nuevo contexto político-institucional boliviano en el que las políticas identitarias indígenas han sido estimuladas y se han ahondado. En un tercer tiempo estudio el comportamiento de los actores frente a la comunidad, el ayllu y sus respectivas instituciones. Finalmente, nos detendremos sobre los cambios en sus maneras de valorar e identificarse con la comunidad y el ayllu, y en las consecuencias de su comportamiento sobre la cohesión social de éstos, haciendo énfasis en las continuidades y discontinuidades y en el carácter procesal de las transformaciones de las instituciones y la dimensión simbólica de la comunidad.

Instituciones locales, semi-autonomía y coacción estatal reducida

A la par de lo observado por Abercrombie (1998) en Kulta, en el Norte Potosí, Rivière (1982) en Sabaya y también Bolton (2000) en las comunidades de la

provincia Sud Lípez, debemos entender la organización político-territorial actualmente vigente en la ribera del salar de Uyuni como el resultado de procesos iniciados con la instauración de reducciones coloniales, que prosiguieron y se transformaron durante la época republicana boliviana iniciada en 1825. A lo largo de estos años , los ayllus de la ribera del salar de Uyuni aceptaron gozar de semi-autonomía, legitimando las formas de intervención del Estado boliviano que inicialmente se inscribían en continuidad de las relaciones preexistentes con el Estado Colonial. A través de éstas, el Estado boliviano buscó por un lado percibir el tributo indígena, y al tiempo influenciar y vigilar los ayllus de la región. No obstante, este proceso no fue lineal. A diferencia del Estado Colonial, el Estado Republicano buscó acrecentar la articulación mercantil, política y administrativa de las comunidades y ayllus indígenas con el Estado-Nación. A la vez, intentó transformarlos o desintegrarlos, en particular en el caso del Altiplano Central y del Altiplano Norte (Démelas, 1992; Larson, 2004).

De esta manera, el Estado implementó un sistema tributario sobre la tierra heredado de la Colonia, que transformó a fines del siglo XIX con el fin de afectarlos territorialmente[226]. Inicialmente mantuvo el pago del tributo indígena, llamado *contribución indigenal*, al cual estaban sujetos los hombres adultos de 18 a 50 años de edad siguiendo tres categorías de contribuyentes fiscales preexistentes: *originarios*, *agregados* y *forasteros* (Grieshaber, 1977 y 1980). Sánchez-Albornoz (1978) y Grieshaber (1977) nos ayudan a entender estas categorías. Los *originarios* pagaban un tributo mayor pues se consideraba que tenían mayor y mejor tenencia de tierra cultivable en su condición de miembros de los linajes fundadores de la comunidad. Los *agregados* y los *forasteros* pagaban un tributo menor por ser considerados personas pertenecientes a linajes que se habían integrado a la comunidad en un tiempo reciente antes de realizarse el empadronamiento y que contaban con tierras cultivables de menor calidad y extensión. Si bien ambas categorías pagaban el mismo tributo, los *forasteros* se diferenciaban de los *agregados* pues se consideraba que eran los últimos en llegar y que se encontraban en una situación de tenencia de tierra cultivable inferior, en cantidad y calidad, o inexistente. La cantidad y calidad de acceso a la tierra que diferencia estas dos últimas categorías estaba ligada a la calidad de la integración social dentro del grupo social receptor. Saignes (1985b:38) considera a los *agregados* como migrantes que se han incorporado a un ayllu diferente de su ayllu de origen, mientras que los *forasteros* están asentados en un ayllu diferente al de nacimiento sin haber alcanzado su plena incorporación.

Así, el Estado boliviano respetó la repartición de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni. Los habitantes de los ayllus de la federación Killaqa se distribuían en estas tres categorías fiscales, siendo mayoritarios los *originarios*. Estas tres categorías ya estaban presentes en esta región durante la Colonia (Sánchez-Albornoz, 1978). Por su parte, el conjunto de los lipeños se clasificaron

[226] La mita ya había sido abandonada al final de la Colonia, en 1812.

dentro de las categorías fiscales de menor tenencia de tierra cultivable, situación que coincide con los datos de tenencia que presentamos en el capítulo 2. Consultando documentos en el Archivo Nacional de Bolivia, Grieshaber (1980) sostiene que fueron adscritos por la administración fiscal como *forasteros*, mientras que Bolton (2000 y 2004) señala que fueron considerados como *agregados*. En todo caso, durante la Colonia fueron repartidos bajo una de estas dos categorías fiscales (Bolton, 2000 y 2004), pagando una *tasa* menor a la de *originarios* presentes en ayllus de otras regiones. No obstante, Bolton añade que en su condición de *agregados* y *forasteros*, los lipeños estaban sujetos a un impuesto del diez por ciento sobre sus llamas.

Con el advenimiento de los gobiernos liberales, en 1874 el tributo indígena fue reemplazado por la *contribución territorial* con la promulgación de la *Ley de Ex-Vinculación* sin que se alteraran las categorías fiscales preexistentes. El objetivo primero de esta ley era transformar a los campesinos indígenas y hacer de ellos "hombres prósperos" al fomentar su acceso al mercado y a la propiedad individual mediante la creación de un mercado de tierras a partir de la parcelación de las tierras de propiedad comunal y de la derogación de la personería jurídica de los ayllus, organizaciones político-territoriales que debían desaparecer (Demélas, 1985; Millington, 1992; Larson, 2004). Para facilitar la fragmentación de los ayllus, el Estado liberal promulgó en 1880 la obligación de los campesinos indígenas a adquirir la tierra que cultivaban pagando 10 veces el valor de su tributo anual, con la amenaza de verse desposeídos de este bien; de esta manera, se creó un mercado de tierras (Millington, 1992). Además, cada comunario debía pagar su impuesto en función a la superficie agrícola explotada (Demélas, 1985; Gallo, 1991; Larson, 2004). Pese a la existencia de mercados relativamente cercanos, ubicados en los centros mineros de la Cordillera Oriental y ciudades cercanas a éstos, la debilidad institucional estatal para realizar un catastro en campo y la ausencia de intereses privados por adquirir tierras en el Altiplano Sur, región considerada riesgosa para la agricultura, evitaron la presencia de procesos de privatización, expoliación de tierras y desintegración de ayllus en esta región. No sucedió lo mismo en el Altiplano Norte, donde entre 1881 y 1883 hacendados, mineros, comerciantes y algunos *originarios* adquirieron tierras comunales sin intervención del Estado a precios irrisorios, con la promesa de pagar al Estado el precio de adquisición de las tierras que los comunarios desearían preservar (Demélas, 1985; Millington, 1992). Más aún, en la medida en que el tributo indígena dejó de constituirse en la principal fuente de financiamiento del Estado a partir de los años 1880, al ser rebasada por el sector minero a partir del auge minero iniciado en los años 1870, el Estado fue poco exigente con el pago de esta obligación, fijando un impuesto bajo a la propiedad de la tierra, y carecía de la capacidad y fortaleza institucional para

cobrar en conformidad el tributo (Gallo, 1991), dejando la iniciativa del pago de la *contribución territorial* a los ayllus de esta región[227].

Asimismo, preservando la continuidad territorial del ayllu como base de organización político-territorial del Perisalar durante la creación de unidades político-administrativas (ver capítulo 2), el Estado Boliviano respetó los centros de poder locales emergentes de las reducciones coloniales. Estableció en éstos el poder político-administrativo y la autoridad judicial y religiosa de esta región. En los ayllus de Salinas, Llica, Tahua y Coroma, el Estado asentó las capitales provinciales o subprefecturas, y las capitales de sección municipal en las *markas*. Así, Llica fue mantenida como capital de sección municipal del territorio que abarcaba sus 4 ayllus, siendo luego elevada a capital de la provincia al establecerse la provincia Daniel Campos en 1949. Ese mismo año, Tahua fue designada capital de sección municipal. Lo mismo ocurrió con Salinas de Garci Mendoza, elevada a capital de sección municipal al instaurarse la provincia Abaroa y luego a capital de la provincia Ladislao Cabrera en 1941. En el caso de los ayllus de Nor Lípez, reducidos en varias poblaciones durante la Colonia, la sede de la subprefectura y de la sección municipal fueron establecidas en San Cristóbal y luego en Colcha.

No obstante, el Estado boliviano ejerció también influencia a través de los sistemas de cargos de filiación "tradicional" vigentes en las comunidades de la ribera del salar de Uyuni[228]. Por un lado, mantuvo los sistemas de cargos de filiación tradicional y de orden político-ritual vigentes en la región a fines de la Colonia. Como en el resto de la región andina, este sistema, a cuya cabeza estaban *caciques* encargados de entregar el tributo en dinero, producto y en trabajo de sus respectivos ayllus, ya había sido transformado a fines del siglo XVIII por la Estado Colonial. Con el fin de reducir el poder de los *caciques* y de sus cargos subalternos denominados *kurakas*, muchos de los cuales instigaron las revueltas indígenas de 1780-1782 contra la política fiscal, la expoliación de tierras y el orden colonial, este cambio introdujo el cargo de *alcalde* como contrapoder al de los *caciques* y de los *kurakas* y cesó el carácter hereditario de los cacicazgos. Consiguientemente, el ejercicio de todos los cargos que harían parte del sistema de filiación tradicional se tornaría obligatorio para todos los comunarios, debiendo ser asumidos de manera rotativa y con una duración anual. A su vez, la asignación de estos cargos se realizaba a través de decisiones colectivas asumidas por el conjunto de los miembros de los ayllus quienes así legitimaron este cambio (Abercrombie, 1998; O'Phelan, 1997; Rasnake, 1989).

Por otro lado, con la intención de ejercer mayor poder administrativo e influencia sobre los habitantes de los ayllus y las comunidades, el Estado boliviano

[227] Hasta los años 1870, en su calidad de *forastero* cada contribuyente lipeño estaba sometido a un impuesto bajo de un valor de 7 pesos (Grieshaber, 1977 y 1980; Platt, 1987).

[228] Reconociendo los constante procesos de cambio social inerentes a toda sociedad no es difícil definir qué es tradicional. Por consiguiente cuando utilizamos el calificativo "de filiación tradicional" nos referimos a atributos que possen en parte características procedentes de sociedades andinas precolombinas.

estableció un sistema paralelo de cargos político-administrativos que obtuvo la aceptación de las comunidades. Este sistema creaba varios cargos dentro de éstas, los cuales estaban articulados siguiendo una relación de jerarquía administrativa con funciones políticas estatales ejercidas por criollos y mestizos en el ámbito del municipio y de la provincia (figura 4). De esta manera, retomando la figura del cargo de *corregidor*, máxima autoridad provincial durante la Colonia, se creó el cargo de subprefecto, inicialmente llamado *gobernador*, como máxima autoridad política de la provincia[229]. En su calidad de representante del Estado, el subprefecto retomaba las atribuciones otorgadas al ex-*corregidor* vigente durante la Colonia. La continuación de este cargo no sólo radicaba en sus atribuciones, sino también en el origen étnico de la persona que lo asumía. Durante el siglo XIX, el Estado designó subprefectos a mestizos y criollos. Rasnake (1989) señala que el ejercicio de esta función durante la Colonia recaía sobre todo en españoles y criollos, y en menor medida en mestizos, quienes compraban el derecho de ejercerla. No obstante, durante la República el cargo de *corregidor* fue también retomado en nivel de jerarquía inferior al subprefecto, en el ámbito provincial y cantonal. Había un *corregidor* subordinado al subprefecto, con atribuciones para el ámbito de la provincia. Este *corregidor* recibió diferentes denominaciones, *corregidor territorial* en Salinas, *corregidor de la capital* en Llica o *corregidor* en los ayllus de la actual provincia Nor Lípez. Asimismo, en cada uno de los cantones de la sección provincial había un *corregidor cantonal* (a veces llamado *alcalde político*) con asiento en la comunidad capital del cantón. Finalmente, en cada una de las comunidades se establecía el cargo de *alcalde de campaña* o *alcalde de campo*[230]. Paralelamente, el Estado asentaba en las provincias una administración judicial con un juez de instrucción en la subprefectura y un *juez de mínima cuantía*, también llamado *alcalde parroquial*, en cada cantón, encargado de resolver conflictos civiles menores. Esta última función debía ser asumida durante varios años por comunarios letrados, en general *notables*, a la imagen de las funciones del *notario público* de la subprefectura y los *oficiales de registro civil* de la capital de sección municipal y de cantón.

El subprefecto era designado por el Estado para un periodo de cuatro años, teniendo como una de sus funciones elegir a los comunarios que ejercerían por un año como *corregidores territoriales* y *cantonales* y a los *alcaldes de campaña* de las ternas elevadas por los habitantes de provincias, cantones y comunidades. El corregidor territorial o de la capital debía establecer un lazo entre el subprefecto y las autoridades político-rituales de filiación tradicional de los ayllus. Los

[229] En la etapa final de la Colonia, a fines del siglo XVIII, el cargo de *corregidor* fue denominado *subdelegado* debido a que muchos corregidores obligaron a los indígenas de su circunscripción a comprarles artículos de consumo a precios exorbitantes (Rasnake, 1989). Durante la era republicana, el cargo de *corregidor* fue restaurado de manera diferente.

[230] El cargo de *corregidor cantonal* aparece desde la primera Constitución Política de 1826 (Ley de 26 de noviembre 1826) y el de *alcalde de campo* o *de campaña* con la Constitución Política de 1831 (Ley del 28 de septiembre de 1831).

corregidores cantonales y los *alcaldes de campaña* debían establecer un lazo entre el subprefecto y, respectivamente, cada cantón y cada comunidad. Así, estas 3 autoridades debían permitir al Estado, representado por el subprefecto, ejercer mayor control e influencia en el cumplimiento de regulaciones e instrucciones estatales en las comunidades y su población. En concreto, en sus respectivas circunscripciones *corregidores* y *alcaldes* ejercían la función de policía informando al subprefecto. Asimismo, censaban la población contribuyente y prestataria, supervisaban el pago de la *contribución territorial* de los comunarios y movilizaban a los comunarios en la *prestación vial*, el tributo al que todos los bolivianos adultos varones estaban sujetos, que se destinaba a la construcción y el mantenimiento de caminos[231]. Finalmente, organizaban el sufragio y actuaban como jurados electorales, tarea marginal en el Perisalar dada la reducida población en condiciones de ejercer sus derechos ciudadanos (ver capítulo 2). Además, estas funciones contaban con tareas específicas. Como el Estado reconocía las funciones de las autoridades de filiación tradicional, el *corregidor territorial* supervisaba el cumplimiento de ciertas tareas político-rituales, en particular la recaudación y la entrega de la *contribución territorial* y la celebración de fiestas y rituales en la *marka*, en el caso de Llica, Tahua y Salinas, o en la capital de cada uno de los ayllus de Nor Lípez. Asimismo, el *corregidor territorial* y el *corregidor cantonal* supervisaban las tareas de los *alcaldes parroquiales* o *jueces de mínima cuantía*, dando cuenta al consejo municipal y al juzgado de instrucción.

Paralelamente, desde mediados del siglo XIX el Estado reguló la creación de alcaldías municipales en las diferentes secciones municipales de cada provincia[232]. Las alcaldías estaban compuestas de un gobierno y de un consejo deliberativo de 5 concejales. Ambos cuerpos eran ocupados por *notables* elegidos para un período de 2 años por *notables*. Durante la casi totalidad del siglo XX, muchas de las atribuciones de las alcaldías conciernen al espacio urbano en el que se asienta la alcaldía. Llevan un registro electoral que concierne esencialmente a notables; construyen y mantienen edificios, infraestructura y ornato público, en particular sistemas de agua potable, alcantarillado, alumbrado público y plazas; son responsables de la sanidad y de controlar la atención médica y en las boticas, servicios a los que poco pueden acceder los comunarios con ingresos reducidos. No obstante, ciertas atribuciones de las alcaldías municipales tienen incidencia en toda la circunscripción municipal, en particular el cobro de impuestos locales, el censo de población, el control de precios y pesos venta y en el nombramiento de los alcaldes parroquiales[233]. Con el objeto de poner en práctica estas funciones, los consejos municipales nombraban a agentes municipales en la capital de cantón y, a partir de 1936, en cada comunidad a partir de ternas propuestas por los habitantes

[231] La Constitución Política del 17 de octubre de 1880 instaura la obligación de aportar en la *prestación vial*.

[232] Decreto del 24 de mayo 1858.

[233] Ley Orgánica de Municipalidades del 21 de noviembre de 1887. Decreto Supremo del Régimen Municipal del 14 de agosto de 1936.

del Perisalar[234]. El agente movilizaba la fuerza de trabajo de los comunarios para construir y mantener infraestructura pública en la capital municipal y la subprefectura, en particular plazas, edificios públicos, la iglesia y el sistema de agua potable. Además, movilizaba mano de obra para la refacción o construcción de infraestructura comunal no agropecuaria, generalmente la capilla del cantón. Esta contribución se realizaba a través de la institución comunal denominada *faena*, que consistía en aportes de trabajo obligatorio. De hecho, la *faena* ya formaba parte de las prácticas colectivas comunales preexistentes a la intervención estatal. Era aplicada por iniciativa propia en la construcción y mantenimiento de todo tipo de infraestructura comunal, incluida la infraestructura productiva colectiva, como los cercos de piedra y los canales de riego[235].

Simultáneamente, el Estado añadió cargos menores a los sistemas de cargos político-administrativos, judiciales y municipales. Estos cargos eran asumidos anualmente por los habitantes del ayllu. El primero de éstos era el de *postillón*, nombrado por el subprefecto, con la tarea de llevar el correo y documentos administrativos entre la subprefectura y las prefecturas de departamento. Asimismo, había un *alguacil* nombrado por la junta municipal para que le asistiese en hacer efectivas sus decisiones y en mantener y cuidar la infraestructura de la alcaldía. También, el juez de instrucción nombraba otro *alguacil* o *comisario* encargado del mantenimiento y cuidado del juzgado y de realizar apremios y otras diligencias para el funcionamiento del juzgado. Siguiendo esta misma función, el juez de mínima cuantía tenía también su *comisario*. A la vez, las capitales municipales y las subprefecturas provistas de sistemas de agua potable tenían un *alcalde de agua* encargado de mantener el sistema de agua potable y de cobrar las cuotas de consumo[236].

Finalmente, en las capitales de cantón existía un *écónomo*, *capillero* (en Salinas) o *mayordomo* (en las comunidades de los ayllus de Nor Lípez) designado por el párroco de la iglesia localizada en la capital de provincia. Este cargo duraba menos de un año. Debía mantener y cuidar la infraestructura y los bienes de la capilla de su respectivo cantón, cobrando de los comunarios "fondos de fábrica", rentas destinadas para repararlas y costear los gastos del culto[237]. Además, organizaba y convocaba a ceremonias católicas, por ejemplo durante la fiesta del santo patrón de la comunidad, y planificaba las *faenas* para el mantenimiento de la capilla. Tenía así una responsabilidad en la creación de las condiciones para la práctica del culto a las deidades católicas.

---

[234] El Decreto Supremo del Régimen Municipal del 14 de agosto de 1936 crea la función de agente municipal en las comunidades.

[235] Carter y Albó (1988) señalan que la palabra *faena* es una castellanización del antiguo término *jayma* con que se conocían ciertos trabajos colectivos en terrenos de uso comunitario (Bertonio, 1984 [1612]).

[236] Decreto del 26 de junio de 1896.

[237] Ley del 27 de junio 1861.

Figura 4: Cargos político-administrativos en el Perisalar a inicios del siglo XX

Provincia	Subprefecto* (llamado Gobernador en el siglo XIX), Notario Público* (a cargo del registro civil), Agente Fiscal*
Sección Provincial/Municipio❖	Consejero Municipal✦, Alcalde Municipal* (creado en 1936), Notario Público* (a cargo del registro civil)
Cantón	Oficial de Registro Civil*

Cargos con obligación de ejercicio por un año solamente para los comunarios designados por sus comunidades. Cargos asumidos sin secuencia particular.

Provincia:	- Comisario (Alguacil del Juzgado de Instrucción)
Sección Provincial/Municipal:	- Alguacil de Alcaldía - Alcalde de Agua
Ayllu Mayor	- Postillón (asumido simultáneamente por varios comunarios designados por cada ayllu menor)
Cantón	- Corregidor Cantonal (Alcalde Político) - Agente Municipal (Agente Cantonal) - Comisario (Alguacil del Juez de Mínima Cuantía) - Capillero (Ecónomo)
Comunidad	- Alcalde de Campo (Alcalde de Campaña) - Agente Municipal (creado en 1936) - Alcalde de Agua (sólo en comunidades con riego)

Cargos ejercidos sin secuencia particular por varios años por comunarios designados por sus comunidades independientemente de su nivel de lecto- escritura.

Ayllu Mayor	- Corregidor Territorial (Corregidor de la Capital/ Corregidor)
Cantón	- Juez de Mínima Cuantía (Alcalde Parroquial)

*: Cargos ejercidos durante varios años por *notables* designados por el Estado hasta los años 1950.

❖En la división político-administrativa y territorial del Perisalar, la sección provincial coincide con el municipio tras la reorganización político-territorial de 1895-1903.

✦: Cargos de mandato plurianual, ejercidos por *notables* elegidos por el sufragio de *notables*.

El Estado buscaba tener el control sobre el ejercicio de la arquitectura institucional que instauró, otorgando a la vez cierto margen reducido de decisión a las comunidades. Por un lado, para vincularse mejor y preservar su influencia en las comunidades, el Estado fijó que los cargos fueran asumidos por comunarios que tuvieran su aval. Para cada uno de los nuevos cargos político-administrativos propuestos, el Estado se guardaba la atribución final de designar, a través del prefecto de departamento, al comunario que asumiría estas funciones entre las ternas elevadas por las comunidades. Por otro lado, por su importancia en la articulación con las comunidades de la región, el Estado determinó que el ejercicio del cargo de subprefecto tuviese una duración de 4 años.

A diferencia de otras regiones de los Andes bolivianos, los habitantes de las comunidades y ayllus de la ribera del salar de Uyuni aceptaron gran parte de la intervención estatal, sin por ello someterse a éste. Participaron de la *prestación vial* y de *faenas* para mantener iglesias y capillas e infraestructura pública en las capitales municipales. Aceptaron asumir los cargos político-administrativos proponiendo ternas de comunarios para cada uno de ellos. Depositaron su tributo en la prefectura de departamento. De hecho, en la tradición oral o en los documentos históricos que tratan sobre esta región no se menciona ninguna sublevación importante de sus habitantes durante el siglo XIX o inicios del siglo XX, a diferencia de las acaecidas en el Altiplano Norte y el Central luego de los intentos liberales de promover la eliminación de los ayllus y la expolición de tierras comunales (Demélas, 1985 y 1992; Larson, 2004).

Esta posición no significa que los habitantes del Perisalar aceptaran tal cual los cargos definidos por el Estrado. De hecho, atribuyeron funciones específicas a los cargos político-administrativos propuestos en el ámbito de las comunidades. Incorporaron significados adicionales a las funciones destinadas a hacer cumplir regulaciones, como fue el caso del *alcalde de campo*. Esta función también siguió el cumplimiento de reglas colectivamente concertadas en torno al acceso y uso del territorio comunal. Los *alcaldes de campo* debían además verificar la ubicación de mojones y linderos de la comunidad, movilizar, organizar y supervisar el aporte de mano de obra a través de la *faena* y de otros recursos para la construcción y mantenimiento de infraestructura productiva (cercos de piedra y andenes). Asimismo, observaban el cumplimiento de las fechas de veda de pastoreo de las áreas con cultivo en la comunidad, evaluaban el daño ocasionado por el ganado de un comunario que incumpliera estas disposiciones dándole una equivalencia financiera o en producto para que el dueño del animal compense al productor dañado. El *alcalde de campo* resolvía conflictos internos en torno a estos temas además de otros emergentes en torno a linderos entre miembros de la comunidad. Asimismo, la figura del *alcalde de agua* propuesta para el mantenimiento de sistemas de agua potable en las sedes de sección municipal se incorporó en las pocas comunidades de la región que cuentan con riego, como por ejemplo Kawana. Su atribución era la de supervisar el acceso y uso de agua y de organizar *faenas* para la construcción y mantenimiento de canales de riego.

Tampoco la aceptación de los habitantes del Perisalar es sinónimo de ausencia de capacidad de actuar contra el Estado y de sumarse a movilizaciones por una mayor autonomía como lo hicieran durante la Colonia. De hecho, a pesar de la inexistencia de haciendas, los habitantes del Perisalar y de regiones circundantes participaron en las revueltas indígenas pan-andinas de 1780-1782 por el cese de todo tributo, la restitución de tierras comunales y sobre todo por el retorno a formas de vida, de autoridad y de organización político-territorial indígenas. No obstante, su participación tuvo una adhesión menor y además fue desigual, en comparación con la movilización de las comunidades andinas situadas más al Norte del Perisalar. En efecto, los levantamientos indígenas liderados por Tomás Katari, Tupac Amaru y Tupac Katari generaron una gran movilización para tratar de tomar ciudades como Cuzco (O'phelan, 1997; Thomson, 2003), La Paz en el Altiplano Norte (Thomson, 2003), Oruro en el Altiplano Central (Robins, 2002; Thomson, 2003), Sucre y poblaciones del Norte de Potosí (Serulnikov, 2003).

En este levantamiento la movilización fue más fuerte en los ayllus de la antigua federación Killaqa, quienes estaban sujetos a la prestación de la mita recuperando plata en los desmontes de Potosí y a un mayor tributo por la tierra, pues la mayoría de la población fue declarada *originaria*. Esta participación fue mucho menor en los ayllus de Lípez, exentos de la mita en Potosí y de pagar tributo por la tierra al ser declarados *agregados*. Así, comunarios de los señoríos Killaqa y Aullaga, de los cuales los ayllus de Salinas eran parte, se sumaron al cerco de Oruro en marzo de 1781. Después de dos intentos fallidos de tomar la ciudad, los Killaqa y Aullaga propusieron celebrar un acuerdo de paz con los españoles, criollos y mestizos que defendían la ciudad, mientras que los indígenas de las demás comunidades pertenecientes al actual departamento de Oruro mantuvieron su decisión de continuar con el cerco (Robins, 2002)[238]. Ese mismo mes, los comunarios de los ayllus de Coroma, que no habían marchado sobre Oruro a pesar de pertenecer a la federación Killaqa, y los de Tomave, población ubicada en la vertiente este de la Cordillera de Frailes, se levantaron y asesinaron al recaudador tributario de Coroma y a los kurakas indígenas que cooperaban con el orden colonial (Robins, 2002).

No encontramos testimonios que den cuenta de la intención de comunarios de los ayllus de Llica, Tahua y Nor Lípez de formar parte de las tomas de ciudades coloniales. Sin embargo, sabemos que existieron levantamientos localizados contra autoridades e instituciones político-administrativas y religiosas coloniales en varios centros mineros que bordean el Perisalar ubicados en las cordilleras de Chichas y de Lípez. En estas regiones exentas de pagar tributo, la movilización de los indígenas se orientaba al el rechazo de la dominación política y religiosa

[238] Una hipótesis que explique esta actitud podría ser la ausencia de trabajo obligatorio en el socavón y el importante margen de maniobra que tuvieron que permitió a la gran mayoría de ellos no cancelar el tributo requerido en dinero (ver capítulo 2).

colonial y sobre todo al el rechazo del abuso y extorsión, a la cual estaban sometidos de parte del corregidor colonial. En febrero de 1781, los indígenas de San Antonio de Lípez, centro minero ubicado en el ayllu mayor San Pablo, en las faldas de la Cordillera de Lípez, se rebelaron degollando al corregidor y a su hijo (Robins, 2002).

Este hecho probablemente sea la respuesta a una larga secuencia de abusos cometidos por los corregidores de la región. De hecho, a lo largo del siglo XVIII los habitantes indígenas de los ayllus de San Pablo elevaron a la Corona una secuencia de quejas referentes a varios excesos de parte del corregidor descritas en el trabajo de Bolton (2000). Éstas conciernen a la imposición de impuestos arbitrarios no contemplados por la Corona en la molienda de mineral, la usurpación de tierras, el monopolio de la venta de productos y bienes a precios prohibitivos y la designación por imposición del *cacique*. Un mes después de este hecho, los levantamientos seguían en la Cordillera de Chichas. Los españoles de la mina de Ubina fueron aprisionados, un abogado criollo fue asesinado en una sublevación indígena en la mina de Chocaya, y el cura de la mina de Tatasi fue obligado a dejar su parroquia bajo amenaza de muerte (Robins, 2002). No obstante, una parte de los *caciques* y comunarios de la región apoyaron la restitución del orden colonial. En Tomave y en Cotagaita, valles de Chichas, varios kurakas se sumaron a los militares coloniales para capturar a líderes indígenas que instigaban la revuelta en Ubina (Robins, 2002). Aunque por ahora no dispongamos de mayores testimonios orales y escritos sobre la presencia de revueltas y contra-movilizaciones contra el poder colonial en el Perisalar, la existencia de ambos procesos en regiones circundantes no nos impide excluir su eventual ocurrencia, en particular en torno a la mina de San Cristóbal.

Más bien, frente a un Estado Republicano con débil presencia en el Perisalar y que había eliminado la obligación colonial de trabajar gratuitamente en minas y mantenía un nivel bajo de impuesto a la tierra, los habitantes de esta región cumplían con sus exigencias al observar más ventajas que inconvenientes. Cuatro razones los llevarían a tomar esta decisión. En primer lugar, el tributo cancelado al Estado no esquilmaba los recursos alimenticios y monetarios de los comunarios[239]. En segundo lugar, la semi-autonomía les brindaba la posibilidad de responder a sus visiones de modernidad al contar con mayor acceso a la educación escolar pública, a infraestructura y a fuentes de empleo en la administración pública.

[239] Citando a funcionarios estatales, Platt (1987) da cuenta de que este tributo de 7 pesos al que estaba sometido cada contribuyente lipeño representaba para cada habitante de Tahua 2 cargas de papa o quinua cuando la mayoría de ellos producía en promedio 600 cargas de papa y 100 a 200 cargas de quinua, en un año sin accidentes climáticos. Asimismo, revela que el tributo pagado por el conjunto de los llameros de Nor Lípez era menor al monto que facturaban a los ingenios mineros para venderles sal. Finalmente, como dice este autor, no debemos olvidar que los habitantes de ambos márgenes sur y norte del salar de Uyuni realizaban actividades comerciales vendiendo servicios de flete en animales o transportando alimentos y artículos domésticos de expendio que les permitían obtener mayores ingresos monetarios.

En tercer lugar, el Estado no tenía interés en favorecer la expoliación de los recursos de los comunarios, ni buscaba transformar o desintegrar los ayllus del Perisalar y las formas de acceso territorial. No se registraron en la región los procesos e intentos de privatización y expoliación de tierras ocurridos en el Altiplano Norte, producto de las políticas estatales acaecidas con las leyes de *Ex-vinculación* descritos por Demélas (1985 y 1992) y Larson (2004). Más aún, dada su debilidad institucional y su reducido poder de coacción, el Estado no tenía la capacidad de modificar las categorías tributarias preexistentes, permitiendo la permanencia de *originarios*, *agregados* y *forasteros* con contribuciones monetarias diferenciadas.

Tras la promulgación de las leyes de *Ex-Vinculación*, el Estado no fue capaz de empadronar a todos los comunarios de sexo masculino en edad tributaria, situación que se tradujo en la disminución de la carga fiscal para las familias de la región. Los testimonios recogidos y las reconstituciones genealógicas de contribuyentes realizadas en algunas comunidades de la región revelan que la cancelación de esta contribución fue sólo asumida por uno o dos de los descendientes de un contribuyente empadronado, actualmente denominado *cabeza*[240]. En ciertos casos, el conjunto de los descendientes no fue empadronado, pues faltaron a las visitas de los funcionarios públicos empadronadores. Incluso descendientes de comunarios no empadronados estuvieron exentos de este pago.

Además, el Estado no tuvo la posibilidad de llevar a cabo un catastro fidedigno de la tenencia real de tierra de los comunarios empadronados, a la par de lo observado por Rivière (1982) en Sabaya. Los funcionarios estatales a cargo de los empadronamientos encontraron serias limitaciones en ubicar el conjunto de parcelas utilizadas individualmente por cada comunario. De manera ficticia para satisfacer a los funcionarios públicos, estos últimos indicaban poseer parcelas en lugares del territorio en los cuales no tendrían forzosamente derecho de acceso individual exclusivo, ocultando a la vez otros sectores del espacio comunal en los que tenían parcelas. Sobre todo, los empadronamientos no reflejaban ni daban lugar a dinámicas individuales de apropiación de la tierra. Los comunarios mantuvieron las modalidades de acceso a la tierra preexistentes a la promulgación de las leyes de *Ex-Vinculación*, que se caracterizaban por el usufructo de cada familia nuclear de parcelas localizadas en múltiples microclimas comunales de acceso compartido.

El Estado no impidió a los lipeños asegurarse la propiedad de su territorio obtenido durante la Colonia al haberlo comprado a la Corona Española. Las comunidades indígenas del Altiplano Norte venían resistiendo a la expoliación de tierras amparada por el Estado con sublevaciones y sobre todo a través de procesos legales que ampararan la propiedad de su territorio a través de sus *caciques apoderados (caciques designados para este efecto)*, aunque lograron este

[240] Véase por ejemplo la reconstitución genealógica de los contribuyentes de las comunidades de Lak'asa (AVSF, 2006a) y Rodeo (AVSF, 2006b) y Capura (AVSF, 2006c).

cometido en raras ocasiones. Así, atemorizados por los despojos visibles más al norte del Altiplano, los comunarios de Nor Lípez designaron a Santos Vaca Ticona como su apoderado para obtener de parte del Estado la ratificación de los títulos de propiedad que cediera la Corona Española a los ayllus de Lípez. En 1932, la mediación de Santos Vaca les permitió alcanzar el reconocimiento estatal de su propiedad sobre el territorio abarcado por esta provincia. En 1950, la Prefectura de Potosí protocolizaría este título de posesión, que sería legalmente registrado en Derechos Reales (Quisbert y Huanca, 2001). No obstante, este proceso no llevó al reconocimiento por el Estado de la propiedad de los habitantes de Sud Lípez del territorio que ocupaban[241]. Al cabo de este proceso y con la promulgación de la Reforma Agraria surgida en el marco de la Revolución de 1952 desaparecerían en la región los temores a eventuales intentos de incursiones latifundistas.

En cuarto lugar, los comunarios de la ribera del salar de Uyuni tampoco consideraban que el Estado acrecentaría su capacidad de dominación sobre ellos. En efecto, los comunarios que asumían los cargos político–administrativos tenían un margen de acción limitado, siendo socialmente sometidos a presión por parte de los demás comunarios, con muchos de los cuales tenían relaciones de parentesco, vecindad, amistad, solidaridad y de intercambio de fuerza de trabajo y recursos productivos. Además, la aceptación de los cargos político-administrativos de origen estatal no significaba que desplazaran automáticamente las formas de valoración preexistentes, las cuales otorgaban mayor importancia y legitimidad a los cargos político-rituales heredados del régimen colonial. Por el contrario, en comparación con estos últimos, los cargos estatales político-administrativos eran secundarios y no eran realmente valorados por los habitantes de la región. El estatus adquirido por los cargos político-rituales de filiación tradicional perduraría hasta antes de la Revolución Nacional de 1952, como ponen de manifiesto las palabras de Marco Condori hablando de las autoridades político-rituales de San Agustín:

> "*hasta aquellos tiempos hasta antes de la revolución del cincuenta, la autoridad que más peso tenía en la comunidad era el cacique principal y los kurakas, ellos tenían más autoridad. En segundo lugar estaba el corregidor y el agente*".

De esta manera, en la práctica los habitantes del Perisalar lograron preservar las relaciones preexistentes entre los ayllus y el Estado Colonial, denominadas por Platt (1982: 100) "Pacto Colonial" o "Pacto de Reciprocidad". A través de este pacto, las comunidades y ayllus pagaban el tributo en dinero y en fuerza de trabajo a cambio del acceso a su territorio y del respeto a de sus autoridades originarias.

---

[241] Títulos de los comunarios de la provincia de Nor Lípez, protocolizados por René Mendivel, Notario de Hacienda bajo el N° 7673 del Departamento de Potosí del 26 de enero de1950. Inscrito a fojas 1 bajo el N° 1 del libro N°25 del Registro de Propiedades de la Provincia Nor Lípez del Departamento de Potosí el 3 de febrero de 1950 por Felipe Dalence, Registrador de Derechos Reales de este departamento.

No obstante, la aceptación de la intervención institucional estatal influyó en las instituciones comunales vigentes de principios del siglo XX hasta inicios de los años 1940 en la ribera del Salar de Uyuni e implicó numerosos aportes por parte de los comunarios, además de los preexistentes en el ámbito de las comunidades. Sólo las familias nucleares empadronadas estaban sujetas a la cancelación anual en dinero de la *contribución territorial*, pudiendo a veces movilizar la participación de parientes no empadronados. Sin embargo, el conjunto de las familias nucleares de cada comunidad estaba sujeto a otras obligaciones. Debían participar en las diferentes asambleas comunales organizadas una, a tres veces por año, a veces en vísperas de una celebración comunal. Estos encuentros, en los que participan *estantes*, *residentes* o *migrantes con doble residencia*, constituyen espacios de toma de decisiones centrales que afectan a la vida de la comunidad (designar comunarios que pasarán cargos en los años siguientes, definir cuotas y multas por sanciones, elegir proyectos de infraestructura importante, etc.).

Asimismo, todas las familias estaban sujetas al cumplimiento de cuatro regulaciones institucionales comunales de origen interno y externo. Por un lado, éstas consisten en dos modalidades de aporte de trabajo realizadas varias veces al año, una de origen tradicional —la *faena*, y otra, de origen estatal, la *prestación vial*— también pagadero en dinero. Por su universo nacional, criollo, mestizo e indígena, y urbano y rural, este último aporte conocerá cambios en sus modalidades de realización. Inicialmente pagadero en trabajo a fines del siglo XIX, será solamente exigible en dinero desde 1905, otorgándose en 1913 la posibilidad a indígenas de cumplirlo en trabajo[242]. De esta manera, cada varón jefe de familia estaba sujeto a la *prestación vial* varias veces al año hasta 1937, en particular en el momento de construcción de las primeras carreteras de la región entre 1932 y 1935 (ver capítulo 2). Luego este tributo fue regulado y reducido durante los gobiernos nacionalistas reformistas[243]. No obstante, dada su elevada movilidad espacial (ver capítulo 2), muchos habitantes del Perisalar optarán por cumplir esta obligación pagando en efectivo en vez de hacerlo con su esfuerzo físico. Por otro lado, las familias comunarias deben corresponder con el resto de su comunidad en dos sistemas de cargos, uno de filiación "tradicional" y otro de orden político-administrativo. Ambos implican para los comunarios aportes importantes de servicio y constituyen un factor de socialización y aprendizaje, cuyas características corresponde presentar.

[242] El Decreto del 23 de marzo de 1888 instituye el deber de los bolivianos varones de 18 a 40 años de trabajar 2 días al año como aporte a la *prestación vial*. La ley del 20 de febrero de 1905 establece la obligación de varones con edad entre 18 y 60 años de cumplir con la contribución territorial pagando 1,00 B$ por año. La ley del 29 de noviembre de 1913 elimina la obligatoriedad de la población indígena de tributar en dinero y autoriza la posibilidad de tributar en trabajo.

[243] El Decreto Supremo sobre prestación vial del 27 de abril de 1937 establece cancelar la contribución territorial con tres jornales anuales obligatorios o su equivalente en efectivo a razón de cuatro pesos bolivianos por día.

Dos sistemas de cargos, dos caminos de desigual valoración

Los sistemas de cargos implicaban para el comunario contribuir a la continuidad y prosperidad total de la totalidad del grupo, no solamente en el orden simbólico-ritual, sino también, de manera más pragmática, en las múltiples facetas de la vida cotidiana, incluida la social y material[244]. Las funciones inicialmente asociadas a los cargos se referían a múltiples temas de la vida comunal, rituales y culto a las deidades, fiestas, relación con el Estado, relaciones sociales, preservación de valores de comportamiento social y justicia interna, acceso a recursos naturales y a servicios básicos, etc. La comunidad y el ayllu tenían autonomía de gestión de este sistema. En efecto, las ternas designadas y elevadas por las comunidades al Estado tenían orden de preferencia de candidatos. En general, este último se limitaba a ratificarlas.

Estos sistemas estaban compuestos por una secuencia de cargos que los jefes de hogar debían obligatoriamente asumir a lo largo de su vida, de preferencia por voluntad propia, desde que fundaban su primer hogar. A partir de este momento eran considerados adultos, es decir responsables de sus actos, por la comunidad. Según la memoria de los comunarios, en raras oportunidades se designó de manera forzada a una persona para ocupar un cargo, bajo la amenaza de quitarle sus derechos en la comunidad. Cada cargo de la secuencia se debía asumir una sola vez, de manera rotativa, discontinua en el tiempo y de preferencia por voluntad propia.

Estas funciones se asumían por el lapso de un año. Por esta razón, la persona que asumía el cargo era llamada *marani* o *carguiri*[245]. Ciertas tareas se ejercían sólo puntualmente durante un corto período y otras de manera continua a lo largo del año. Estos últimos puestos exigían un tiempo de servicio importante, que interfería en el tiempo necesario para asumir las actividades necesarias para el sustento de los hogares. La discontinuidad temporal en el ejercicio de estas funciones permitía entonces al jefe de hogar contar con la libertad de preparar su participación en esta institución según su situación doméstica al contar con un lapso de tiempo para acumular los recursos y crear las condiciones domésticas necesarias para asegurar la subsistencia de su familia mientras asumía esta obligación. Generalmente los cargos eran asumidos por el varón quien a normalmente heredaba la tierra por vía patrilineal. No obstante, podía ser sustituido por su esposa en caso de impedimento. Las madres solteras o las viudas que heredaban tierra de sus progenitores debían también asumir los cargos.

[244] Voy a adoptar una perspectiva diferente a la seguida por Rivière (1982 y 2007), quien estudia el sistema de cargos desde su valor estrictamente simbólico para asegurar la prosperidad del grupo humano.

[245] *Marani* significa literalmente el dueño del año. Aplicado al ejercicio de cargos significa el que ejerce un cargo durante el año.

Los cargos de los dos sistemas, el de filiación "tradicional" y el político-administrativo, estaban clasificados siguiendo niveles de jerarquía, aunque tenían lógicas y características diferentes. Los cargos del primer sistema trascendían la comunidad alcanzando el ámbito del ayllu y del ayllu mayor, siendo asumidos puntualmente o a lo largo de todo el año. Por su parte, los cargos político-administrativos eran ejercidos a lo largo del año en el nivel comunal o en la comunidad capital de cantón, del ayllu, de la sección municipal y de la provincia (figura 4)[246]. No formaban parte del sistema de cargos las funciones político-administrativas de mayor importancia ejercidas durante varios años en el ámbito de la sección provincial (*corregidor*, *notario*, *agente fiscal*, *concejal* y *alcalde municipal*, etc.) o los cargos de *juez de mínima cuantía* y *corregidor territorial*. Los cargos político-administrativos eran asumidos a cualquier edad, independientemente del nivel de experiencia del individuo, sin adscribirse a una secuencia particular. Sólo la clasificación y el ejercicio de los puestos del sistema de filiación "tradicional" seguía una lógica ascendente en jerarquía de cargos según una relevancia creciente de responsabilidad, experiencia y prestigio. Esta práctica era llamada *thakhi*, "camino" en aymara, término que simboliza el aprendizaje "performativo", experiencial, que conlleva su ejercicio. Los cargos de dominio comunal de menor jerarquía se ejercían en momentos puntuales del año antes que los del nivel del ayllu y del ayllu mayor, considerados más exigentes y prestigiosos y ejercidos durante todo el año. Si bien los cargos político-administrativos eran menos valorados, no era necesario asumirlos en su totalidad antes de empezar a ejercer función de filiación "tradicional". Un comunario podía intercalar la asunción de estas obligaciones, como recordaba Antonio Mamani:

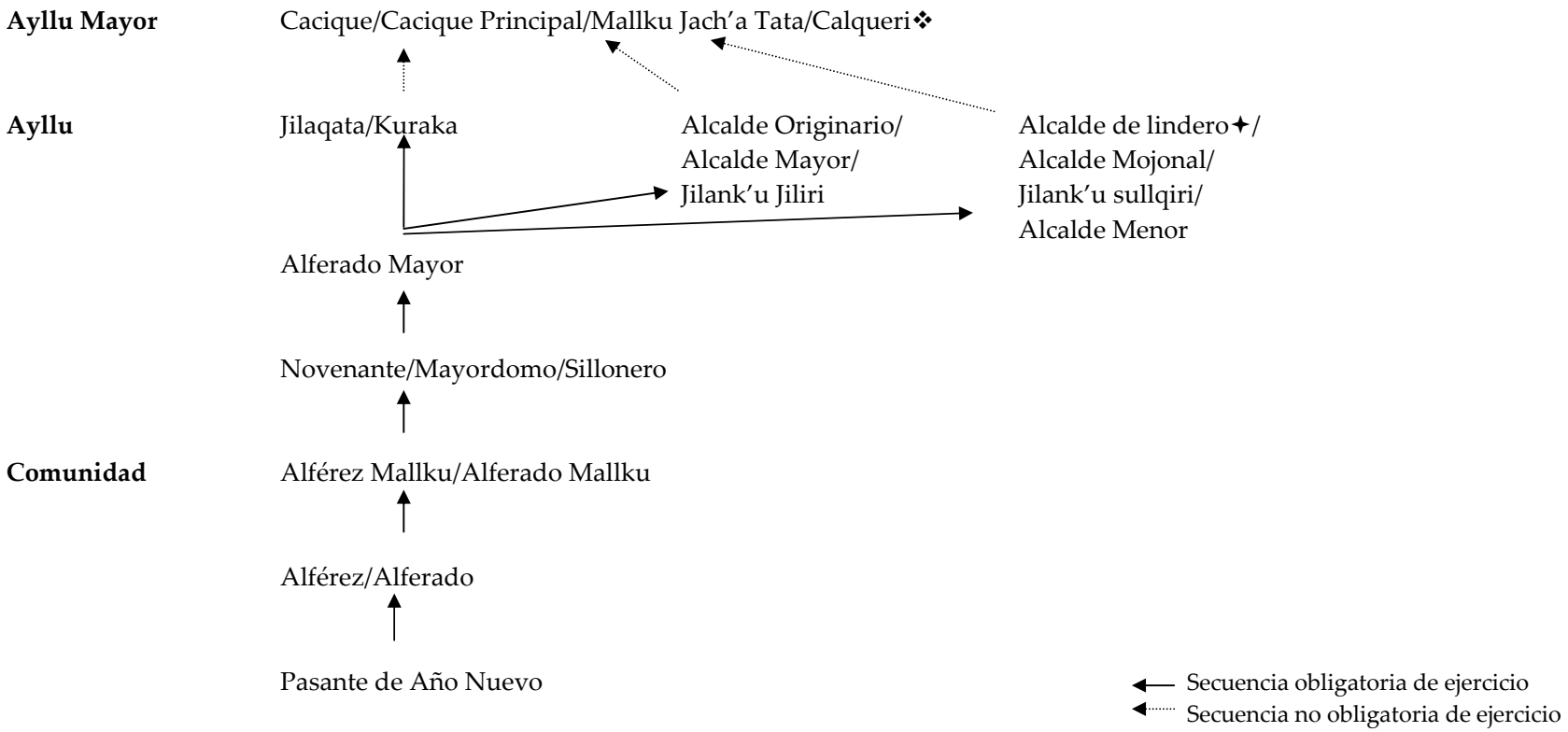
> "*no era necesario que uno sea alferado o cabecilla* [cargos "*tradicionales*"] *para ser corregidor cantonal o alcalde de campo*".

Presentemos a continuación el sistema de cargos de filiación "tradicional" vigente a principios de los años 1940 (figura 5). Éste tenía similitudes en sus principios y lógicas de un margen a otro del salar de Uyuni, como también con otras regiones cercanas, como por ejemplo los ayllus de Sabaya estudiados por Rivière (1982)[247]. Este sistema guardaba su autonomía, siendo los puestos asumidos sin necesidad de un aval estatal, y se caracterizaba por asociar funciones a la vez rituales, políticas y morales. Esta asociación de diversas funciones era patente no solamente en la secuencia de puestos, sino también en un mismo cargo.

[246] Las comunidades de cada ayllu designaban a varios *postillones* al año, a razón de un *postillón* por comunidad. Cada uno de éstos tenía asignado un trayecto para llevar la correspondencia administrativa y un punto de residencia denominado *tambo*, donde debía trasladarse con todos sus animales. El postillón llevaba la correspondencia hasta el siguiente *tambo* y la entregaba a otro postillón, y así sucesivamente. Así la correspondencia era trasladada en relevo hacia o desde la subprefectura y la prefectura.

[247] Rivière (1982) observa también la existencia de cargos político-administrativos en Sabaya, los cuales, al orientar su análisis al valor simbólico-ritual del sistema de cargos "tradicional", no deja de lado

Figura 5. Cargos de filiación tradicional en el Perisalar a inicios del siglo XX



❖Dos caciques para los ayllus de Salinas, Llica y Tahua. Un cacique por cada ayllu de Nor Lípez.
✦El cargo de alcalde de lindero/alcalde mojonal/*jilanq'u sullkiri*/alcalde menor no existía en Nor Lípez.

En la escala comunal se asumían por lo general tres cargos con ejercicio puntual a lo largo del año. El primero en ejercerse, el más bajo en la jerarquía, tenía carácter festivo-político denominado *pasante de año nuevo*, cuya tarea era la de organizar la fiesta para el cambio de autoridades comunales, político-administrativas y de filiación tradicional, realizado a principios de enero. Debía para esto proveer alimentación, bebida y contratar un conjunto de comunarios para que tocaran *tarka*[248].

Luego el comunario ocuparía una tarea festivo-religiosa, denominada *alférez* o *alferado*. Ésta consiste en organizar y financiar fiestas religiosas a los santos católicos, patrón o patrona de la comunidad. Su papel no sólo era importante en el culto a las deidades católicas sino también en la socialidad interna de la comunidad y de ésta con otras vecinas, en la medida en que se invitaban habitantes de éstas. Este cargo no requería de una presencia en la comunidad durante todo el año. Implicaba períodos de ahorro para financiar los gastos importantes, como la alimentación, la coca, el alcohol y, eventualmente, remunerar a los músicos de la fiesta, teniendo en cuenta que todos los comunarios eran invitados a este evento. Su prestigio no sólo venía por el gasto, sino también por la dimensión ritual de las prácticas que asumía en agradecimiento a las deidades católicas.

Finalmente, el cargo de mayor prestigio en la comunidad era el de *alférez mallku* o *alferado mallku*. En una sociedad en la que la agricultura y la ganadería tenían un peso importante en la alimentación y la economía de los comunarios y un fuerte significado para su reproducción doméstica, sus tareas consistían en realizar rituales agropecuarios que permitieran mediar con deidades tutelares de la comunidad a quienes se les pedía la defensa de los cultivos y animales frente a los accidentes climáticos (helada, granizada, rayos), plagas y depredadores para lograr una buena producción agropecuaria.

Cada año, dos o más personas asumían simultáneamente este puesto, teniendo a cargo organizar los rituales y proveer una o varias llamas o varias ovejas, que eran sacrificadas en esta ceremonia. Por esto, en las comunidades aymara hablantes de Salinas, los que pasaban este puesto eran también llamados *wila samiri*[249]. Estos rituales denominados *tiempo marani* o *kunturmarani* se realizaban en períodos importantes del ciclo agrícola, con la presencia del conjunto de la comunidad bajo la conducción de un chamán, denominado *auki* en Salinas y *umachi* en los ayllus de Nor Lípez, reconocido como el detentor del conocimiento sobre rituales. Existían tres rituales ligados al ciclo de los cultivos más importantes: vísperas de siembra (agosto), vísperas de inicio del desarrollo vegetativo/inicio del ciclo de lluvias (noviembre), vísperas de inicio del llenado de

[248] Tipo de flauta andina tocada durante la época de lluvias, que coincide con el período de desarrollo vegetativo de los cultivos.

[249] Literalmente en aymara: "el que colorea (*samiri*) de rojo (*wila*)", en alusión a la persona que realiza el sacrificio del animal.

grano (quinua, cebada, haba), tuberización de la papa (Carnavales)[250]. Los dos últimos rituales eran los de mayor importancia. Además, se organizaban rituales específicos para la reproducción del ganado dirigidos a sus santos protectores. San Juan es el protector de carneros y ovejas, y el señor de Quillacas el de llamas, asnos y mulas[251].



Foto 38. El *auki* de Salinas y sus descendientes
(fuente: el autor)

El ritual de Todos Santos se realizaba en la comunidad durante varios días justo después de la siembra y antes del inicio de la época de lluvias, con la finalidad de pronosticar el clima y pedir buenas condiciones climáticas, entre ellas lluvia suficiente, ausencia de heladas y de granizo, y una buena cosecha. También se agradecía y pedía la protección de las diferentes deidades que controlan el clima y los recursos naturales vitales, como por ejemplo las fuentes de agua[252]. Se

[250] En el contexto de los rituales del sistema de cargos, *tiempo marani* simbólicamente significa el ritual a las divinidades que están a cargo del clima (tiempo) y de la producción durante el año (ciclo) agrícola.
El *auki* o *umachi* ejerce sus funciones por muchos años sin plazo determinado. Sus tareas no forman parte de un sistema de cargos. Más bien, son una ocupación cuyo conocimiento se aprende y transmite progresivamente entre la persona que ejerce esta función y la que la reemplaza, con el aval de la comunidad.
[251] San Juan es celebrado el 23 de junio, mientras que el señor de Quillacas lo es el 14 de septiembre.
[252] Existe una deidad para cada accidente climático. Por ejemplo, en Salinas la que es responsable de la helada es llamada "Sotomayor".

hacía lo propio con los *uywiris*, entendidos como las deidades tutelares y creadoras de los cultivos y del ganado. Todas estas deidades constituyen una representación particular de un recurso de la Pachamama, entendida como la deidad mayor, propietaria y proveedora de todos estos recursos. En ese mismo momento, en muchas comunidades se realizaba el ritual del *kapac* destinado a evocar la memoria y a pedir la protección de los ancestros denominados *chullpas, incas* o *abuelos*, materializada en ofrendas a las tumbas presentes en su territorio.



Foto 39. *Alferado mallku* en carnaval, Puki, ayllu Yaretani
(fuente: el autor)

El Carnaval, al final de la época de lluvias (febrero-marzo), constituía otro ritual importante a cargo de uno o más de estos alferados. Estaba destinado al agradecimiento de los *uywiris* por los productos recibidos. Además, se les pedía favorecer una buena maduración de los cultivos, el cese de lluvias para asegurar una buena cosecha y un buen desarrollo de las llamas nacidas a principios de año. Cuando visitaba Puki el año 2000, pude medir la valoración positiva y la importancia que atribuían muchos comunarios al ritual realizado por el *alferado mallku*. Durante esa visita, la siguiente narración de Rubén Chiwaru me resultó especialmente relevante:

> *"los alferado mallku hacían sus costumbres, todos se reunían y, como le decía, esos días generalmente llovía, no sé si era coincidente, pero llovía, ¿no? (…) decían que va ha hacer buen año, inclusive ellos pronosticaban el año, ya*

> *sabían cuándo va a haber buena producción y cuándo no va a haber buena producción".*

El *alferado mallku* que asumía el cargo en Carnaval debía visitar a cada familia comunaria para ofrendar los mejores ejemplares de sus cultivos y así pedir a la Pachamama y a los *uywiris* protección para garantizar una buena cosecha para cada familia. Además, durante esta celebración el *alferado mallku* tenía que celebrar una fiesta a la que invitaba a los comunarios. Para organizar este evento y visitar a las familias para ofrendar su producción agrícola, el *alferado* nombraba como ayudantes a dos comunarios, quienes aún son denominados *cabecillas*. Cada uno de ellos debía ayudar a reclutar danzantes, a organizar y a financiar los ensayos preliminares de la fiesta (Venis, 1988) y encabezar la comparsa de bailarines y músicos que tocan *tarka* durante la celebración de carnaval, al tiempo que les ofrecen alcohol y coca.

A nivel del ayllu y del ayllu mayor existían cargos, muchos de los cuales tenían funciones homólogas a las previamente ejercidas en el ámbito comunal. Una vez que había concluido con los cargos comunales, el comunario inicialmente asumía el cargo de *novenante o mayordomo*. Este cargo era también conocido como *sillonero* en el caso de las comunidades de los ayllus de Nor Lípez[253]. Esta obligación era similar a la que asumía el capillero en el cantón y se ejercía parte del año en la iglesia de la *marka* en el caso de Tahua, Salinas y Llica y en cada capital de los ayllus de Nor Lípez. Debían también preparar la liturgia para la fiesta del santo patrón de la *marka*, o de la capital en el caso de los ayllus de Nor Lípez. Estas fiestas se realizaban entre Pascua y Corpus Christi, asistiendo el párroco asentado en San Cristóbal. Cada uno de los cuatro ayllus designaba cada año un *mayordomo*. Así, los cuatro *mayordomos* asumían esta responsabilidad de manera alternada por un lapso de tres meses cada uno. En los seis ayllus de Nor Lípez, cada *sillonero* ejercía este cargo durante todo el año en la comunidad capital de su respectivo ayllu. Las personas que asumían esta función eran iniciadas y asesoradas por el *ecónomo*, comunario a quien la jerarquía eclesial le asignaba durante varios años la responsabilidad de cuidar la iglesia de la *marka* y las existentes en cada capital de cada ayllu de Nor Lípez.

Luego, el comunario asumía uno de los cargos denominados *alferado mayor*. Anualmente y de modo simultáneo, cada ayllu encargaba de manera rotativa a una de sus comunidades designar a uno de sus miembros para asumir un *turno*, tarea entendida como la organización y la cobertura de los gastos de celebración en la *marka* de la fiesta destinada al santo del ayllu mayor. En Nor Lípez, esta celebración denominada *fiesta del muyu* era organizada en cada capital de ayllu durante el mes de mayo sin coincidencia con el día del santo patrón del ayllu y el cambio de autoridades de filiación tradicional. Si un comunario no se hacía cargo

[253] El término *sillonero* viene de una función pasada, vigente hasta principios de siglo, por la que la persona que asumía este cargo debía proveer mulas que permitan el traslado del párroco, asentado en la *marka*, hacia las comunidades para la celebración del santo de esta.

la organización de las fiestas principales de su ayllu o del ayllu mayor, podía también asumir como *alferado* encargado de fiestas menores celebradas a lo largo del año[254]. Cada comunidad proveía un *alferado mayor* o un *alferado*, según la celebración, quienes debían financiar la fiesta para todos los miembros del ayllu.



Foto 40. *Alferado mayor* (der.) y *cabecilla* (izq.) del ayllu Watari, fiesta del santo patrón de Salinas, 2007
(fuente: el autor)

Asumir estos cargos suponía gastos importantes destinados en gran parte a la alimentación, bebida y coca para los invitados, la vestimenta de la comparsa que bailaba y el grupo de músicos. A la vez, significaba jugar un papel importante en la continuación de procesos de socialidad dentro de los ayllus y del ayllu mayor que reforzaban la identificación con éstos. En efecto, la fiesta del patrón era un espacio de socialidad ampliamente concurrido por la mayoría de los habitantes de los ayllus, quienes no solamente asistían a las respectivas fiestas y a los bailes de las diferentes comparsas de los ayllus en esta urbe, sino también participaban en

[254] Además, en el caso de la fiesta patronal de los ayllus de Salinas y de la de Llica existen cargos de alferados voluntarios que no hacen parte del *thakhi* y que son los más prestigiosos por el importante gasto que implican en la medida que deben financiar fiestas de las cuales participan los habitantes de todos los ayllu menores. En la fiesta de San Pedro - San Pablo de Salinas de Garci Mendoza realizada cada 28-29 de junio habían tres alferados: Jach'a San Pedro, San Pedro y San Pablo. En Llica la fiesta se realizaba para la Virgen de Asunción, el 15 de agosto, era organizada por dos alferados. En San Cristóbal la fiesta se realizaba en Corpus Christi siendo organizada por dos alferados.

las fiestas de los demás ayllus y entablaban múltiples formas de contacto: vecindad, amistad, negocios, intercambio de información, relación de pareja, etc. Otras fiestas católicas más pequeñas se llevaban a cabo en las *markas* y capitales de ayllu de Nor Lípez, cada una de ellas organizada por un *alferado* designado para tal efecto. En Llica, fiesta esta tenía lugar en Corpus Christi, y en Salinas para la Virgen de Candelaria.

Luego, el comunario asumía uno de los tres cargos de raíz andina a los que se atribuía mayor prestigio por su importancia política, ritual y moral, y a la experiencia que requerían. Estos cargos eran denominados *kamaches* o también *awatiris* en el caso de Salinas[255]. En comparación con los demás cargos, éstos exigían mayor disponibilidad de tiempo y mayor influencia sobre las actividades domésticas y productivas de las personas que los ejercían simultáneamente en cada ayllu. El primero de estos cargos y el de mayor jerarquía era el *jilaqata*, denominado *kuraka* en los ayllus de Nor Lípez. El segundo era el de *alcalde originario*, también llamado en los ayllus de la ribera norte del salar de Uyuni *alcalde mayor* o *jilank'u jiliri*. Un tercer puesto con menor jerarquía, que sólo existía en Salinas y Llica, era el de *alcalde mojonal*, también llamado *alcalde de lindero*, *alcalde de deslinde, alcalde menor* o *jilank'u sullqiri*. Las tareas de los *kamaches*, asumidas en las comunidades como también en la *marka* o la capital del ayllu, en el caso de la ribera sur del salar de Uyuni incluían múltiples aspectos de la vida de los habitantes del ayllu. Interactuaban con el *corregidor territorial* con relación a temas político-administrativos y realizaban rituales para el conjunto de la población de los ayllus en la *marka* o en la capital de ayllu, dependiendo de la ribera del salar de Uyuni considerada. Combinaban estas actividades con dos a tres recorridos a pie por todas las comunidades de su respectivo ayllu, hogar por hogar. Estos recorridos, llamados *residencia* o *muyt'a* en el norte del Salar de Uyuni o *muyu* en las comunidades quechuas de la margen sur, podían durar hasta más de un mes en ciertos ayllus del sur y oeste del salar de Uyuni.

Los comunarios valoraban a la autoridad de los *awatiris* por considerarlos garantes de valores de comportamiento colectivos, en particular el esfuerzo y el trabajo, la verdad, la obediencia y el respeto a los valores de los mayores. Por consiguiente, los *awatiris* eran los garantes y veedores del respeto de un orden moral y social establecido dentro del ayllu mayor, tarea que asumían en particular durante la *residencia* o *muyu*. El *jilaqata* cumplía esta tarea en múltiples ámbitos, mientras que los dos *alcaldes* lo secundaban cada uno en temas específicos, debiendo además sancionar a los infractores bajo la presencia del *jilaqata*[256].

[255] *Kamachi* significa en quechua "los que hacen su periodo de servicio".
Awatiri significa "pastor" en aymara. Esta metáfora se emplea en alusión a las tareas de los *kamaches*, orientadas a velar por la prosperidad de los miembros de su ayllu.

[256] Por ejemplo, el *alcalde mojonal* o *alcalde de lindero* verificaba la utilización efectiva por las familias nucleares de las parcelas y de las áreas de pastoreo, evaluando su producción agrícola y ganadera, resolvía junto con el *jilaqata* los problemas de linderos dentro de las comunidades, entre comunidades y entre ayllus.

Describiendo una escena de llegada de los *kamaches* a las comunidades del ayllu San Agustín, el testimonio de Marco Condori evoca muy bien el respeto que tenían los comunarios a su autoridad moral:

> "*el kuraka y el alcalde* e*staban muy bien aceptados (…) entonces eran muy bien recibidos y muy respetados también hasta entonces, y una cosa un poco que debo remarcar y que ahora* [2001] *no se practica es que cuando llegaba el señor kuraka con su alcalde originario, llegaban con su bastón de mando, con su poncho, cargado de su aguayo, y al alcalde no le faltaba un rollo de chicote* [estos atuendos son los signos de poder que marcan la autoridad de los *awatiris*][257]. [Les] *recibía el jefe de familia en el patio, "el Rey Tata", diciéndole* [al kuraka]. *La señora con su incienso hacía pasar a la sala y allí practicaban el acullico, primero saludaban a los kurakas (…), también* [los kurakas] *preguntaban cómo se portaban los chicos*[258]*. En este caso, los chicos, las chicas y los papás tenían que decir toda la verdad y hasta veces tenían que los chicos, las chicas presentar su trabajo, cuánto por ejemplo los chicos han hecho, cuántas sogas, cuántas hondas, cosas así (…) y como nunca tampoco han faltado chicos traviesos, y en algunos casos el papá o la mamá pedía recomendación y algunas veces su castigo para sus hijos. Como tenía chicote en la mano* [el alcalde mayor], *entonces no se hacía ningún problema para dar unos cuantos chicotazos al chico para que pueda mejorar su vida en cuanto a la obediencia*".

Sin embargo, los *kamaches* no sólo exigían un comportamiento respetuoso de valores y dedicado de los hijos, sino también de los padres. De ellos esperaban trabajo: el cultivo de sus parcelas, la cría de animales y la confección de tejidos. Asimismo, el respeto a los *awatiris*, en particular al *jilaqata*, no sólo residía en el respeto a su autoridad, sino también en el reconocimiento del saber que portaban y que llevaba a los comunarios a pedirles frecuentemente consejos. Por esto, por su autoridad moral, los *awatiris* resolvían litigios de toda índole entre comunarios, en particular problemas de linderos, acceso a la tierra, aportes de trabajo, robo, relaciones de género y generacionales, etc., en el ámbito inter-comunal de su respectivo ayllu y en el nivel intra-comunal cuando los comunarios no lograban solucionar sus problemas.

Como en el caso de los *alféreces* de las comunidades, los *kamaches* debían también simbólicamente mediar con las deidades del ayllu mayor, representadas en los *uywiris*, el *apu* y el *samiri*. El *apu* se representaba en la figura de la montaña guardiana entendida como la deidad tutelar fuente de energía del ayllu, mientras que el *samiri* constituye la deidad que manda los productos agrícolas y rituales

[257] El aguayo es un tejido cuadricular anteriormente confeccionado por los comunarios con lana de la región.

[258] El acullico es la acción de mascar coca en socialización. Durante el acullico los asistentes intercambian coca entre sí.

consumidos por los comunarios aunque fuesen de origen externo a la región[259]. La mediación tenía lugar a través de la celebración de los *awatiris* de varios rituales agrarios repartidos a lo largo del año en relación con el ciclo agropecuario. Estos rituales de incantación a deidades, en los que se predecía, imploraba y agradecía por buenas condiciones climáticas y productivas agropecuarias, buscaban asegurar el bienestar y la prosperidad del conjunto de los habitantes del ayllu mayor.



Foto 41. Los tres *kamaches* del ayllu Tunupa el año 2007, Salinas
(fuente: el autor)

Los ritos más importantes se realizaban en la *marka* o en cada capital de ayllu de Nor Lípez bajo la tutela de un *auki* o *umachi* y contaban con la participación de comunarios de los ayllus. De hecho, los *kamaches* celebraban ceremonias similares a las tareas a cargo del *alferado mallku* en cada comunidad. Una de éstas era la incantación a los *apus* de los ayllus y de territorios lejanos, y a deidades que controlaban el clima y los recursos naturales, con el objetivo de llamar a la lluvia. En Salinas, esta ceremonia se denomina *tiempo marani* o *taypimara* en Salinas,

[259] Los *samiris* son asociados con el lugar de procedencia del producto. Por ejemplo, en Salinas el *samiri* del maíz es denominado "Tunari" en alusión al valle de Cochabamba de donde proviene este grano, y el del alcohol caimán utilizado en el ritual es denominado "Santa Cruz", lugar donde es producido, y el de la llama es llamado "Turko", atendiendo a la región del Altiplano central donde la crianza de llamas es importante.

tatalwanke en Llica y *llamado de lluvia* en los ayllus de Nor Lípez[260]. Se lleva a cabo en el mes de noviembre, después de Todos Santos, en Salinas y los ayllus de Nor Lípez, o después de cambiarse los *kamaches*, en el caso de Llica[261]. En Carnaval, un ritual similar era realizado en la *marka* o capital de ayllu, según la ribera del salar de Uyuni considerada. Cuando efectuaban el *muyu* o *residencia*, los *awatiris* de cada ayllu, también realizaban por su cuenta ritos agrarios con incantaciones similares a los precedentes, en particular cuando recorrían los mojones que fijaban los límites de su ayllu respectivo y al llegar a cada una de las comunidades visitadas. El ejercicio de esta función requería de gastos importantes ligados al sacrificio de animales durante los rituales realizados en la *marka* o en la capital de ayllu en Nor Lípez (unos 5 a 10 por año), la coca y el alcohol que debían proveer a todos los comunarios que visitaban durante la *muyt'a*. Los *kamaches* eran muy valorados y su autoridad respetada por su papel central en la afirmación de creencias e identidad común, y por su nivel de conocimiento que era la garantía de su poder mediador para asegurar la prosperidad del ayllu. Cuando estuve en Puki en el año 2000 pregunté a Juan Chiwaru qué importancia atribuía al *jilaqata* y a los *awatiris*. Me respondió:

> "*el jilaqata era como un padre que hace costumbres de los cuatro ayllus* [de Salinas]. *Entonces, ahí es donde ése encabeza como padre que hace esas costumbres, sin él no se puede hacer esos costumbres*".

Ese año y el que le seguiría, esta imagen se reafirmaría cada vez a lo largo de las vivencias y las charlas que sostuve con comunarios de la ribera del salar de Uyuni. Estas autoridades eran también valoradas por la responsabilidad asumida y su capacidad y generosidad de mediación con las deidades, aportando el amparo de éstas para bien del conjunto de los habitantes de sus ayllus. Asimismo, Juan me revelaba cómo el desempeño secuencial de las tareas rituales (*costumbres*) asumidas por el *jilaqata*, junto a los demás *awatiris*, afirmaba su relevancia ante los demás comunarios y alimentaba el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo, a una misma familia presidida por los *kamaches*, y así a su identificación con su ayllu.

La autoridad de los *awatiris* se afirmaba también por sus funciones políticas de articulación entre las comunidades y el poder estatal. Durante la *residencia* o *muyu* debían censar los habitantes y los contribuyentes de su ayllu y colectar la *contribución territorial* en las comunidades (Rodríguez y Quinteros, 1963). Además, durante esta tarea empadronaban a los contribuyentes y delimitaban las parcelas de los nuevos hogares incorporados a las comunidades. Por lo general, se trataba de parejas recién casadas que habían heredado tierra. Una vez censados, los

[260] En aymara, *tatalwanke* significa "veneración y pedido a los dioses del rayo y de la lluvia". En Llica y Tahua, el *tatalwanke* se efectuaba el segundo jueves de enero, y el *tiempo marani* era celebrado en Salinas en el mes de noviembre.

[261] El cambio de autoridades se denomina *sart'a* en aymara, se llevaba a cabo las 2 primeras semanas de enero en Salinas, Llica y Tahua. En Llica, el *tatalwanke* se efectuaba durante la *sart'a* el segundo jueves de enero y el *tiempo marani* en el mes de noviembre.

hogares afirmaban su pertenencia al ayllu y contraían obligaciones, derechos y socialidad de éstos con sus comunidades respectivas. Asimismo, los *awatiris* tenían un importante papel de mediación política entre el Estado y las comunidades, informando a los habitantes de estas últimas de las decisiones tomadas por el subprefecto que les atañían, "*llevando todas las noticias de la capital* (subprefectura) *hacia los cantones"*, elevando ante esta autoridad consultas y reclamos de los comunarios sobre temas diversos, entre ellos conflictos por límites territoriales entre ayllus que los *kamaches* no podían solucionar. También, los *awatiris* supervisaban, en interacción con el *corregidor territorial*, la designación de ternas de candidatos a *corregidores cantonales, alcaldes de campaña* y de *agentes municipales*. Además, debían organizar y supervisar la contribución a la *prestación vial* de los habitantes de su ayllu.

Finalmente, el cargo de *cacique*, que había dejado de ser hereditario en la etapa final de la Colonia, subsistía en los ayllus de Llica, Tahua, Salinas y Nor Lípez. Este puesto recibía el nombre de *mallku jach'a tata* en Llica, *calqueri* en Tahua y el de *cacique principal* en los ayllus de Nor Lípez[262]. En Llica, Tahua y Salinas se designaba un *mallku jach'a tata* por cada parcialidad o conjunto de dos ayllus, mientras que cada uno de los seis ayllus de Nor Lípez contaba con un *cacique principal* que residía en la capital de cada ayllu. El *mallku jach'a tata* o *cacique principal* seguía siendo el cargo más valorado por los comunarios al ser considerado la máxima autoridad de filiación "tradicional". No obstante, esta función había sido modificada producto de la semi-autonomía de los ayllus frente al Estado. No se trataba de un cargo que todos los comunarios debían asumir, ni para el cual un comunario se podía proponer. Era ocupado por algunos comunarios que habían cumplido con el *thakhi* y que los miembros de sus ayllus designaban en reconocimiento a su experiencia y sabiduría. Por esto, se trataba más bien de puestos meritorios, de distinciones atribuidas por los comunarios de los ayllus.

El papel de estas autoridades era principalmente político. Debían representar a los comunarios ante autoridades gubernamentales y estatales asentadas en la *marka*, la subprefectura o la capital de departamento. Jugaban un papel central en elevar solicitudes, denuncias y protestas ante el Estado[263]. También jugaban un papel ritual, aunque éste era secundario frente al de los *kamaches*. El *cacique* participaba en las fiestas a las deidades católicas y asistía a los rituales realizados por los *kamaches* en la *marka* o en la capital de los ayllus de Nor Lípez durante el cambio de autoridades y en carnavales, y proveía llamas u ovejas a sacrificarse durante estas ceremonias (Rodríguez y Quinteros, 1963). En Llica estas

[262] En Llica y Tahua, el *cacique* o *mallku jach'a tata* era también llamado *kuraka*.

[263] Relatando la historia de vida de Santos Vaca, *cacique principal* del ayllu San Agustín y apoderado de los ayllus de Nor Lípez para tramitar la protocolización y la titulación del territorio de estos ayllus, Quisbert y Huanca (2001) dan cuenta de numerosas solicitudes y reclamos realizados por él ante abusos de funcionarios aduaneros, conflictos de linderos entre comunarios y la necesidad de los comunarios de contar con títulos oficiales de posesión de su territorio.

autoridades participaban parcialmente en la *residencia*. Como esta autoridad debía representar a los habitantes de los ayllus ante las autoridades políticas estatales, uno de los criterios requeridos para el ejercicio de este cargo era saber leer y escribir español.

Por su elevado valor simbólico político-ritual y moral para los comunarios, el *cacique principal*, como también los *kamaches*, eran posesionados por el subprefecto una vez que el ayllu los había elegido. En Llica este cargo se ejercía durante un año, aunque en décadas anteriores y en el siglo XIX se podía ejercer por periodos más largos, al igual que en los ayllus de Nor Lípez. Por ejemplo, Calixto Condori, el bisabuelo de Marco Condori, comunario de San Agustín, cuya remembranza nos ayudó a situar el proceso histórico de articulación de la ribera del salar de Uyuni con el espacio global, ocupó el cargo de *cacique principal* entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX por más de 15 años continuos. Marco me contaba que Calixto había aprendido a leer y a escribir el español en las escuelas públicas de Pica antes de instalarse en una *estancia* cercana a San Agustín. Pese a proceder de una población en territorio chileno, su prolongada residencia e integración al contraer matrimonio con una mujer de esta comunidad, lo hicieron elegible para este cargo. Además, contando con hatos importantes de llamas y burros, Calixto dispuso de recursos y animales suficientes para mantenerse y para los gastos de los rituales en los que participó.



Foto 42. Fiesta al santo patrón de Salinas, 2007
(fuente: el autor)

Instituciones, conocimiento, integración social y acceso a recursos comunes

En contraste con el sistema de cargos político-administrativos, el de filiación "tradicional" constituía una práctica esencial de aprendizaje y de transmisión de conocimiento, valores y memoria social en las comunidades de la ribera del salar de Uyuni, a la par de lo observado en otras regiones del Altiplano por Abercrombie (1998), Astvaldsson (2002) y Rivière (2007). Como lo observaran los dos primeros autores, respectivamente en Kulta y Jesús de Machaca, la transmisión de conocimiento en el ejercicio de los puestos de filiación "tradicional" no era narrativa sino ante todo "performativa" o pragmática. Es decir, se hacía a través del ejercicio de las tareas del cargo y los diferentes recorridos e interacciones con el territorio y los habitantes de las comunidades del ayllu. El aprendizaje empezaba desde que los comunarios eran niños, cuando asistían a los rituales y fiestas organizadas por los comunarios que asumían cargos. Luego, se proseguía cuando ejercían cargos, en su comunidad, antes de hacerlo en el ámbito del ayllu, en el cual muchos de los puestos tenían funciones homólogas a las de las tareas comunales, como hemos mostrado en la sección anterior.

El ejercicio inicial de los cargos en la comunidad representaba un paso de preparación necesario para contar con experiencia suficiente para asumir funciones en el ámbito del ayllu, que eran consideradas más complejas e importantes. Tanto en su comunidad como en el ayllu, el comunario aprendía el desempeño y el significado de sus funciones bajo el asesoramiento del *auki* de su comunidad y el del ayllu, del *ecónomo* y de personas que ya habían ocupado estos cargos. Es así, por ejemplo, que al momento de asumir sus cargos, los *awatiris* eran, uno a uno, iniciados en el ejercicio de sus funciones por el *auki*, quien presidía todos los rituales agrarios realizados en la *marka* o en la capital de cada ayllu de Nor Lípez. Esta aprendizaje abarcaba el conocimiento de los recursos naturales con los que cuenta el ayllu, de sus límites respectivos, de la predicción del clima, de la conversación, las ofrendas y el agradecimiento a las deidades, y del control del territorio del ayllu y de sus habitantes (registro de contribuyentes, comportamiento de éstos acorde con los valores morales del grupo, resolución de conflictos). Justo después, cuando emprendían la *residencia*, los *awatiris* continuaban con su aprendizaje poniendo en práctica su mediación con las deidades mediante rituales, la observancia del respecto a los valores morales y sus tareas políticas, en interacción con los *caciques principales* que parcialmente los acompañaban, y con los comunarios visitados que habían asumido estas tareas y se guardaban el derecho de opinar sobre las prácticas de los *kamaches*. En este sentido, la adquisición de conocimiento es un proceso interactivo y colectivo. De esta manera, asumir cargos en el ambito comunal era un aprendizaje para

preparase al ejercicio del poder una vez que los comunarios llegaran a ser *jilaqatas* y eventualmente *caciques*.

No obstante, no debemos entender la asunción del poder como una práctica solamente individual y unilateral. Si bien la palabra y los actos del *kamache* y del *cacique* tenían importancia y eran una referencia para los miembros del ayllu, sus decisiones y actos no eran hegemónicos. En muchas oportunidades, estas autoridades podían hacerse regañar por los comunarios si no cumplían con sus tareas, en particular cuando no realizaban ciertos rituales o sucedían incidentes climáticos. Asimismo, muchas actividades que asumían respondían a decisiones colectivas y tomadas en consenso con los miembros del ayllu.

A la vez, el ejercicio de los cargos constituía un factor de transmisión de memoria del grupo, como ya lo observara en Sabaya Rivière (2007). El seguimiento del cumplimiento de ciertos valores de comportamiento social a cargo de los *alcaldes* y del *jilaqata* remitía recurrentemente, por ejemplo, al trabajo, a la utilización de los recursos productivos en usufructo de la familia nuclear, al respeto a los mayores y su experiencia. Asimismo, la práctica de rituales remitía a la memoria mítica de ancestros y deidades tutelares comunes; así se buscaba reafirmar una pertenencia y lazos comunes que podían compensar tensiones subsistentes dentro de las comunidades entre familias que reivindicaban su filiación *originaria* frente a las familias *agregadas* y *forasteras*. En muchas comunidades es aún posible observar manifestaciones de esta práctica de diferenciación entre linajes. Cuando visitaba Puki, Rubén Chiwaru me lo recalcaba de la siguiente manera:

> "[en la comunidad] *hay diferentes apellidos, hasta los pequeños preguntan si en tal comunidad son de tal apellido y por qué hay algunos de otro. Hay esa tendencia así de algunos jóvenes que dicen 'soy original del pueblo, tú eres alejadito* [agregado y forastero]*'. Hay esas situaciones que siempre ocurre*".

Así, en ciertos rituales, como por ejemplo el del *tiempo marani*, se utilizaba al dualismo como ideología integradora y afirmadora de identificación colectiva, que simbólicamente hacía abstracción del momento de llegada de los diferentes linajes de la comunidad. Recordando esta práctica en Puki, José Chiwaru me comentaba en 1999:

> *"el tiempo marani colectivo toda la comunidad se hacía, cada fin de año, de acuerdo a lo que necesite una lluvia, se hacía porque siempre hacían, inclusive habían tenido dos alferados mallkus, uno de arriba, uno de abajo. Se carneaba una ovejita o una llamita, y eso ya era turno, obligatorio. Turno uno de arriba de la comunidad y uno de abajo, y ahí terminaba eso los dos, quieran o no quieran, tenían que hacer esa fiesta"*.

Por otro lado, asumir cargos permitía recrear y legitimar una nueva memoria social, incorporando cambios advenidos en el grupo. Por ejemplo, esto se producía en rituales y durante la *residencia*, en los que se incorporaban nuevas dimensiones, recursos naturales y sus respectivas deidades después de modificarse los límites

territoriales comunales y del ayllu. Lo propio se daba al crearse nuevas comunidades, cuya referencia a su población, localización, parcelas y recursos naturales era incorporada en las prácticas de la *residencia*.

Por otro lado, a la par de lo observado por Carter y Albó (1988) en el Altiplano Norte y por Rivière (1982 y 2007) en el Altiplano Central, los sistemas de cargos vigentes en la ribera del salar de Uyuni cobraban notoria trascendencia por ser más que un simple escenario de aplicación de reglas y decisiones concertadas en la comunidad. El ejercicio de los cargos obligatorios del sistema de filiación tradicional y también del sistema de orden político-administrativo constituía una expresión de servicio a la comunidad y al ayllu. Más que un simple servicio al grupo, asumir estas funciones representaba un importante elemento de integración social.

En primer lugar, haber asumido estas funciones y llegado a ser *kamache* o *cacique*, significaba adquirir un nivel de experiencia y conocimiento socialmente valorado, que contribuía al prestigio y a la socialidad del comunario con su grupo y su ayllu. Un segundo elemento que facilitaba esta incorporación consistía en brindar al grupo un tiempo de servicio importante. Sin contar el puesto de *cacique* y el de *alguacil*, ambos sistemas implicaban asumir diez cargos en aproximadamente treinta años, es decir un promedio de un cargo cada tres años[264]. Cinco funciones se ejercían durante todo el año, requiriendo de una constante disponibilidad que impedía ausentarse de la comunidad y migrar fuera de la región por largos periodos e interfería con actividades económicas domésticas.

En tercer lugar, la integración social a través de los cargos implicaba importantes contribuciones económicas para cada familia nuclear. El comunario que pasaba los cargos sacrificaba su disponibilidad de fuerza de trabajo para el ejercicio de actividades económicas privadas, sean éstas agropecuarias o de otra índole, renunciado así a ciertos ingresos y productos proveídos por éstas. Además, debía realizar importantes aportes económicos en productos alimenticios y en animales, tanto en las fiestas al santo patrón como en los rituales, que iban creciendo a medida que se ascendía en jerarquía, ya que los eventos congregaban cada vez a más comunarios[265] En principio, el nivel creciente de las contribuciones

[264] De manera general, consideramos que en la década de los años 1940 el comunario con menor tiempo de estudios que en la actualidad formaba su familia a partir de sus 20 años y por lo general acababa de pasar los cargos a los 50 años. Para esta estimación, consideramos aquí siete cargos de filiación "tradicional": *pasante de año nuevo*, *alferado* (fiesta del santo patrón de la comunidad), *alferado mallku*, *mayordomo*, *alferado* (fiesta del ayllu al santo patrón del ayllu mayor) y *kamache*. También contamos los cargos de *postillón*, *agente municipal, alcalde de campo* y uno de los cargos de la sección municipal o subprefectura: *comisario*, *alguacil de alcaldía*, *alcalde de agua*. En la capital de cantón, la secuencia era similar, ejerciéndose el cargo de *corregidor cantonal* en vez del de *alcalde de campo*. Finalmente, las comunidades de todo el cantón nombraban cada año ternas para el *capillero*.

[265] La comparación de la magnitud de gastos en alcohol, alimentación, coca, conjuntos musicales y grupos danzantes requeridos para las fiestas permite ver claramente la diferencia de contribución a la que estaba sometido el comunario. Una comunidad tenía un promedio de 20 a 30 familias nucleares, mientras que los ayllus contaban con 6 a 18 comunidades, de las cuales la mayoría de las

económicas iba a la par con los niveles de acumulación de las familias nucleares desde su creación, traducidos en la acumulación de ganado y de una parte del ingreso obtenido con la producción agropecuaria y el ejercicio de otras actividades económicas. No obstante, pasar puestos no dejaba de representar una merma importante de los recursos familiares, acrecentada por las difíciles condiciones y los riesgos de accidentes climáticos en la región. Por esto, para poder acumular los recursos necesarios para asumir estas tareas, las familias eran designadas años antes de ejercerlas.

El que un individuo asumiera satisfactoriamente los cargos obligatorios de ambos sistemas, el aporte que éstos implicaban, al igual que la *faena*, la *prestación vial* y eventualmente la *contribución territorial*, era entendido por los comunarios de la ribera del salar de Uyuni como un desprendimiento, una muestra de cariño y una marca de identificación con su comunidad, su ayllu y su ayllu mayor, que favorecía su socialización. En este sentido, cumplir con estas obligaciones institucionales no era un acto meramente calculado, utilitario e individualista. Más aún, asumir satisfactoriamente los cargos no implicaba solamente cumplir el ejercicio de estas tareas. Requería que los comunarios miembros del grupo estuvieran satisfechos de la manera en la que el individuo cumplía su cometido. A la vez, tomar sobre sí los puestos y los aportes en fuerza trabajo significaba contribuir a la socialidad del conjunto de la comunidad y del ayllu, en particular cuando éstos concernían a la organización de celebraciones rituales y festivas, trabajos colectivos o durante la *residencia* cuando socializaban a los comunarios información diversa sobre el ayllu, la situación de sus comunarios o las relaciones con el Estado. Así, al cumplir el individuo estos deberes, era considerado por la comunidad como una persona responsable y respetable, obteniendo legitimidad y prestigio social, que significaban su reconocimiento como miembro del grupo. Por el contrario, incumplir o cumplir sólo parcialmente estos cometidos significaba menor prestigio y menor pertenencia al grupo. En este sentido, el cumplimiento de los deberes y las marcas de identificación y de socialización que conllevaba, contribuía a la construcción simbólica y contrastiva de la comunidad.

Asimismo, asumir las obligaciones comunales permitía acceder a los recursos comunes de manera diferenciada, según la comunidad. Como lo vimos en el capítulo 2, a principios de los años 1940, la infraestructura colectiva y los servicios públicos (escuela primaria y agua potable) eran aún poco frecuentes en el conjunto de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni. Por esto, corresponder a las instituciones comunales abría sobre todo para el comunario derechos de acceso a recursos naturales comunes, los cuales se afirmaban constantemente a medida que cumplían sus cometidos. En los ayllus de Llica, Tahua y Salinas y los ayllus Colcha y Santiago, cumplir con los deberes comunales otorgaba al comunario el derecho

familias nucleares participaban en la fiesta. Asimismo, realizar un ritual en una comunidad asumiendo el cargo de *alferado mallku* requería un aporte de una o dos llamas, o de una llama y un cordero, mientras que ser *kamache* implicaba contribuir con 5 a 10 llamas por año, más algunos corderos.

de acceder a la tierra de uso agrícola y las áreas con riego, cuando éstas existían. Aún no queda claro si cumplir con el sistema de cargos, la *faena* y la *prestación vial* constituía un requisito previo para acceder a áreas pastoriles en estas comunidades. Lo que es manifiesto y ya hemos mostrado es el pago de la *contribución territorial* como retribución por el derecho de cultivar parcelas, sin relación con la actividad ganadera o la tenencia de animales. En el caso de los ayllus San Agustín, San Juan, San Cristóbal y San Pedro, cuyas comunidades estaban compuestas de agregaciones de *estancias* pastoriles de propiedad familiar se asumían cargos y se participaba en la *faena* y la *prestación vial* en obras en la capital de cada ayllu, en el telegrafo o en vías de comunicación que vinculaban a éste con el exterior de la comunidad. Dicho de otra manera, la contribución de los comunarios se hacía en un ámbito social mayor al de la familia extensa propietaria de la *estancia*. Esta practica revela la suscripción a las instituciones como una manifestación de identificación comunal.

Estado, nueva organización político-territorial y nuevas instituciones

Siguiendo la propuesta de Moore (2000: 57)[1978] de entender la semi-autonomía de las instituciones locales como un fenómeno procesal que hace efectivas reglas internas a la vez que determina la aceptación o el rechazo de regulaciones externas, es pertinente en esta sección detenernos en el análisis de sus transformaciones acaecidas en la ribera del salar de Uyuni. Empezaré este propósito estudiando la influencia de actores institucionales externos, en particular la influencia del Estado en la transformación de la organización político-territorial de la región y la legitimidad que los habitantes de ésta le atribuyeron.

Las políticas voluntariosas de transformación e integración del campesinado al Estado-Nación iniciadas tras la Revolución de 1952 contribuyeron a cambios en las instituciones de la ribera del salar de Uyuni sin que todas estas iniciativas fueran legitimadas por sus habitantes. Por un lado, el Estado buscó reforzar su influencia política e institucional en la región. En la medida en que el desarrollo de la educación favorecía la adquisición de la lecto-escritura por muchos comunarios, el Estado buscaba reforzar su presencia en la región designando como subprefectos a comunarios que no fueran obligatoriamente mestizos o *notables*. Así se amplió la diversidad de comunarios que asumían estos cargos, siendo muchos de ellos *residentes* y productores con actividades empresariales. Pese a esto, el Estado continuó eligiendo a los subprefectos entre candidatos de ternas propuestas por los comunarios de cada provincia que tuvieran vínculos con el poder político, ya sea por su afiliación a partidos de gobierno o en sindicatos de maestros afines a éste, sin considerar su reconocimiento social en función a su experiencia adquirida asumiendo cargos. Paralelamente a la multiplicación del numero de cantones iniciada en 1947 (ver capítulo 2), el Estado acentuó su influencia incrementando la presencia de cargos directamente ligados al

subprefecto. Con este fin, en el ámbito comunal decretó la directa dependencia de los *alcaldes de campo* bajo su jerarquía sin pasar por los corregidores cantonales. Para marcar este cambio, los *alcaldes de campo* pasaron a llamarse *corregidores auxiliares* a pesar de que preservaron las mismas atribuciones. No obstante, algunas comunidades, por ejemplo Puki, Copacabana y Pozo Cavado, decidieron mantener el *alcalde de campo* junto al corregidor auxiliar (figura 6, 7 y 8).

Simultáneamente, El Estado buscó consolidar su poder en el ámbito provincial, reforzando el funcionamiento de consejos provinciales de autoridades presididos por el subprefecto, en los que participaban las autoridades político-administrativas y de filiación "tradicional" de la provincia y sus ayllus. Estos consejos celebrados mensualmente tenían atribuciones normativas y ejecutivas ligadas a la promoción de las políticas modernistas del Estado nacido de la Revolución del 52, las cuales se reforzarían a mediados de los años 1990 con la instauración de la Ley de Participación Popular y la Ley de Descentralización Administrativa, que respectivamente otorgan financiamiento, capacidad de planificar y de ejecutar proyectos de desarrollo a municipios y prefecturas de cada departamento[266]. Ambas leyes estaban orientadas a descentralizar y mejorar la eficiencia de gasto de la inversión pública. Rodríguez y Quinteros (1963) dan cuenta que en Llica los consejos de autoridades se ocupaban de la realización de obras públicas (agua potable, caminos, plaza) y mejoras urbanísticas en las comunidades y en la *marka*, del fomento del acceso a la educación escolar y de nuevas formas de producir (insumos químicos), de culto (asistencia a iglesias católicas o evangélicas), de consumir y de organizarse (cooperativas de venta y consumo). Sin integrar forzosamente las recomendaciones de este consejo, los comunarios de la región aceptaron ambas reformas institucionales buscando una mayor influencia sobre el subprefecto a través de lazos de parentesco y proximidad, y contar con acceso a escuelas y algunas obras públicas, en particular redes de agua potable.

Paralelamente, con la promulgación de la ley de Reforma Agraria en 1953, el Estado reconoció la propiedad colectiva de la tierra de las comunidades campesinas andinas y eliminó toda clase de tributo sobre ésta, y de igual modo suprimió la *prestación vial*[267]. En esta nueva situación, la administración central del

[266] Promulgada en 1994, la Ley de Participación Popular otorgaba a los municipios rurales el mandato y financiamiento del Estado para la construcción y mantenimiento de infraestructura educativa, de salud, deportiva y productiva, y fomentaba el desarrollo rural en comunidades y pueblos de su circunscripción. La Ley de Descentralización Administrativa aprobada en 1995 delegaba parte de la inversión a las prefecturas en el marco de las políticas ejecutadas por los Ministerios. En este nuevo escenario, la prefectura del departamento de Oruro lanzó en 1999 un programa de apoyo a la producción de quinua en Salinas de Garci Mendoza y otro de crianza de llamas en otras regiones del departamento, del cual los salineños pidieron la extensión de su región.

[267] El artículo 60 del decreto de Reforma Agraria del 2 de Agosto de 1953, elevado a ley el 29 de octubre de 1956, estipula que "*los campesinos de la comunidad indígena no reconocen ninguna forma de*

Estado dejó de ser exigente en la percepción de la cancelación de la *contribución territorial*. No obstante, de manera ambigua permitió que las prefecturas de los departamentos de Oruro y Potosí preservaran su cobro. En esta nueva situación, las comunidades mantuvieron la *prestación vial* como institución propia para mejorar sus caminos locales. Asimismo, para justificar su propiedad territorial, los comunarios de los ayllus de la ribera del salar de Uyuni mantuvieron sus aportes monetarios y en trabajo. Sin embargo, no fueron impermeables al advenimiento de nuevos movimientos sociales y de políticas institucionales vigentes en el campo social nacional. La Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS), surgida en la región en 1985 bajo el amparo de la CSUTCB, convenció a los comunarios de Llica, Tahua y los ayllus de Nor López de contestar este tributo y de dejar de cancelarlo a partir de 1988 (Quisbert y Huanca, 2001)[268]. En el capítulo 6 explicamos el proceso de emergencia de esta federación. En el caso de los ayllus de Salinas, esta tributación cesó en 1990, momento en el que el Estado emitió un decreto supremo adicional que la prohibió[269]. A partir de ese momento, la recaudación y la administración de la *contribución territorial* era dominio de las autoridades político-administrativas y de filiación "tradicional" reunidas en el Consejo Provincial de Autoridades presidido por el subprefecto. Así, la *contribución territorial* era colectada por los *kamaches*, en Salinas, o por *caciques* y *corregidores cantonales* y *auxiliares* en sus comunidades respectivas de Llica, Tahua, Nor Lípez y Baldivieso, con la finalidad de financiar proyectos propios. En la medida que el monto de este aporte fue muy bajo, al ser fijado localmente, su cancelación adquirió ante todo un valor simbólico de cumplimiento e integración al grupo como elemento que contribuye a garantizar el acceso individual a la tierra.

Asimismo, la FRUTCAS promovió la modificación de los padrones de contribuyentes en Llica, Tahua y Nor Lípez (Quisbert y Huanca, 2001). Propuso el reemplazo del registro preexistente establecido por el Estado, en el que figuraban las *cabezas* (contribuyentes empadronados que pagan la contribución a nombre del grupo de familias nucleares), por un nuevo padrón que haría contribuyente a cada jefe de familia nuclear mayor de 16 años y a cada hombre mayor de 21 años[270]. De hecho, algunos comunarios de Llica, Tahua y Salinas legitimaron la extensión de

---

obligación de servicios personales ni de contribuciones en especie. Las autoridades políticas, militares, municipales y eclesiásticas que exijan tales contribuciones, cometen delito de abuso de autoridad".

[268] La FRUTCAS implantada en el territorio de los ayllus Llica, Tahua, Baldivieso, Nor Lípez y Sud Lípez, y en la provincia Quijarro, consultó al gobierno boliviano sobre la necesidad de cancelar la *contribución territorial*. Ignorando la Ley de Reforma Agraria, el Ministerio de Finanzas respondió a esta solicitud en agosto de 1987, indicando que los habitantes de este territorio estaban exentos de pago de la *contribución territorial* porque toda contribución estaba abrogada por el artículo 94 de la Ley de Reforma Tributaria del 20 de mayo de 1986.

[269] Decreto Supremo N° 22564 del 2 de agosto de 1990 firmado por el Presidente Jaime Paz Zamora, que elimina el pago del impuesto a la propiedad rural.

[270] FRUTCAS, Reglamento Interno Sobre "Contribución Territorial de la Comunidad", Manuscrito, Uyuni, versión del 26/10/98.

este cometido a cada hogar nuclear reapropiándose y aceptando la legislación agraria precedente a la Revolución Nacional. Ante el temor de encontrar litigios por el acceso a la tierra con la extensión del cultivo de quinua, algunos comunarios que no eran *cabezas* ya habían empezado a pagar la *contribución territorial* a los *kamaches* para respaldar de manera simbólica su acceso a la tierra en caso de deber resolver litigios ante la justicia agraria estatal. Desde el año 2006, esta dinámica se reforzó en los ayllus de Salinas, donde AVSF, una ONG francesa, ha logrado enrolar muchos comunarios a su propuesta centrada en la necesidad de modificar las instituciones comunales para el acceso y utilización de los recursos naturales comunes[271]. En los ayllus Cora Cora y Watari, los *kamaches* y los comunarios han establecido en concertación que cada familia nuclear debe cancelar la *contribución territorial* con un valor monetario mayor[272]. Si bien esta obligación ha sido establecida en el ámbito de estos ayllus, también ha recibido interpretaciones más locales, propias a algunas comunidades. Por ejemplo, en Viroxa, una comunidad del ayllu Watari, el valor se ha fijado por franjas de superficie cultivada de 25 ha (cultivos del año y parcelas en barbecho). Los comunarios con mayor acceso a la tierra deben cancelar su contribución en función a la franja en la que se encuentran. Asimismo, en Chilalo, otra comunidad del ayllu Watari, los habitantes han creado nuevas categorías de contribuyentes reinterpretando y tomando parcialmente el significado de viejas apelaciones fiscales de *originarios* y *agregados*, a las cuales han añadido una nueva, denominada "*comunario*". Los *originarios* son considerados los que más tierra cultivan y los *agregados* los que menos siembran, estando los *comunarios* en una posición intermedia. No obstante, cada una de estas nuevas categorías agrupa a familias nucleares de diferentes linajes. Así, el linaje, uno de los criterios sobre los cuales estas categorías fueron establecidas desde la Colonia, podría dejar de constituir un factor de diferenciación tributaria a favor de un criterio basado en la superficie cultivada, es decir en dimensiones de clase. De esta manera, por la interacción de las comunidades con campos sociales más amplios, la cancelación de la contribución deja de constituir un medio de justificar la tenencia del territorio por el ayllu ante el Estado. Más bien, se transforma en una institución importante paralela al sistema de cargos para legitimar ante el grupo social la pertenencia del comunario y su acceso a la tierra y a los recursos comunes. Así, la *contribución territorial* toma un valor simbólico en la constitución de la comunidad y del ayllu.

[271] Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras (AVSF).

[272] En el año 2006, el valor de la *contribución territorial* ha sido elevado de 5 a 20 Bolivianos (a menos de 3 dólares americanos).



Foto 43. Salineños bailan con el Prefecto de Oruro por la construcción de la carretera asfaltada
(fuente: el autor)



Foto 44. *Kamaches* de Salinas sacrifican una llama por la construcción de la carretera asfaltada a Oruro
(fuente: el autor)

Nuevos conocimientos, cargos "anticuados"

En noviembre del año 2000 tuve la oportunidad de asistir al *tiempo marani* de los ayllus de Salinas. Esta celebración era presidida por el *auki* y contaba con la participación de los *kamaches* y el *corregidor territorial*, con el propósito de predecir y pedir condiciones climáticas favorables, en particular buena lluvia y ausencia de heladas y granizo. Momentos antes de subir al calvario para asistir a la celebración de este ritual, comenté mi intención de hacerlo a Antonia, una comunaria dueña de un albergue en Salinas. Su respuesta me dejó perplejo cuando me dijo: "*antes entre hartos comunarios se hacía las costumbres*". *Ahora, apenas unos cuantitos nomás le hacen*". La confusión surgida en este diálogo me proyectaba a una imagen captada cuando trabajaba en esta región en el Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), un proyecto de desarrollo rural financiado por la Unión Europea. A fines del mes de agosto de 1996 me encontré con un *jilaqata* del ayllu Tunupa en la cima de una loma por la que pasaba el camino carretero, quien estaba realizando el ritual de la *muyt'a* solo, sin compañía de otros *kamaches*.

Minutos después de hablar con Antonia aisití al *tiempo marani* siendo el único participante sin ejercer cargo en los ayllus de Salinas. En los meses siguientes ví que Antonia estaba en lo cierto. Consultando, me daba cuenta que el ritual de *tiempo marani* había sido abandonado en la gran mayoría de las comunidades desde fines de los años 1970, salvo algunas de los ayllus de Salinas. En las comunidades donde tenía lugar este proceso, su celebración colectiva había sido abandonada pasando al dominio doméstico de la minoría de familias que aún lo celebraban. Lo propio pasó con su celebración en el ámbito de las capitales de ayllu y en las *markas* bajo la presidencia de los *kamaches*. Desde los años 1950, el *tiempo marani* o *llamado de lluvia* realizado en las comunidades capital de ayllu de Nor Lípez contaba solamente con la presencia del *cacique* y del *umachi* y vio su participación menguada a un pequeño grupo de comunarios, a veces insignificante. En los ayllus de Salinas, este ritual tuvo lugar de manera muy esporádica entre fines de los años 1970 y 1987, llegando inclusive a perderse al final de este período. Luego, fue retomado sin la asistencia de los comunarios que no pasaban cargos. En San Agustín esta tarea es realizada por el *cacique* de manera casi anónima. En Santiago, poblada de 400 habitantes, solo una decena de personas celebraban este ritual a inicios de los años 2000 (Gil, 2008).

La escasa participación de comunarios de estos rituales redujo la transmisión de conocimiento. Eustaquio, hijo del *auki* de Salinas, evaluó esta situación de la siguiente manera: "*ahorita mis sobrinos están en la luna, mi hermano está en la luna, ya no saben nada*". No sólo los rituales agrarios habían perdido legitimidad sino también los *kamaches*. En efecto, los comunarios ya no manifestaban su voluntad de asumir el ejercicio de estas tareas con varios años de anticipación. A la vez, los atuendos (ponchos y bastones de mando) que marcan la autoridad moral y

político-simbólica de estos puestos habían dejado de transmitirse año tras año entre las personas que ejercían estos cargos[273]. Cada comunario debía procurarse estos atuendos para asumir estas funciones, llegando a utilizar ponchos argentinos de confección industrial en ausencia de ponchos tejidos a mano en la región o en otras circundantes.



Foto 45. Ritual doméstico de Carnaval: agradeciendo y pidiendo por la cosecha de quinua, Puki, ayllu Yaretani
(fuente: el autor)

Con las nuevas políticas sociales y administrativas del Estado boliviano y las nuevas dinámicas de las formas de vida locales, los sistemas de cargos preexistentes de la ribera del salar de Uyuni sufrieron importantes transformaciones desde la década de los años 1950. En particular, los cargos de raíz andina del sistema de cargo de filiación "tradicional" (*alferado mallku*, *kamaches* y *caciques*) perdieron legitimidad ante el Estado y muchos comunarios y dejaron de ser ejercidos.

Por un lado, el Estado surgido de la Revolución de 1952 buscó enrolar a los comunarios de la ribera del salar de Uyuni a su proyecto modernista occidental. Con este fin, extendió el acceso a la educación primaria (ver capítulo 2) con un contenido urbano-céntrico occidental que ignoraba la historia, cultura y vida de los indígenas, ni reconocía los cargos de filiación "tradicional". La educación

[273] En Sabaya, Rivière (2007) observa que estos atuendos que marcan el poder político y simbólico aún se transmiten entre los *kamaches* año tras año.

pública propagó formas de conocimiento racional y erudito y aprendizajes esencialmente basados en la memorización y el trabajo personal, más que en la práctica y en la socialidad. Asimismo, la educación enseñó nuevos valores sociales en particular la superación a través del esfuerzo personal y promocionó las formas de organización, los poderes y las instituciones estatales. Además, el Estado desvaloró prácticas sociales, rituales y conocimientos indígenas con importante significado en las tareas de las autoridades de raíz andina. Por ejemplo, como resaltan Quisbert y Huanca (2001), el Código de la Educación Boliviana de 1970, a pesar de reivindicar el lado "antiimperialista de la educación rural", mencionaba que "mascar coca era un vicio"[274]. Asimismo, los sacrificios de llamas y ovejas fueron considerados actos salvajes y arcaicos. Así, promoviendo nuevas formas de aprendizaje y nuevos valores, la educación pública entró en contradicción con los valores y conocimientos promovidos por los cargos de raíz andina.



Foto 46. Ritual doméstico de Carnaval: *ch'allando* (ofrendando) a la quinua, a los *uywiris* y a la Pachamama, Puki, ayllu Yaretani
(fuente: el autor)

Paralelamente, el incremento de la presencia político-administrativa buscó debilitar los cargos de raíz andina con atribuciones políticas y morales. El Estado intentó cooptar a los comunarios fomentado la creación de sindicatos de maestros que controlaba y la instalación de células del MNR en las *markas* de la región,

[274] Bolivia (1970), Código de la Educación Boliviana, Capítulo XI – De la educación fundamental campesina, Art. 20 – título 5.

particularmente en Llica (Rodríguez y Quinteros, 1963). En esta nueva situación, para acercarse, influenciar y enrolar a las comunidades, el Estado reconocía únicamente el papel político de las autoridades de origen estatal, buscando activamente consolidar una relación directa con las comunidades a través del sistema de cargos político-administrativos. Así, reforzó el lazo de los *corregidores cantonales* y *auxiliares* con el *corregidor territorial* y el subprefecto en los consejos provinciales celebrados mensualmente bajo la autoridad del subprefecto, secundado por el alcalde municipal.

Asimismo, el Estado deslegitimó la facultad política y moral de las autoridades de raíz andina, en particular al *alferado mallku*, a los *kamaches* y al *cacique*, para despojarlos de ciertas atribuciones iniciales. De esta manera, el papel central de los *kamaches* en la recaudación de la contribución territorial dejó de ser relevante. Además, el Estado delegó al subprefecto, apoyado en los *corregidores auxiliares* y *cantonales*, la resolución de litigios por linderos o de destrozo de cultivos por animales y, de manera general, los problemas entre comunarios, quitando así atribuciones a los *kamaches*. Para ilustrar este cambio es oportuno citar el relato de Rodríguez y Quinteros (1963: 88-89) sobre un informe oral de los *kamaches* al subprefecto de Llica que observaron ese año. Los *kamaches* dan cuenta de los rituales que realizaron, el estado de avance de la producción y conflictos por daños ocasionados por animales de crianza sobre los cultivos. En respuesta al informe, el subprefecto reafirma el poder adquirido por los cargos de orden político-administrativo, señalando que son los *corregidores auxiliares* quienes deben decomisar los animales y resolver los problemas de linderos.

De esta manera, el Estado contestaba el papel de los *caciques* y *kamaches*, deslegitimando su papel de garantes y veedores de un orden social y de la preservación de valores morales del grupo. Además de respetar su papel ritual preexistente, el Estado otorgó a estas autoridades un rol de mediadores informativos. En este nuevo rol debían informar al subprefecto sobre los problemas acaecidos en las comunidades y avisar a éstas de las decisiones tomadas por el subprefecto, el *corregidor territorial* y el consejo provincial de autoridades.

En este nuevo contexto político es importante indagar cómo se comportaron los comunarios de la ribera del salar de Uyuni frente a las propuestas de cambio institucional. Como ya hemos señalado al inicio de este capítulo, este comportamiento no solamente debe ser visto como una reacción a un influjo externo, puesto que la semi-autonomía de un campo social permite a sus integrantes generar o modificar por iniciativa propia sus reglas y costumbres mediante transacciones individuales enmarcadas en su propia experiencia y su contacto con el espacio de interacción global. De hecho, el surgimiento de nuevas formas de vida y la intensificación de la interacción de los habitantes con este espacio, observables desde antes de la Revolución de 1952 y fortalecidas con este proceso y sobre todo con el advenimiento de la era de la producción mercantilizada de quinua mostradas en los capítulos 2 y 4, permitieron a muchos

habitantes de esta región generar nuevos conocimientos, valores e intereses. De esta manera, este proceso llevó a muchos comunarios a contestar y deslegitimar los cargos de raíz andina, en coincidencia con las nuevas representaciones del Estado sobre estas funciones. Esta dinámica condujo a la legitimación de los puestos político-administrativos asociados con la presencia estatal,—a nuevas funciones asociadas a la intervención de instituciones externas y a nuevos proyectos y deseos de los comunarios. En este nuevo proceso, los cargos festivos del sistema de filiación "tradicional" (*alferado* y *alferado mayor*), de corta duración, recibieron una valoración más amplia entre los comunarios, aunque en ciertas situaciones también fueron contestados. Así, muchos comunarios, en particular muchos *residentes*, maestros, jóvenes, pero también *estantes*, trataron de evitar asumir algunas o incluso muchas de estas funciones.

En efecto, en su interacción con un espacio global a través de la migración, la educación y la intervención institucional pública o privada, muchos comunarios incorporaron, si bien fuese parcialmente, nuevos conocimientos, valores y formas de aprendizaje, que influirían en sus cambios de comportamiento y de representaciones sobre la modernidad y las instituciones comunales. Este proceso se realizó siguiendo tres modalidades predominantes, a veces combinadas parcial o totalmente. Primeramente, hemos visto en el capítulo anterior que la intensidad de las dinámicas migratorias de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni favoreció el establecimiento de la residencia principal fuera de la comunidad y el incremento considerable de la migración con doble residencia. Así, muchos *residentes* mostraron desinterés en mantener cultivos propios en su comunidad de origen, por lo menos hasta que una parte de ellos retornara para cultivar quinua, sobre todo a partir de la década del 1990. En segundo lugar, como ya lo hemos mostrado en el capítulo 2, la intervención estatal que fomentó el desarrollo de la educación recibió amplia legitimidad en la ribera del salar de Uyuni. Ésta se expresó en el elevado número de comunarios que optaron por el oficio de maestro y por escolarizar a sus hijos en las escuelas y colegios públicos de la región o localizados fuera de ella. En tercera instancia, la intensificación de procesos migratorios hacia Chile, y en menor medida hacia el interior de Bolivia, favoreció la implantación de iglesias protestantes, adventistas y pentecostales, y la conversión de una parte de los habitantes de la región, particularmente en comunidades de los ayllus de Llica y de Nor Lípez, exceptuado el ayllu San Cristóbal, donde su influencia fue marginal. Estos procesos cortaron la predominancia de la continuidad de las prácticas de transmisión del conocimiento y de los valores asociados a los cargos de raíz andina siguiendo una manera "performativa" y centrada en la socialidad.

El impacto de la migración en la intensidad de la socialidad de los individuos con las instituciones y los miembros de su comunidad tuvo una importancia relevante en el surgimiento de estas rupturas de conocimiento y de representaciones en torno a los cargos de raíz andina. La observación de la mirada

y las prácticas de comunarios que migraron a las minas durante los años 1970 me ayudó a respaldar esta afirmación.

Por un lado, esta discontinuidad afectó en particular a comunarios que establecieron su residencia principal fuera de la comunidad por largos periodos y en los que se fueron de su comunidad siendo niños o jóvenes, como también lo apunta Astvaldsson (2002) en Jesús de Machaca. En ambas situaciones, los comunarios no pudieron incorporar los conocimientos contenidos en el ejercicio de los cargos anuales, fuesen éstos de filiación "tradicional" o político-administrativos. En efecto, la residencia fuera de la comunidad les impidió aprender el contenido del ejercicio de estas funciones, en particular en el caso de los migrantes jóvenes, por no haberlas asumido ni observado durante su ejercicio y porque tampoco habían participado en los rituales y fiestas organizadas en el marco de su cumplimiento.

Observé esta situación de quiebre en varias oportunidades. Cuando visité la comunidad de Ancoyo, José Paco, unos de sus miembros, me contó que había dejado de residir en ella a fines de los años 1940, cuando tenía diez años de edad. José concluyó sus estudios básicos y no se convirtió a ningún culto protestante, pero residió mucho tiempo fuera de la comunidad alternando entre su comunidad, las minas de Pulacayo, Ánimas y Q'araqoto y las ciudades de Potosí, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Oruro y Challapata. Por esto, conoció y experimentó muy poco los sistemas de cargos y las prácticas rituales de su comunidad y del ayllu, las cuales nunca consideró como una ofrenda a los ancestros míticos y deidades andinas, ni como una condición necesaria para obtener buena cosecha. Para él, los *kamaches* eran y son aún esencialmente "*cobradores de la contribución territorial*" y, al igual que el *alferado mallku*, carecen de un papel esencial en la existencia de buenas condiciones productivas y de vida de la comunidad.

Asimismo, durante estas visitas advertí la presencia de antiguos mineros, que tenían en común haber residido largos periodos en las minas, en particular en las minas de la COMIBOL, y no daban importancia a la celebración de los rituales a cargo de estas autoridades. Por ejemplo, cuando Felipe Willka retornó en 1999 a residir por primera vez por un largo periodo a Puki para asumir el cargo de corregidor después de haberse marchado a sus 16 años, le pregunté por qué no hacía celebrar el *tiempo marani*. Su respuesta mostró que él no veía la necesidad de realizar este ritual para asegurar un buen año agrícola y prosperidad para la comunidad. Me dijo lo siguiente:

> "*eso tiempo marani hacían pues antes los comunarios, traían agüitas de todos los jalsuris, hacían eso también, ahora ya no hay pues*[275]*. Este año me estaban diciendo ¿cuándo vamos a hacer como autoridad el tiempo marani?, me estaban diciendo. "No hermano, ya va empezar a llover y este año va llover bastante", les he dicho... y justo ha caído la lluvia*".

[275] Los *jalsuris* son deidades que proveen las fuentes de agua permanentes de la comunidad.

Paralelamente, la intervención político-administrativa y educativa pública favoreció también la apropiación de conocimiento y de valores que contribuyeron a deslegitimar el papel de los cargos de filiación tradicional. Este proceso tuvo lugar en comunarios que tenían como principal lugar de residencia y socialidad el exterior de la comunidad, como también en otros que radicaban en ésta. Así, muchos comunarios criticaban a las autoridades de raíz andina o al menos a una parte de sus atribuciones. Muchos maestros criados en las comunidades y formados durante los años 1950 y 1960, y también muchos *notables*, incorporaron ciertas apreciaciones del Estado sobre los *kamaches*. Aunque no criticaban el valor ritual y religioso de los cargos de filiación "tradicional", contestaron su papel político y moral, subrayando la necesidad de su subordinación al poder político-administrativo local.

En las nuevas generaciones, muchos comunarios tienen en parte una actitud similar. Me acuerdo que en 1999 asistí a una reunión preparatoria para un proyecto de apoyo a la sostenibilidad de sistemas productivos de quinua y de crianza de llamas en los municipios de Salinas, Llica y Tahua liderado por dos ONG francesas, ahora fusionadas en AVSF. Estas ONG propugnaban afirmaban que los *kamaches* tenían atribuciones totales sobre la vida de las comunidades de sus ayllus y que eran los únicos con facultad de decidir sobre las múltiples modalidades de uso y acceso al territorio y sus recursos, afirmación incorrecta, como acabamos de ver[276]. Cuando en ese encuentro el personal técnico de esta ONG empezaba a tratar de enrolar al auditorio compuesto de comunarios a su visión sobre las atribuciones de los *kamaches*, Carlos Quispe, un joven del ayllu Cora Cora, se paró cuestionando la legitimidad de su designación, señalando su carencia de elección democrática en ausencia de sufragio universal. Luego de su intervención me enteré que él había crecido desde niño en Challapata y Oruro, donde había estudiado ingeniería química. Sólo había retornado a su comunidad de manera muy puntual y sin ejercer cargos en ella. En todo caso, quedaba claro que este joven desconocía y contestaba las facultades del sistema de cargos para favorecer la integración social en función al servicio al grupo, el conocimiento adquirido y el reconocimiento social. Observé similar cambio de conocimiento en nuevas generaciones de comunarios que habían crecido y vivido en su comunidad la mayor parte de su vida.

No obstante, en las nuevas generaciones esta discontinuidad de valoración de las autoridades de raíz andina no sólo se refiere a sus funciones político-morales, sino también a sus atribuciones rituales. Esta posición revela la incorporación de procesos cognitivos racionalistas difundidos por la educación pública. Unos meses después, Magalí Ichata me hizo ver que la actitud de Carlos no era aislada. Me comentó:

[276] Admito que por entonces yo también había cedido a las sirenas del ensalzamiento ideológico de estas autoridades, alabadas con fascinación por ciertas ONG y muchos actores institucionales bolivianos.

> "*Yo no creo en la utilidad de los rituales que hacen los jilaqatas. La gran mayoría de los jóvenes, vivan aquí o no, dicen que si hay helada y sequía es porque tiene que haber y no porque no se ha realizado el tiempo marani o por no haber asistido a éste. Yo mismo respeto el ritual pero no creo en él*".

De hecho, en los rituales a los que asistí nunca observé una elevada participación de jóvenes, fuesen *residentes*, *doble-residentes* o *estantes*. El hecho de que jóvenes que residían en la región también contestaran ciertos conocimientos adscritos a cargos de raíz andina, mostraba que las discontinuidades de conocimiento no sólo se generaban por la ausencia de su ejercicio o de la observación de éste, sino también como producto de interacciones con otros saberes y valores en el mismo Perisalar.

Paralelamente, la conversión de algunos comunarios a iglesias de raíz protestante (pentecostales, evangélicas, adventistas, etc.) contribuyó a la contestación y deslegitimación de los cargos de filiación tradicional y de sus funciones y saberes respectivos. Estas iglesias aparecieron en las riberas sur y oeste del salar de Uyuni a fines de la década de los años 1950 por acción propia de ciertos comunarios convertidos a estos cultos durante su residencia fuera de la comunidad, en particular en el norte de Chile, a la par de lo sucedido simultáneamente en el caso de los migrantes de Sabaya analizado por Rivière (1982). Los migrantes convertidos crearon congregaciones religiosas cuando retornaron a sus comunidades. En 1996, Antonio Mamani me describió la experiencia que vivió junto con su comunidad, Mañica, en el marco de este proceso, que influyó en el abandono parcial de prácticas asociadas a los cargos de filiación tradicional y generó tensión y división entre los comunarios.

> "*Más antes teníamos un pequeño, aunque pequeño, templito* [católico]*, ¿ no? Ahí nos reunimos los días de fiesta, aunque no había fiesta aquí, pero esos días nos reuníamos un poco. Había también así unas creencias a nivel de familia o así para la Pachamama. Todas esas cosas han ido desapareciendo, simplemente ahora vamos a la tierra, queremos sembrar nada más. Pero más antes había mucha creencia, habrá que servir, habrá que dar algo a la Pachamama, pero ahora esas cosas han ido cambiando. Pero también en 1970 llegó la religión, ¿no?, o la secta de los protestantes, de los evangelistas. Más antes no había aquí. Ellos los evangelistas realmente nos han llevado, diría yo, unos cuantos pasos atrás. Porque como habíamos pocos pobladores, muchos se han convertido en evangelista y la comunidad ha ido decayendo. No había deporte, no había música, ni las reuniones comunales no se llevaban bien. Ellos nos dominaban porque querían que en tal día haya reunión y otros días ellos tenían su reunión* [su culto][277]*. Por más que sea urgente, no podíamos hacer reuniones. De manera de que la comunidad estaba estancada ahí unos 3, 4 años de manera de seguir adelante, pero no se ha podido. Eso nos ha perjudicado de*

[277] Los evangelistas de Mañica celebraban culto 3 noches por semana (miércoles, sábado y domingo).

> *gran manera. Por ejemplo, un caso patético,¿ no?,* [el] *de los carnavales. Nosotros tenemos siempre una costumbre de tocar la tarka, de visitarnos entre comunidades, una fiesta de una semana, una farra fatal. Entonces, desapareció el Carnaval porque no había* [quien asuma cargo] *para los Carnavales. Teníamos unas cabecillas* [alferados], *pero desaparecieron, ya no habían. Ya no había nada. Entonces, para Carnavales es día de comadres, siempre acostumbramos salir a las chacras a poner sus koitas* [ofrendas a la Pachamama]. *Entonces todo eso, había un poco de miedo, ya decía qué nos dirá la mayoría"*.

Sólo una minoría de comunarios mantenía y seguía valorando las celebraciones festivas y rituales por creer en ellas y la socialidad que permitía con comunidades vecinas.

> "*Así un poco ocultito hacíamos también. Ya un poco mareaditos, coraje nos llegaba también, en la noche decíamos ¿dónde vamos a ir? Sin cabecillas nada. Para no perder la costumbre, nosotros nomás esas noches elegíamos: usted va ser la cabecilla, usted nomás va hacer bailar; simplemente por bailar y nada más. Entonces nos íbamos a otras comunidades, poquitos nomás íbamos, unos ochito, hasta diez máximo, así*".

No obstante, en ciertas oportunidades la socialidad con otras comunidades favoreció la contestación de valores en nuevas generaciones, también entre los hijos de comunarios evangelistas, que los llevaría a deslegitimar y abandonar el culto evangélico y limitar su expansión en la región. En el caso de Mañica, los jóvenes se trasladaron a Colcha para cursar estudios secundarios; aquí su interacción con pobladores y jóvenes de otras comunidades los llevó a participar en las fiestas al santo patrón de esta población y en las celebraciones de Carnaval. Así, la corporalidad adquirida al participar en estos eventos los llevaría a aprender, incorporar y legitimar valores y creencias ligadas a los cargos de filiación "tradicional" y también a sumarse a la minoría de mañiqueños que mantenía su práctica, como me lo manifestó Antonio:

> "*Entonces nuestra nueva generación ha ido creciendo en esos años* [1980], *ya nuevamente hemos podido levantarnos (…) los jóvenes ya no han entrado* [a la iglesia evangelista] *por su propio interés, sino por obligación. Si yo soy evangelista, toditos mis hijos deben ser evangelistas, decían sus padres; ¡entonces todos adentro! Pero los jóvenes se han dado cuenta y han dicho ¡no! Se han ido retirando poco a poco (...) así hemos pasado muchos años, después nuevamente así* [estamos], *bailando. No falta gente joven, 'nosotros nos brindaremos, haremos revivir, estamos mal* [nos decían]*' y listo* [lo hemos hecho]. *Nuevamente empezamos con deporte, nuevamente la música, y actualmente ya hay muy pocos evangelistas que ya no van a crecer más y van a ir terminándose, porque ya mucha gente se ha dado cuenta y ni quién se interesa para entrar a su iglesia, están nomás ahí*".

Sin embargo, la revalorización de cargos de filiación andina es desigual entre generaciones que tienen residencia principalmente en la comunidad. En general, los comunarios mayores legitiman y valoran más que los jóvenes estos puestos. Visitando a Puki y Ancoyo me di cuenta que muchos comunarios mayores que habían migrado temporalmente durante su juventud, por períodos cortos, retornando luego a su comunidad, otorgaban importancia y asumían cargos. Máximo Colque, José Chiwaru, su primo Juan o Agapito Paco, todos ellos ex-mineros retornados entre mediados de los años 1970 y principios de los años 1980, habían asumido funciones de *alferado mallku* y solicitaban el ejercicio de estos rituales en esas comunidades, muchos de los cuales habían sido abandonados con la excepción del Carnaval.



Foto 47. Templo evangélico, Colcha
(fuente: el autor)

No obstante entre las generaciones mayores la valoración de los cargos de filiación tradicional es variable. Ciertos adultos abrazan el discurso de modernidad estatal contestando el papel político y moral de los *kamaches* y *caciques principales*, aunque valorando su función ritual. Para muchos de ellos, los rituales forman parte de su identidad y del patrimonio de su comunidad y ayllu y representan una manera de asegurar la prosperidad y continuidad de estos grupos sociales. Un fragmento de la monografía escrita por Ruperto Gabriel (1976), un *notable*, ilustra esta posición. Este autor, nacido en los años 1920 de padres oriundos de Qota, comunidad del ayllu Tunupa y criado luego en Salinas se reivindica adepto de la modernidad y del progreso defendiendo el acceso a la educación, al mercado y a la tecnología y la intensificación de la producción mercantil. No obstante, Gabriel escribía (1976: 12-15):

> "*esta población* [de los ayllus de Salinas] *estaba constituida por la raza conquistadora y sus consiguientes cruzamientos con los indígenas. El gobierno comunal estaba dirigido por las autoridades propias, y hasta el presente se conservan los ayllus Cora Cora, Watari, Tunupa y Yaretani (...) que comprende una organización tradicional mantenida desde tiempos inmemoriales hasta hoy día. (...) Actualmente se conservan las costumbres tradicionales, como el servicio de "maranis", personal designado de cada ayllu, para que presten servicios durante los doce meses; la máxima autoridad de este grupo de 'maranis' son los corregidores territoriales´, quienes cumplen una serie de prácticas* [rituales] *merced a las cuales el año debía ser satisfactorio para la población, es decir que con esos actos, el año debía ser lluvioso y de mayor producción. Estas manifestaciones costumbristas de los tiempos remotos se conservan en los pueblos como Salinas, donde se respetan en libertad las buenas costumbres de las generaciones idas. La creencia mucho hace en el ambiente, desespera cuando están siendo llenadas esas formalidades antañonas*".

Asimismo, en este trabajo Gabriel (1976: 46) resalta la importancia de la dimensión festiva y ritual del Carnaval:

> "*Salinas de Garci-Mendoza como pueblo fronterizo (...) conserva sus tradiciones y cultiva en forma vibrante estas manifestaciones carnavalescas y religiosas que son interpretadas por la población como verdadero patrimonio del pueblo, heredado de nuestros antepasados; los habitantes y especialmente la juventud participan activamente como artistas compositores (...) Siendo tradicional la fiesta de Carnaval, en Salinas de Garci-Mendoza, comienza con derroche de alegría con las características de 'PACHAMAMA', que prodiga abundante cosecha en los sembradíos*".

A diferencia de los comunarios mayores, las siguientes generaciones nacidas desde la década de los años 1960 incorporaron con más intensidad visiones externas y estatales de modernidad. La diferencia de intensidad de esta ruptura es

observable entre las generaciones de maestros formados en las décadas 1950 y 1960 y las generaciones formadas en los años 1970 y 1980. La proporción de maestros de estas últimas generaciones que desvalora las funciones ligadas a los cargos de raíz andina y el conocimiento asociado a ellos es mayor que en las primeras generaciones. Cuando lo visitaba en Puki en 1999, Luis Chiwaru, profesor jubilado de 65 años que presenté en el capítulo anterior, me recordó esta situación de la siguiente manera:

> "*tanto los maestros titulados que han vuelto a trabajar a la comunidad o los que están trabajando en otros lados ya no vuelven a la comunidad para participar en los ritos. Son ellos más bien, los profesores de edad que están titulados* [los que] *sí participan de la comunidad de los ritos y de la comunidad*".

Días después, Máximo Colque me explicó que estas discontinuidades de conocimiento inter-generacional no conciernen a una categoría socio-profesional o pluriactiva particular, estando más bien difusa en el conjunto de cada una de estas generaciones, situación que alimenta tensiones:

> "*los jóvenes quieren que dejar que las costumbres* [rituales]. *Entonces los jóvenes, 'cómo es eso?', nos dicen, 'hasta cuándo van a creer en eso?'* ".

No sólo las personas mayores como Máximo estarían conscientes de esta ruptura, sino también los jóvenes. Rubén Chiwaru, profesor de algo más de 30 años que presenté en el capítulo anterior me confirmó la desvalorización de la cosmovisión y el ritual andino por parte de muchos jóvenes, los cuales son percibidos como inferiores y anti-modernos, y los conflictos inter-generacionales resultantes de esta situación:

> "*ellos* [los jóvenes] *lo notan que las antiguas costumbres es anticuado, incluso para otros es motivo de risa, ¿no? Raros son los que dicen 'debemos recordar esas costumbres', pero para la gente nueva es raro, ya es algo anticuado, como decía, algo pasado de moda. Ellos creen que ya están en otra época. Entonces eso ha hecho de que ellos ya no tengan con tanta fe a estas costumbres y a estos instrumentos, ya no valoran (…) Hay conflictos, hasta en mi familia misma hay conflictos (…) ahora el sistema educativo actual es muy diferente. Y nosotros queremos que ellos... por ejemplo partiendo antes, la gente era muy respetuosa* [de las generaciones mayores] *para empezar. (…) El adolescente es así, ya automáticamente crea conflictos, porque nosotros queremos que siga cultivando esa cultura originario y el hijo no quiere y el otro quiere que siga este modo, entonces hay ahí conflicto*".

En realidad, los jóvenes que aún valoran las funciones de las autoridades originarias residen en su gran mayoría en su comunidad de origen, es decir son *estantes*. Tampoco esto significa que todos los jóvenes *estantes* valoren estos cargos, una parte importante de ellos contesta su legitimidad, como lo señalan los testimonios de Magalí y Rubén, lo observé durante mi estancia en las comunidades y me lo recordó en 2007 Don Eduardo, *auki* de los ayllus de Salinas

desde fines de los años 1980. Con este cambio de significado, los cargos de raíz andina ya no son percibidos como mediadores entre las deidades, por un lado, y los comunarios, por el otro, ni como garantes de un orden moral y político. Incluso, pocos jóvenes los respetan y los consideran depositarios de un saber local relevante sobre el cual se asiente su autoridad, tal como lo ilustran los testimonios de Magalí, Carlos y Rubén. Como consecuencia de la pérdida de su legitimidad política, moral y ritual, el ejercicio de estos puestos ya no es considerado como un mecanismo de integración social por las personas que contestan su validez.

De manera más general, los múltiples signos de adopción de elementos de consumo occidental observables en los jóvenes, como por ejemplo la audición de música electro-chicha o el trash-metal de la que fui testigo en muchas oportunidades en comunidades de la región, o también las criticas de jóvenes salineños a jóvenes qaqachakas por vestir sus trajes tradicionales, responden más bien tendencias de discontinuidades inter-generacional en el conocimiento y los valores. Estas rupturas son independientes de la profesión y del campo de actividad económica de los comunarios, siguiendo varios elementos: los lugares de residencia y socialidad principal (comunidad/exterior de la comunidad); las situaciones y la intensidad de aprendizaje e interacción con la educación, cultos, conocimientos y valores difundidos por el espacio de interacción global y de corporalidad e incorporación de conocimiento y valores externos; la continuidad/ruptura de transmisión por parte de los padres, y los proyectos de vida.

En efecto, como hemos mostrado en los capítulos 2 y 4, con el incremento de la migración con doble residencia, la mayoría de los jóvenes reside en ciudades fuera de su comunidad de origen desde edades tempranas. Asimismo, todos ellos, independientemente del sexo, cursan estudios secundarios en la ribera del salar de Uyuni y sobre todo en ciudades fuera de esta región, alcanzando la mayoría de ellos el bachillerato. Además, con la intensificación de la intervención institucional y el desarrollo del acceso a los medios de transporte y de comunicación (radio, telefonía, televisión y periódicos), las nuevas generaciones tienen una intensidad de interacción mayor con nuevos conocimientos y cultos, ya tengan su residencia principal fuera o dentro de la región. Rubén Chiwaru me recordó esta contestación a muchos aspectos del conocimiento y de los valores locales de la siguiente manera:

> "*es que con el tiempo las nuevas generaciones le ha dado poca importancia a las costumbres (…) la nueva generación casi ya ha ido a estudiar* [fuera de la región], *y al ir a estudiar muchos ya no lo han vuelto a estudiar* [aprender] *las costumbres, y algunos ya no han vuelto a recordar* [practicar], *y algunos ya no han vuelto siquiera, y si vuelven ni siquiera le han dado mucha importancia. Las personas mayores también con el tiempo avanzan la edad y van también dejando ya de existir. Entonces que ya poca transmisión hay de generación en generación. Entonces, ya los jóvenes no lo han tomado en serio los rituales, por la invasión extranjera también más que todo. Los jóvenes salen*

> *de vacaciones y van a la ciudad y escuchan música extranjera, más que todo la cumbia, y entonces ya los jóvenes dejan de gustar y entonces ya no valoran su propia cultura, si es posible tratan de adueñarse de otra cultura, ¿no? Antes, por ejemplo, los niños y jóvenes sabían tocar instrumentos nativos que se dice, pero hoy por hoy no saben tocar instrumentos nativos, más bien quieren tocar instrumentos que son extranjeros. Creo que ha sido la falta de orientación de los mismos padres y la injerencia también de las cosas también que no son de nuestro sector, y eso también ha mermado, creo, nuestras costumbres. Entonces creo que no se ha orientado en ese aspecto a los jóvenes, porque ya totalmente la ingeniería extranjera ha entrado y eso ha hecho creo que a los mismos jóvenes les guste esas músicas y esos instrumentos, por eso creo que se han perdido los valores que tienen los antepasados".*

Asimismo, al asistir a diversas reuniones, conversaciones y solicitudes que hice, pidiendo apoyo para traducir ciertos términos aymaras, pude comprobar que varios jóvenes de Salinas, Tahua y Llica, donde el acceso a la educación secundaria y superior es mayor y la residencia fuera de la región predominante, ya no hablan este idioma. La considerable disminución de la transmisión inter-generacional de la lengua aymara a las nuevas generaciones no sólo remitía a la ausencia de su valoración como vehículo de conocimiento local y su promoción de enseñanza en el marco del sistema educativo nacional hasta antes de implementarse la Reforma Educativa. Obedece también a la voluntad de muchos padres de familia de no enseñarselo por considerarlo inútil para los proyectos de vida de sus hijos, que desean que pasen por una descampesinización y una estancia en ámbitos urbanos, como hemos mostrado en el capítulo anterior. Para este fin, los padres de familia consideran indispensable el dominio del uso y la lecto-escritura del español, a la imagen de lo observado por Spedding y Llanos (1999) en Chari y en los Yungas de La Paz. Finalmente, se desprende de la propia falta de interés de estos jóvenes como resultado de su interacción con nuevos campos sociales localizados en ciudades y en el exterior del país, donde estos idiomas son poco valorados y cada vez menos hablados.

De esta manera, muchos de los jóvenes actuales, muchos de los profesores formados en las generaciones 1970-80, pero también ciertos comunarios mayores con nivel de estudio y cierto éxito económico, sean *residentes* o *estantes*, contestan los cargos de raíz andina por considerarlos anticuados. A diferencia de los comunarios que todavía valoran estas funciones, los que las contestan se consideran más modernos. Su auto-representación de mayor modernidad se sustenta en el valor simbólico que atribuyen a su mayor acceso a servicios (energía eléctrica, agua potable, salud), bienes y elementos occidentales de consumo (vivienda urbana, cumbia, computadoras, celulares, etc.), a su posibilidad de contar con niveles más elevados de educación formal y nuevas formas de racionalidad e ideales, como por ejemplo la integración a modelos institucionales y de desarrollo propuestos por el Estado-Nación y otros actores del espacio de interacción global, que se contraponen al conocimiento local. Por esto, aunque

muchos de ellos valoran la producción de quinua y las posibilidades que ofrece para ganarse la vida en las comunidades de la región, siempre y cuando cuenten con una escuela y la posibilidad de desarrollar su pluriactividad, se consideran superiores a los comunarios, en particular con relación a ciertos de *estantes*, que atribuyen valor a la práctica del ritual agrario y a los cargos de raíz andina.



Foto 48. Los Sigmas tocan música chicha en la fiesta de la patrona de Puki, 2009 (fuente: el autor)

En consecuencia, debemos entender la pérdida de legitimidad de los cargos de raíz andina entre muchos comunarios como el resultado de mutaciones de conocimiento y de su significado social. Por esto, habiendo ya mostrado los factores de estas rupturas, no compartimos la posición estructuralista de Izko (1992: 97-102), también citada por Pacheco (2004), quien sostiene que esta crisis de legitimidad sería producto de la introducción en la región de nueva tecnología agrícola (tractores, arado a disco e insecticidas químicos). Según este trabajo de Izko, esta tecnología habría llevado a ciertos productores de quinua a pensar que el "progreso" radicaba en el tractor en vez de recaer en el ritual y en los ancestros. Izko añade que esta tecnología ha favorecido la proliferación de plagas y favorecía las heladas a nivel de las raíces de las plantas de quinua, generando una radical disminución de la producción a partir de 1986. Según este autor, la bajada de la producción y por ende la nueva tecnología deslegitimaban la capacidad predictiva

y mediadora de los *kamaches* y del *auki* y las prácticas rituales que tenían a cargo[278]. Además, no compartimos esta posición en la medida que muchos comunarios que usan y poseen tractores y la tecnología señalada por este autor los años 1970, han vivido la mayor parte de su vida en su comunidad de origen experimentando y valorando el ritual agrario y los cargos tradicionales. Por ejemplo, cuando los entrevisté en 1999, Agapito Paco y José Chiwaru, comunarios que presenté en el capítulo anterior, enfatizaban la necesidad de celebrar estos rituales para asegurar prosperidad para sus comunidades. Además de manifestar su alta valoración de los cargos de raíz andina, que ya cité antes en este capítulo, José manifestó:

> *"lo que sí hacemos de esto, de la Pachamama, de carnavales, de tiempo marani, tenemos eso, sí casi tiene que ser obligado una fiesta (…) porque ya nosotros comemos de nuestra Pachamama, tomamos agua de nuestra Pachamama, entonces ahí sí tendríamos que ser obligados quizá ¿no?"*.



Foto 49. Comunarios socializan en Carnaval, Puki, ayllu Yaretani
(fuente: el autor)

[278] Sin realizar un estudio de las transformaciones en los cambios de conocimiento y valores, en interacción con la sociedad global, y su relación con los cambios en las prácticas agrícolas, rituales y sociales en los ayllus de Salinas, Izko (1992: 97-102) utiliza mecánicamente como modelo explicativo la teoría de Geertz (1969), según la cual el cambio generalizado en el uso de un ecosistema a otro tendencialmente especializado es la causa de los problemas de una sociedad.



Foto 50. *Residentes* y *estantes* tocan juntos en Carnaval, Puki, ayllu Yaretani (fuente: el autor)

A la vez, como mostraremos en la sección siguiente, la pérdida de legitimidad de estos cargos se inició en Salinas a fines de los años 1960, antes del inicio de la era de la quinua y de la adopción de nueva tecnología agrícola. Además, los comunarios que entrevistamos en la región no recuerdan una disminución de producción, sino más bien la considerable merma de rendimientos agrícolas en parcelas que tenían más de 10 años de cultivo bianual con labranza con arado a disco[279]. No obstante, esta disminución de rendimientos fue ampliamente compensada por la extensión de la frontera agrícola con rendimientos iniciales elevados anteriormente en parcelas cubiertas de vegetación nativa. Como mostramos en el capítulo 3, esta extensión no ha cesado precisamente gracias al uso del tractor y de este tipo de arado y a la utilización de insecticidas. De hecho, las estadísticas del Estado boliviano corroboran el incremento de producción[280]. Por el contrario, las transformaciones se deben a cambios de intereses, conocimiento y valores ya presentados, propios a la experiencia de los individuos

[279] Un año de cultivo y uno de barbecho.

[280] Datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia revelan que la producción de quinua en la región no disminuyó entre 1984 y 1990. Osciló alrededor de 4.600-4.700 toneladas al año con rendimientos que disminuyeron de 550 a 490 kg/ha y una superficie anual en producción que subió de 8.300 a 9.600 ha. Entre 1997 y 1999 fueron sembradas alrededor de 10.000 ha, obteniéndose una producción anual promedio de 6.500 toneladas y rendimientos promedio de 640 kg/ha.

en múltiples situaciones de interacción con el espacio global. Corresponde ahora mostrar cómo estos cambios afectaron a los sistemas de cargos de la región.

Dos caminos que se encuentran en un sendero comunal

Los comunarios que desvaloran política, moral y ritualmente los cargos de raíz andina suelen evitar asumirlos. Esta actitud empezó a cobrar predominancia a partir de los años 1940, traduciéndose en el fin de la obligatoriedad de pasar estas funciones y en la extinción de algunos de estos puestos en ciertos ayllus de la región. En la actualidad, la resolución de conflictos ya no recae en la figura carismática de los *kamaches*, sino en la asamblea de miembros de cada comunidad con la mediación del corregidor.

En los ayllus de Nor Lípez, este proceso de pérdida de legitimidad tuvo lugar durante la década de los años 1940, llevando a la desaparición del sistema de cargos tradicional en el ámbito del ayllu en los años 1950. En estos ayllus, los puestos de *kuraka* y *alcalde* dejaron de existir, se abandonó la *muyta* y quedó solamente vigente el cargo de *cacique*. Esta función guarda su carácter no obligatorio, como antaño, siendo asumida por varios años. No obstante, su ejercicio se limita a tareas rituales y recae en habitantes de la antigua capital de ayllu menor, excluyéndose así al resto de comunarios de las demás comunidades. Si bien los habitantes de estas comunidades, sobre todo los mayores, valoran este cargo como un referente moral, el *cacique* ya no interviene en la resolución de la mayoría de los conflictos, como era el caso antes, y su trascendencia se circunscribe casi exclusivamente a la comunidad en la que mora.

También en Salinas, Llica y Tahua, los cargos de raíz andina asumidos en el ámbito del ayllu progresivamente empezaron a perder vigencia desde la segunda mitad de los años 1960[281]. Así el ejercicio de estos puestos dejó de ser obligatorio. De hecho, cuando entrevistaba a Don Eduardo en 2007, Eustaquio, su hijo nacido en 1966, me contaba este proceso de la siguiente manera:

> "*cuando tenía 9 ó 10 años, entonces todavía había alcaldes de linderos y los jilaqatas, y sus alcaldes eran respetados. Después poco a poco todo* [el respeto] *se ha perdido; a medida que estoy creciendo me estoy dando cuenta*".

Este proceso desembocó en la desaparición del cargo de *cacique* en los ayllus de Salinas. También incidió en un reducido interés de los comunarios en asumirlos y el cese de la obligatoriedad de ocupar estos puestos. De hecho, en el año 2007 observé, a la par de lo manifestado de manera preocupada por Don Eduardo y su hijo, que sólo una minoría de comunarios de la región, principalmente adultos y algunos jóvenes con experiencias de vida y de interacción más prolongadas e intensas con sus comunidades, asumían estos cargos por voluntad propia, mientras que el resto evitaba ocuparlos. Así, en el Perisalar la función de *alferado mallku* dejó de ser obligatoria, tornándose voluntaria y siendo solamente ejercida

[281] Rodríguez y Quinteros (1963) dan cuenta de la práctica de todos estos cargos en Llica en 1963.

para celebrar los rituales y la fiesta de Carnaval. Asimismo, desde fines de los años 1950, en Llica, Tahua y Salinas el oficio de *auki* dejó de transmitirse de manera hereditaria, en la medida que sus hijos tuvieron mayor y más prolongada interacción con la educación y el espacio global, a menudo fuera de su comunidad.

En esta nueva situación iniciada en los años 1950, en Salinas, Tahua y Llica los puestos de raíz andina han sido esencialmente asumidos por adultos, y en menor medida por jóvenes que crecieron en comunidades de la región. La mayoría de los comunarios jóvenes y una parte de los adultos, ambos con una socialidad mayormente externa, han deslegitimado y rechazado pasar estos cargos por considerarlos un freno a su visión de modernidad. De hecho, ellos denominaban a las personas que asumían estas obligaciones los "*peores*", considerándolos como los que carecían de capacidad de modernizarse, es decir, de fijar su residencia principal en la ciudad y de acceder a los servicios, en particular la educación y la electricidad, y a bienes de consumo no disponibles en la comunidad. En esta situación de desvalorización, otros criterios adicionales contribuyeron a reforzar este rechazo. En particular, movilizaron nuevas dimensiones de valoración, como la dificultad de las condiciones ambientales y la exigencia física de su ejercicio, especialmente durante la *residencia*, como lo subraya Marco Condori hablando del caso de Nor Lípez:

> *"sobre todo yo pienso que es [se debe a] la influencia de la migración a Chile. Porque hasta ese tiempo ya había mucha juventud que salía a Chile y casi nadie quería ejercer el cargo de cacique, de kuraka, porque el trabajo, la tarea del kuraka [y del alcalde], especialmente, era bastante pesado por los giros que había que hacer".*

Además, este testimonio hace indirectamente referencia a un segundo criterio, nuevo y meramente económico, que contribuiría a explicar este cambio de actitud frente al ejercicio de los cargos de raíz andina. En efecto, Luis Chiwaru me confió que ciertos jóvenes de Puki y del ayllu Yaretani ya pensaban evitar asumir estas funciones "*ad honorem*" exigiendo ser "*pagados o nada*". De hecho, este tipo de valoración del compromiso ya está vigente en Sabaya, donde los comunarios son remunerados para asumir funciones de raíz andina (Rivière, comunicación personal). Los comunarios que propugnan esta nueva valoración ya no consideran al ejercicio del cargo como un compromiso, un servicio, sino como una actividad económica sujeta al cálculo racional del costo de oportunidad.

Inclusive en situaciones en las que los comunarios buscaban restaurar la vigencia de ciertos cargos del sistema de filiación "tradicional", su reconstitución se hizo de manera diferente, a desmedro de las funciones de raíz andina. Este nuevo proceso persiguió esencialmente un propósito de socialidad inter-comunal y de incantación y retribución a las deidades andinas, más que de revalorización y restauración del conjunto de conocimientos ancestrales perdidos. Además, en el marco de esta iniciativa, muchos comunarios consideraron las pérdidas de transmisión de saberes ligados a los rituales agrarios, al igual que la

desvalorización y la ausencia de interés de la mayoría de los jóvenes y de una parte de los adultos hacia los cargos de raíz andina y el ejercicio de los cargos a los que están asociados. Por ejemplo, en el caso de Mañica, la revalorización de los cargos del sistema de filiación "tradicional" en respuesta a la llegada de los evangélicos se tradujo solamente en la rehabilitación parcial y corta del cargo de *alferado mallku* y sus *cabecillas* durante la fiesta de Carnaval, sin que por ello se recuperara la fiesta al santo patrón comunal, ni la función de *alferado* vinculada a ésta. Asimismo, las nuevas tareas atribuidas al *alferado mallku* ya no implicaron un servicio prolongado a la comunidad, ni tampoco la adquisición previa de un conocimiento más complejo, como el solicitado en la celebración del ritual agrario. Se adaptaron a las nuevas actividades económicas de las familias, muchas de las cuales abandonaron la crianza de llamas y ovinos, sin por ello perder el sentido de reciprocidad hacia la Pachamama. Prosiguiendo su narración de este hecho, Antonio Mamani me dio el testimonio siguiente:

> "*después de que* [los jóvenes] *se brindaron, para pasar al año siguiente nos reunimos a nivel comunal, pero sin evangelistas, para ver cómo vamos hacer, ahora si vamos a seguir como antes o vamos o qué va a pasar. (…)* [Antes de los evangelistas] *había muchos cargos y actividades que hacer para las comunidades. Entonces hemos dicho, con la situación que está pasando nuestros hijos que se están yendo no van a poder hacer estas cosas. Entonces lo haremos, entonces como estamos empezando de nuevo, lo haremos unos cargos, tareas más sencillas para que puedan cumplir. Porque a veces cuando uno cree, empieza a hacer y después ya no cumple. Esto de acuerdo a la creencia ¿no?, a veces no coincide lo que se hace con lo que hay que hacer. A veces esto puede andar mal por no cumplir a la Pachamama, entonces mejor ya no haremos eso, las cosas sencillas nomás. Muchas cosas hemos tenido que descartar (…) Por ejemplo, en las costumbres que organizaba el alferado* [mallku] *en carnavales, toda la comunidad hacíamos servidumbre* [ritual a la Pachamama]. *Hacíamos parar un poste grande, entonces eso desapareció. Entonces para eso hay que preparar comida, hay que matar llama con sangre, una semana antes hay que hacer pequeñas costumbres, 'calchis' decimos, hay que preparar pijcheada, hay que tomar un poco*[282]*. Así en la semana hay que hacer, hay que chupar un poco, así. Todas esas cositas desaparecieron. Solamente sábado de carnaval ahora hacemos y listo, ya no hacemos preparar eso, ni damos sangre a la Pachamama, nada (…) el ritual a la Pachamama ya familiar nomás es, pero empezamos otra vez, ahora ya hay carnavales otra vez".*

A diferencia de los puestos de raíz andina, las funciones de raíz católica ejercidas puntualmente en el año recibieron mayor valoración. Este cargo es valorado por el estatus social que provee al comunario que lo asume, el cual se fundamenta en el importante gasto que implica su ejercicio desde los años 1970. En efecto, desde

[282] Práctica de consumo social en la que un grupo de individuos intercambia y mastica hojas de coca.

esos años *residentes*, *notables* y migrantes de retorno promovieron la adopción por las comunidades y ayllus, en sus fiestas de celebración a sus santos patrones, de comparsas de danzas folclóricas de origen urbano y de inspiración andina acompañadas de bandas musicales con instrumentos de cobre muy populares en las ciudades bolivianas[283]. Luego, cada ayllu o comunidad progresivamente optó por tener su propia banda musical y comparsa a desmedro de conjuntos de músicos con instrumentos tradicionales. Paulatinamente, la talla de las comparsas y de las bandas fue creciendo y se contrataron grupos de música electro-chicha y *disc-jockeys* con sistemas de amplificación. Asimismo, el número de danzantes por comparsa y de participantes en la fiesta aumentó de manera importante, particularmente en las fiestas celebradas en las *markas*, caracterizándose por una importante y creciente afluencia de personas externas al ayllu mayor. Por ejemplo, la comparsa del ayllu Watari organizada por la comunidad de Chilalo para bailar en la fiesta de Salinas en el año 2007 sólo contaba con un bailarín oriundo de esta comunidad (Vassas, comunicación personal). Así, el significado de la fiesta fue cambiando, como me narraba de manera elocuente José Chiwaru cuando se refería al puesto de *alferado* en Puki:

> "*antes, por los años 80, se hacía chicha de quinua o de maíz el 8 de septiembre para que esté listo para el 21 de septiembre; más bien esa parte ya se ha perdido, inclusive 1 ó 2 farditos de cerveza se ponía el pasante, entonces con eso tranquilamente se pasaba la fiesta*[284]*. Entonces, ahora es más gasto. Mucho hay que traer buenas cantidades de cerveza, ¿no? Además de ésos, ya mucho han hecho aparecer también amplificaciones en las fiestas que no había antes, inclusive ahora también tienen que contratar bandas y todo ello, siku también a veces del lugar*"[285].

La contratación de las bandas, orquestas, amplificaciones o disfraces para los bailarines no sólo significan un gasto importante y creciente para los *alféreces*, también dan testimonio de sus formas de consumo de modernidad. En este sentido, esta adquisición sigue representando para los comunarios un mecanismo de manifestación de éxito personal y de adquisición de estatus social de la persona que lo asume, fenómeno que es favorecido por el incremento de los ingresos de los comunarios acaecido durante la era de la quinua. Además, la tarea de *alferado* ha pasado a constituirse en un modo de afirmación de su voluntad de modernización y de inclusión a un mundo de consumo y a la busqueda de estatus social. De esta manera, pese a preservar su significado religioso de retribución e incantación al santo patrón pidiendo buenas condiciones de vida y evitar desgracias, estos cargos

[283] La primera comparsa llega en 1974 a Salinas para la fiesta de San Pedro/San Pablo, estando conformada de *residentes* asentados en La Paz. Esta iniciativa fue imitada por los *residentes* de Oruro unos años después. Las comparsas adoptaron bailes a la moda, como la *kullawada* o la *morenada* (Gabriel, 1976).

[284] Día del Señor de la Exaltación, santo patrón de Puki.
Un fardo contiene 12 botellas de 75 cl cada una.

[285] Grupo de músicos que tocan siku (flauta de pan).

ya no son valorados por el desprendimiento y su inserción a un proceso de aprendizaje de conocimiento y responsabilidades que llevan a una integración social en la comunidad o el ayllu. En su testimonio, José Chiwaru da cuenta de este cambio:

> "*él ha hecho y yo también haré dicen, competencia así, ¿no? (…) Antes, si uno hacía cargo de alferado se le consideraba mejor en la comunidad, inclusive a la virgen algunos le han hecho 2 veces ¿no?, entonces 'yo he hecho', dicen. El que pasaba sentía de que era mejor preparado, pero este último ya no. El 21 de septiembre* [fiesta del santo patrón comunal] *es una cosa de la iglesia. Entonces, ya es voluntad de cada uno, pero mayormente sí tenía el pasante antes un poco más, digamos, de su personalidad más alzado, que 'yo he hecho esto, hemos hecho', pero estos últimos años ya no. (…) Realmente, ahora él hace nomás. Ya no es ser mejor preparado, ya con una fe hace nomás, ya no hace porque tiene que dar servicio a la comunidad y porque ya se ha preparado haciendo otros cargos… y tal vez quizá por ser más católico o más creyente hará*".

De esta manera, las funciones de *alferado* y *alferado mayor* dejan de ser parte constitutiva del sistema de cargos tradicional y se convierten en cargos no obligatorios muy demandados, dando lugar a la constitución de listas de comunarios en espera por lapsos de 3 o más años. Simultáneamente, la obligación a ejercer como *mayordomo* en el ayllu ha perdido legitimidad.

Paralelamente, los cargos del sistema político-administrativo conocieron una valoración y legitimidad creciente en el ámbito comunal, que los convirtió en el mecanismo predominante de integración social a la comunidad (figuras 6, 7 y 8). En general, este proceso de legitimación recibió el apoyo del conjunto de los comunarios.

Con el debilitamiento de la legitimidad de los cargos de raíz andina y la voluntad de acceder a proyectos y servicios públicos básicos (educación, salud y agua potable), las comunidades atribuyeron mayor prestigio al *corregidor auxiliar* y al *corregidor cantonal*. Esta dinámica es diametralmente opuesta a la observada por Abercrombie en Culta (1998), revelando así las múltiples posibilidades de cambio de en las comunidades andinas. La tarea del *corregidor auxiliar/cantonal* está en gran parte centrada en la articulación de la comunidad con su exterior. Tiene la función de representarlas ante instancias externas estatales, municipales o privadas. Informa a la comunidad sobre políticas y disposiciones gubernamentales y municipales. Además, debe facilitar la resolución de conflictos, velar por el orden social comunal y de manera general por los bienes comunales. No obstante, el *corregidor auxiliar* o el *corregidor cantonal* no tienen ninguna autoridad para tomar decisiones por cuenta propia, ni resolver litigios unilateralmente. Las decisiones que conciernen al conjunto de la vida comunal se toman comunalmente en reuniones presididas por esta autoridad, en las que participan mayormente *estantes*, y en

asambleas comunales programadas 2 a 3 veces por año, a las que asisten comunarios *residentes* o *migrantes con doble residencia*.

Asimismo, la intervención estatal para proveer infraestructura y servicios básicos estimuló la adopción de nuevos cargos en el ámbito comunal por aceptación de sus habitantes, a pesar de abolir el cometido de ejercer tareas como *postillón* y *alguacil del juzgado* y *alguacil de la alcaldía*[286]. Al incrementar el número de escuelas primarias en los años 1948-1970, el Estado condiciona su construcción con la creación de una *Junta de Auxilio Escolar*, cuyo presidente tuvo la función de informar a los padres de familia sobre temas educativos y de supervisar y coordinar el mantenimiento de la infraestructura de la escuela. Luego, con la aplicación de la Ley de Reforma Educativa este cargo recibió la atribución adicional de fiscalizar el trabajo de los maestros y su trato con los alumnos, participar en la evaluación del aprendizaje de los alumnos y facilitar la concertación entre maestros y padres de familia. Los comunarios de la ribera del salar de Uyuni aceptaron estas nuevas atribuciones con el objetivo de asegurar los puestos de maestros públicos en sus escuelas. También buscaban involucrarse más en el aprendizaje de sus hijos y tener mayor control y capacidad de limitar el poder inicial de los maestros. Asimismo, la introducción de la educación física en las escuelas expandió la práctica y el gusto de los comunarios por nuevos deportes, estimulando la creación de la función de *presidente del club deportivo* destinada a presidir clubes deportivos.

Durante la implementación de la Ley de Participación Popular a finales de los años 1990, cada comunidad de la región buscó su reconocimiento jurídico bajo el denominativo genérico de "Organización Territorial de Base" (OTB). Este reconocimiento les permitió solicitar apoyo técnico y financiero del municipio correspondiente para la realización de proyectos de desarrollo. Para lograr tal cometido, las comunidades crearon un nuevo puesto de nivel comunal denominado *representante OTB*, cuya misión era tramitar ante el municipio el financiamiento y el apoyo técnico para llevar a cabo proyectos decididos en la comunidad.

Desde los años 1970, proliferan múltiples cargos bajo el genérico de "comité" a raíz de la intervención estatal, de municipios y de ONG para proveer infraestructura y servicios productivos, atención en salud y agua potable. Cada comité es en realidad una persona encargada de velar por el estado de la infraestructura común o del servicio aportado por estas instituciones externas. Para ésto debe coordinar la participación de los comunarios en su mantenimiento y cobrar las cuotas necesarias para tal efecto. Inicialmente, el cargo de comités estaba enfocado en la salud. Desde los años 1970, el Estado intervino

[286] Con la mejora de los caminos y el desarrollo del transporte y del telégrafo en la región entre 1912 y 1952, el cargo de *postillón* se revelaría innecesario para el Estado. Los ayllus de Llica preservarían por voluntad propia el puesto de *postillón de la alcaldía* al que le atribuyeron nuevas funciones. Los comunarios le asignaron la tarea de tocar la campana de la torre de la iglesia de la *marka* para convocar a la población (Meguillanes y al., 2005).

implementando postas de salud comunales articuladas con pequeños hospitales públicos ubicados en las capitales de provincia y estimuló la creación de comités de salud, como por ejemplo en San Agustín y Copacabana (Laguna, 1995e y g).

Este puesto tiene además la tarea particular de supervisar y ayudar al buen funcionamiento del servicio de salud, especialmente el trabajo del auxiliar de salud, y la disponibilidad de medicamentos y de equipos. Posteriormente, a partir de los años 1980, se multiplicaron los puestos de "comité" a raíz de la intervención de municipios y ONG, que brindaron infraestructura común para proyectos productivos y sobre todo nuevos sistemas de agua potable complementarios a algunos construidos por el Estado a fines de los años 1960. En cada comunidad, en función al tipo de intervención de desarrollo surgió un comité específico para agua potable, obras públicas, ganadería, huertos o forestería (figuras 6, 7 y 8). Comunidades en las que tuvo lugar mucha intervención para el desarrollo acumularon muchos cargos de comité, así por ejemplo San Agustín (Laguna, 1995e, figura 7).

También la llegada al Altiplano Sur del sindicalismo campesino se ha traducido en la incorporación de cargos sindicales por voluntad propia en algunas comunidades. Esto ha sucedido inicialmente en los años 1960 en la parte sur de la provincia Quijarro, por ejemplo en la comunidad de Chacala (Laguna, 1995h, figura 8). Pero sobre todo ha sucedido a partir de la irrupción de la FRUTCAS iniciada en 1985 en la mitad este de Nor Lípez, por ejemplo en la comunidad de Pozo Cavado (Laguna, 1995d, figura 8), en la provincia Baldivieso, como en la comunidad de San Agustín (Laguna 1995e, figura 7) y en algunas comunidades de Llica (ver capítulo 6). Por lo general, han adoptado de uno a cuatro cargos de las formas de organización sindical vigentes en comunidades de ex-hacienda del Altiplano norte, como los de *secretario general*, *secretario de hacienda*, *secretario de actas* o *secretario de conflictos* (figuras 7 y 8).

A la vez, con la difusión de nuevos conocimientos a través de la educación y de la migración, algunas comunidades vienen creando nuevos cargos para fiestas cívicas y sociales menores, que incorporan celebraciones del Estado-Nación. Así, por ejemplo, en muchas comunidades se decidió celebrar el 6 de agosto, la fiesta patria, creándose con este propósito un puesto adicional de *alferado*, que se incorporó al sistema de cargos comunal, en comunidades en las que el *corregidor auxiliar* no asume esta tarea.

Figura 6. Sistema de cargos en las comunidades de Ancoyo (Salinas), Puki (Salinas) y Palaya (Llica) en los años 1990-2000

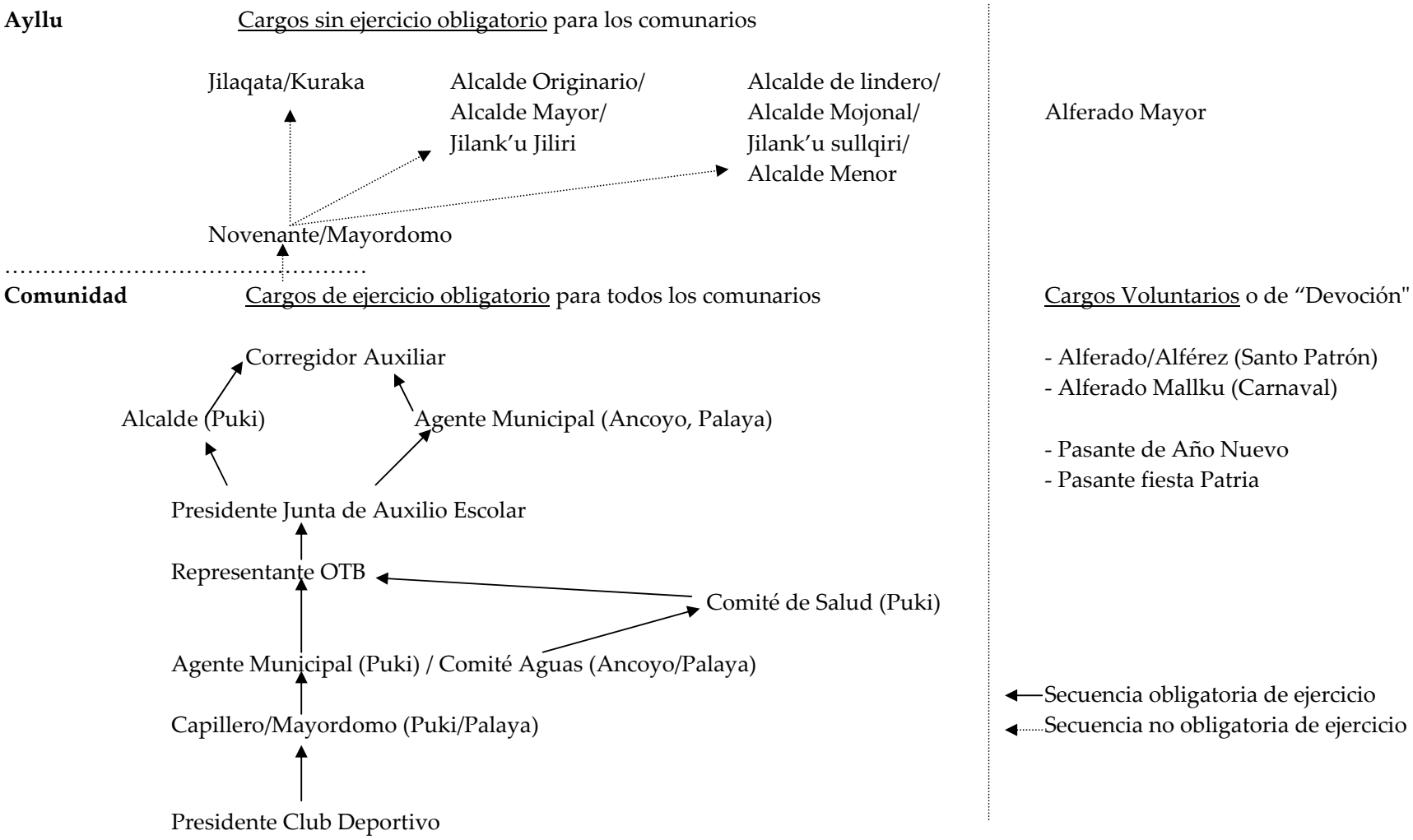


Figura 7. Sistema de cargos en las comunidades de Mañica, Copacabana y San Agustín (ex-capital de ayllu) en los años 1990-2000

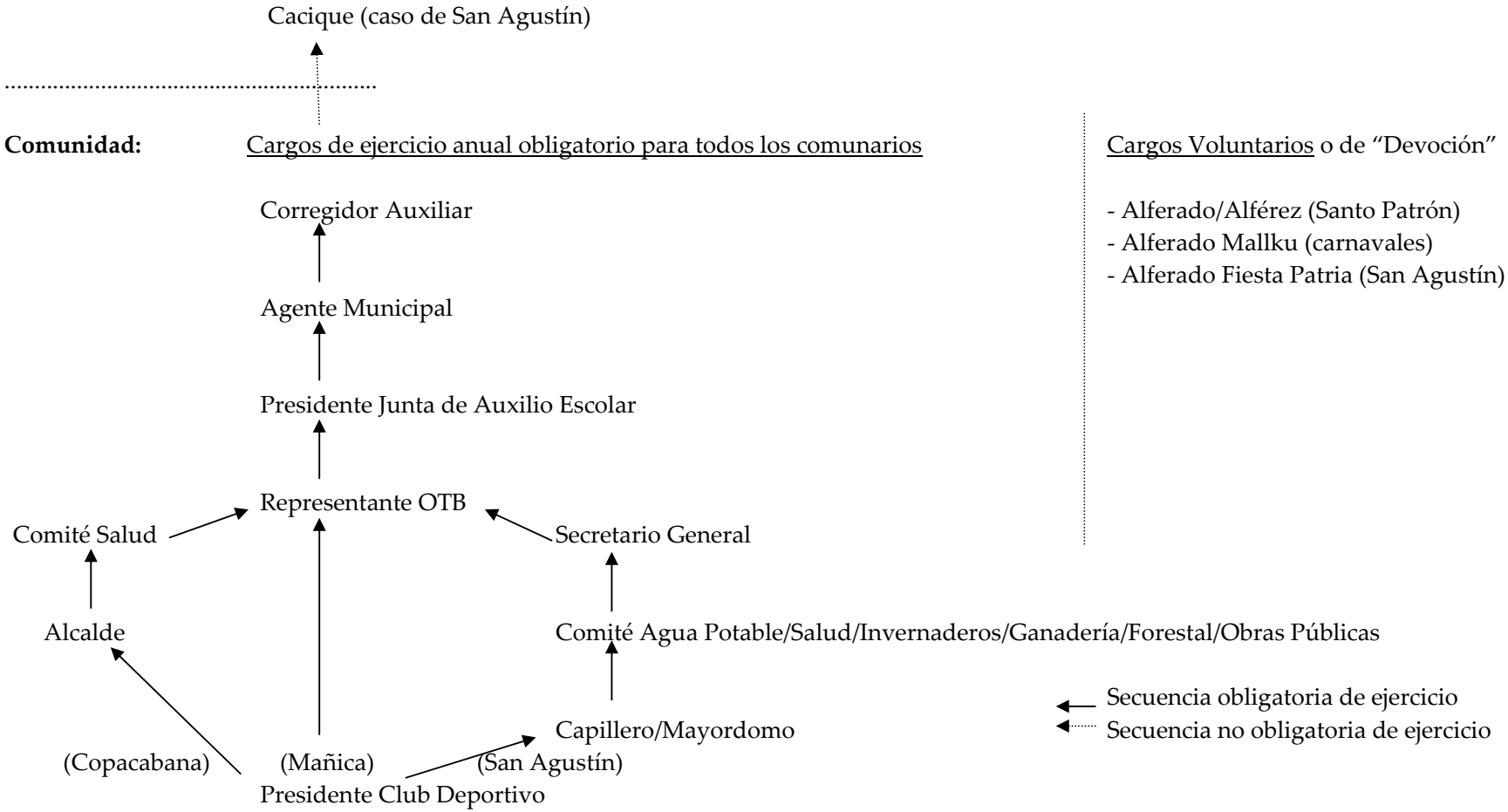
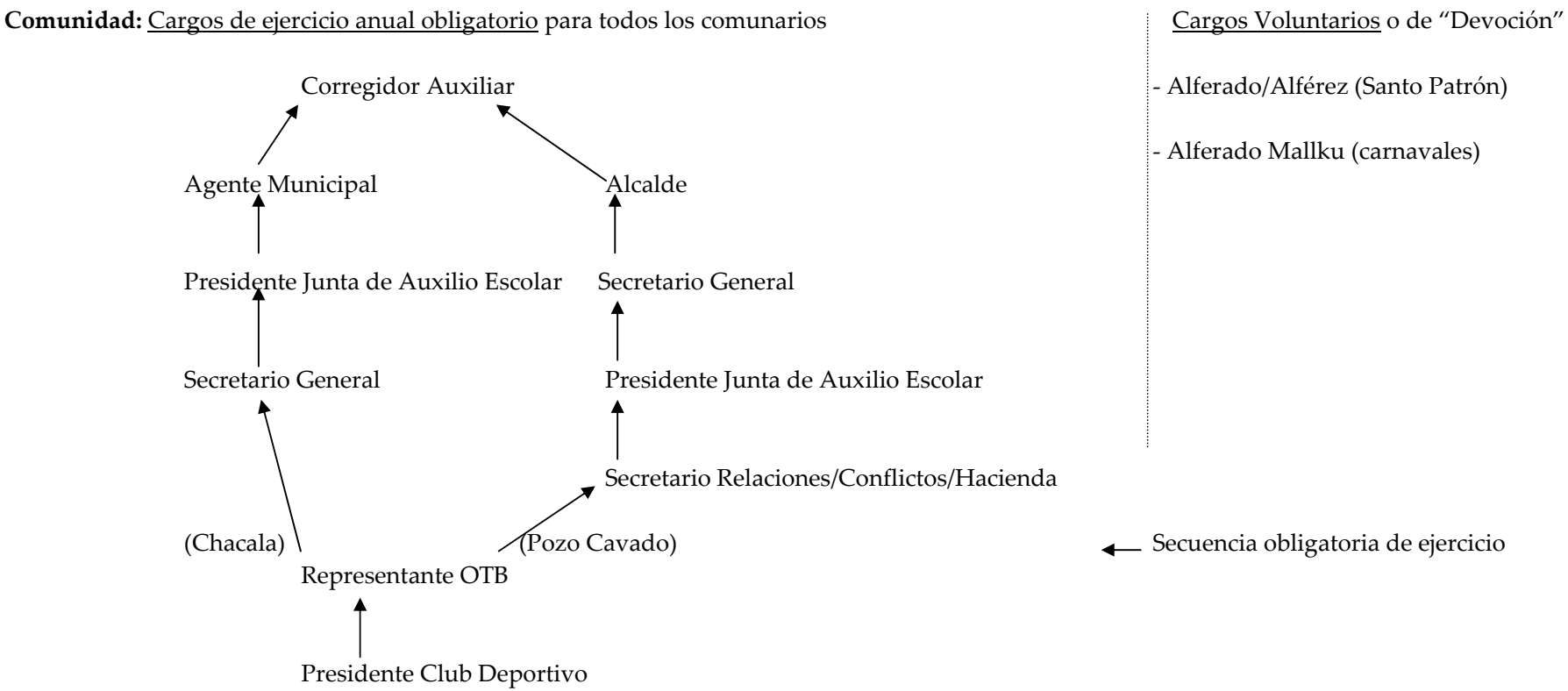


Figura 8. Sistema de cargos en Chacala y en Pozo Cavado en los años 1990-2000



Esta nueva dinámica de constitución de un nuevo sistema de cargos en una situación de creciente intervención para el desarrollo a través de ONG y municipios llevó a los comunarios a otorgar mayor legitimidad al puesto de *agente municipal*. En la gran mayoría de las comunidades se ha transformado en un cargo con jerarquía casi similar al del *corregidor auxiliar/cantonal* con atribuciones sobre la vida interna de la comunidad. Asimismo, el *agente municipal* cobraba cuotas para el mantenimiento del sistema de agua potable y organizaba las prestaciones de trabajos necesarias para su mantenimiento, esto en comunidades en las que no existía el puesto de comité de agua potable, como fue el caso de Copacabana (Laguna 1995g, figura 7).

Con la multiplicación de proyectos en el marco de la intervención de instituciones externas, las tareas del *agente municipal* se extendieron a la preservación de nuevas infraestructuras sociales y deportivas comunales (canchas deportivas, salas de reuniones, plazas, centros artesanales, etc.) y a la movilización de aportes en dinero y mano de obra para este cometido a través de la *faena*. Además, organizaba el mantenimiento de caminos comunales a través de la *prestación vial* y cumplió el rol de vocal informando a comunarios y convocándolos a reuniones.

En algunas comunidades, la valoración del *agente municipal* no conllevó la desaparición del alcalde, aunque éste tenía tareas devaluadas, como en el caso de Copacabana, donde se le atribuyen las funciones de un vocal (figura 7). La revaloración del *alcalde de campaña* se da en comunidades donde el *agente municipal* subsiste de manera desvalorada, como por ejemplo Puki o Pozo Cavado (figuras 6 y 8) y el agente municipal preservó sus atribuciones iniciales limitadas al mantenimiento del sistema de agua potable. Pese a esto, el *corregidor auxiliar/cantonal* y el de *agente municipal* se convirtieron en las principales autoridades comunales del Perisalar.

De esta manera, en el lapso de 60 años (de 1940 y 1990) los sistemas de cargos del Perisalar han perdido peso en el ámbito del ayllu a favor de la comunidad, donde el número de estas funciones ha aumentado (figuras 4, 5, 6, 7 y 8). Esta capacidad creativa de las comunidades a incorporar y generar cargos de origen externo en función a interacciones, situaciones y necesidades propias revela la capacidad de decisión y de acción propia de sus miembros. Esto nos lleva a disentir con las afirmaciones de De Morrée (1998 y 2002) quien, estudiando el caso de comunidades de Chuquisaca y del Norte de Potosí, señala que los proyectos y la intervención estatal imponen cargos que desestructuran las comunidades andinas. Más que de imposición se trata, según el caso, de aceptación, creación o reapropiación de cargos externos, que son integrados al sistema de cargos, algo que Carter (1967) y Carter y Albó (1988) mostraron en zonas de ex-hacienda del Altiplano Norte. Así, las transformaciones de los sistemas de cargos en el Perisalar reflejan la valoración y el significado situacional otorgado por los comunarios a las

tareas necesarias para asegurar la vida social y la mejora de las condiciones de vida dentro de un ensamblaje social como la comunidad.

Sin embargo, la consolidación del sistema de cargos político-administrativos a nivel comunal no conlleva cambios importantes en la lógica del sistema de cargos. Don Eduardo me decía en el año 2007: "*Ya no hay eso del thakhi ahora*", para señalarme que el ejercicio de los cargos de filiación "tradicional" ya no constituye un mecanismo prioritario de integración social. En efecto, con el fuerte debilitamiento de estos puestos se diluyó la transmisión del saber y de la memoria que encarnan, los cuales constituyen un elemento de la historia común del ayllu. Pese a esto, en muchas comunidades subsistió el aprendizaje progresivo por la experiencia del ejercicio de los cargos político-administrativos como un mecanismo de integración social. De esta manera, un joven comunario empezaba el ejercicio de estos cargos asumiendo como *presidente del club deportivo*, para luego asumir como *capillero* y después, según la secuencia propia a su comunidad, ejercer cargos considerados de nivel medio como: comité, representante OTB, secretario de relaciones, de conflictos o de hacienda, asumiendo después como secretario general y *junta de auxilio escolar* y finalmente *agente municipal* y *corregidor auxiliar/cantonal*. Así, los cargos más elevados del nuevo sistema tenían poder político local, pero carecerían de la autoridad moral y del poder simbólico otorgado a los *kamaches* y a los *caciques*.

A la vez, el nuevo sistema de cargos político-administrativos mantuvo un nivel de exigencia de servicio para permitir la integración a la comunidad. En efecto, todos sus cargos, exceptuado el *capillero*, son ejercidos a lo largo del año. No obstante, la intensidad del servicio a la comunidad fue menor que durante los años 1950, puesto que el número de cargos a ejercer (4 a 7) fue inferior al preexistente. Paralelamente, subsiste el deber de pasar cargos para acceder a la tierra de uso agrícola y otros bienes comunes. José Chiwaru me lo recordaba en 1999 de la siguiente manera:

> "*la persona que ya hurga los trabajos, es decir trabaja los terrenos, automáticamente tendrá que hacer los cargos. En cambio,* [si a] *su familia o a alguien que necesita terreno le traspasa ese terreno, entonces él* [el beneficiario] *se hará cargo de esa contribución a la comunidad (...) tiene que pasar toditos los cargos de acuerdo a lo que requiere el servicio a la comunidad*". "*Toditos los cargos he pasado porque es una obligación, porque yo he empezado de un cargo pequeño, he terminado mi servicio, todo el cargo he hecho, así que nadie puede decirme nada, así que con mi mujer somos libres (…) he cumplido, no tenemos obligación con la comunidad*".

Finalmente, la emergencia de un nuevo sistema de cargos en el Perisalar ha tenido consecuencias sobre la vigencia y cohesión de los ayllus de Nor Lípez. En comparación con los demás ayllus del Perisalar, San Cristóbal no fue *marka*, no fue un centro principal de vida social de los 6 ayllus de Nor Lípez que se manifestase en celebraciones rituales, encuentros sociales entre sus habitantes. Cada una de las

capitales de ayllu jugó este papel para sus propios miembros. San Cristóbal tuvo más bien un papel como centro esencialmente administrativo. Por lo tanto, San Cristóbal no constituía un centro de interacción social significativo entre los habitantes de estos 6 ayllus. Por ende, a falta de praxis de interacción social entre los habitantes de estos 6 ayllus, San Cristóbal nunca fue un espacio con potencial elevado para la emergencia de identificación en torno a un ayllu mayor, por más que cooperaran al momento de demandar la propiedad de sus territorios con la acción del cacique apoderado Santos Vaca. De hecho, los *kamaches* concurrían a ella sólo por cuestiones administrativas, como por ejemplo mostrar el cumplimiento de tributos, hacer reclamos u otras diligencias.

Ante la falta de existencia de ayllu mayor en Nor Lípez, no es sorprendente que algunos de los ayllus presentes en esta área hayan buscado crear nuevas secciones municipales y provincias a partir de la división de unidades político-administrativas preexistentes, como por ejemplo el municipio de San Pedro (capítulo 2) o la provincia Baldivieso en comunidades del antiguo ayllu San Agustín (capítulo 3). Asimismo, con la desaparición de los cargos de *kuraka* y *alcalde*, y la reducción de las competencias del *cacique* limitadas al estricto ámbito ritual en la capital del ayllu, existe una falta de puesta en acción de prácticas que recuerdan la pertenencia al ayllu, en particular la *muyta*, rituales agrarios o el cobro de la *contribución territorial*. Así, se abandonan ciertos temas comunes que permiten la concertación entre ayllus, como es el pago de esta contribución. A la vez, se deja de reafirmar la legitimidad del ayllu como forma de organización social y política, y por ende la pertenencia a éste.

En la actualidad, ningún comunario de Nor Lípez afirma ser parte de algún ayllu. No obstante, aún recuerdan relatos de sus padres y abuelos que mencionan la pertenencia en el pasado de su comunidad a uno de estos 6 ayllus. De esta manera, los ayllus de Nor Lípez han perdido vigencia entre mediados de los años 1940 y mediados de los años 1950, un proceso similar surgido con unos 20 a 25 años de retraso en Llica, Tahua y Salinas. Esta dinámica ha motivado la intervención de antropólogos y de instituciones para el desarrollo interesadas en revalorar y rescatar estas formas de organización, en un contexto de afirmación de la ciudadanía y del conocimiento indígena.

Los factores que explican el debilitamiento de las autoridades de filiación tradicional hasta aquí presentados deben llevarnos a tomar distancia respecto a afirmaciones que ven en la creación de cantones la explicación del debilitamiento de los ayllus (Rivière, 1982). Este autor plantea que la creación de cantones dividiría las formas de organización y los procesos de autoridad de filiación tradicional vigentes en el ayllu.

Es cierto que existe una coincidencia temporal entre la pérdida de legitimidad de estas autoridades y la aparición de cantones a fines de los años 1940 en Llica y Tahua, por un lado, y en Nor Lípez, por otro lado, donde surgen 12 y 16 cantones, respectivamente (capítulo 2). No obstante, en Salinas la creación de cantones se

hace siguiendo la unidad territorial de ayllus mayores en el momento en que precisamente este tipo de autoridades pierde legitimidad. Los 5 cantones existentes en 1941 en la sección municipal de Salinas abarcan 5 ayllus mayores. Salvo el cantón Jirira constituido en 1903 en la comunidad de este nombre para garantizar el acceso a la sal a los salineños, el resto de los cantones respeta la unidad territorial de los ayllus mayores: el cantón Salinas abarca el resto del ayllu Tunupa y los ayllus Watari, Yaretani y Cora Cora. Asimismo, cada uno de los tres cantones restantes corresponde respectivamente a los ayllus mayores Ukumasi, Aroma y Challaqota.

Paradójicamente, en Salinas la creación de nuevos cantones que no coinciden con la unidad territorial de los ayllus se ha ido dando en un proceso de acción institucional de origen externo que pretende revitalizar los cargos de filiación tradicional[287]. A continuación, presentamos este proceso de intervención.

Políticas de identidad y dificultad de legitimar la autoridad perdida

La interacción de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni con la sociedad nacional y el espacio global, en una situación marcada por el surgimiento de políticas indigenistas y de movimientos sociales indígenas, contribuyó también a la revalorización parcial de las autoridades originarias. Este proceso iniciado en el Perisalar en la segunda mitad de los años 1980 emergió producto de dos dinámicas: las intervenciones para el desarrollo en la región y la experiencia e interpretación, individual y colectiva, de sus habitantes en su interacción con políticas estatales y movimientos sociales vigentes en el escenario nacional.

Rescatando a los kamaches

La primera intervención para el desarrollo que promovió la legitimación de las autoridades de filiación tradicional se dió a partir de 1987. En ese momento, el Programa de Autodesarrollo Campesino (PAC), un programa de desarrollo rural financiado y dirigido por la Unión Europea y el Gobierno boliviano, decidió fortalecer los cargos de raíz andina, considerando a los *kamaches* como únicos interlocutores válidos de las comunidades de los ayllus de Salinas en las que intervino hasta 1996. Esta posición hacía eco de la posición de algunos antropólogos estructural-funcionalistas, en particular de Xavier Izko. Habiendo trabajado inicialmente en el Norte de Potosí, este autor hizo un paralelo

[287] En 1992, en el ayllu mayor Aroma se han creado los cantones Ichachula (Ley 1307 del 17 de febrero de 1992) y Villa Esperanza (Ley 1337 del 4 de mayo de 1992), respectivamente en los ayllus Sullka y Mallcoca. No obstante, ninguno de estos cantones abarca todas las comunidades de los respectivos ayllus.

sistemático entre esta región y otras regiones del Altiplano en torno al papel central del ayllu y de los puestos de raíz andina en la organización de la vida productiva, política y social de las comunidades (Izko, 1986a y b; Izko y equipo CERES, 1987). Con este fin, en diferentes encuentros con las comunidades de Salinas este autor influyó activamente en que éstas solicitaran al PAC proyectos de crédito y de tecnología productiva para la quinua (arados, estercolares, trilladoras), con la condición previa de que revalorizaran a los *kamaches*, quienes debían mediar esta solicitud (Izko, 1992).

Además, este programa impulsó y financió la creación de una empresa procesadora y comercializadora de quinua, denominada Consejo de Desarrollo Agropecuario de los Ayllus de Salinas (CODAAS), la cual debía ser administrada por los *jilaqatas* de 4 ayllus de Salinas de los que provenían los productores accionistas de la empresa. Paralelamente, este programa fomentó abiertamente el incremento de la legitimidad de los *jilaqatas* en la gran mayoría del departamento de Oruro donde intervenía.

Luego, a partir del año 1999 intervino AVSF con la intención de fomentar la gestión de los recursos naturales en las comunidades de cada ayllu bajo la dirección central de los *kamaches*. Siendo las primeras experiencias de esta intervención poco satisfactorias, me impliqué personalmente en un diálogo con algunos de sus responsables, recordándoles que la gestión de los recursos naturales en la ribera del salar de Uyuni ha sido, por los menos a lo largo del siglo XX, un asunto diferenciado en cada comunidad. Consciente de las limitaciones de su intervención, a partir del año 2006 esta ONG optó por promocionar en las comunidades en las que interviene la creación de un nuevo cargo denominado *irpiri*[288]. Algunas funciones de este puesto son similares a las del *alcalde de campo*. En efecto, el *irpiri* debe estimular la constitución de normas con atribuciones más amplias en el manejo de los recursos naturales (en particular el manejo del suelo y del espacio territorial) y velar por su aplicación, aunque el *corregidor auxiliar* demuestre interés por este tema. Estas reglas deben ser definidas por la comunidad bajo influencia inicial de la ONG. Asimismo, esta última institución aún promueve un papel central de los *kamaches*, a quienes incita a utilizar su valor simbólico para presionar a las comunidades a elaborar reglas de gestión de acceso a los recursos naturales.

Esta última intervención se realizó paralelamente a situaciones favorables para la revalorización de los cargos de raíz andina creadas por políticas públicas de reconocimiento de los territorios indígenas. En efecto, dos semanas después de abolir la contribución territorial, el Estado se vio presionado por los pueblos indígenas de tierras bajas a través de la "Marcha por el Territorio y la Dignidad", que llevó al gobierno de Jaime Paz Zamora a reconocer los tres primeros territorios indígenas. La voluntad de este gobierno de delimitar estos territorios, la

[288] En aymara, *irpiri* significa "el que lleva o guía".

conmemoración de los 500 años de la conquista de América en 1992 y nuevas presiones y demandas sobre otros territorios en tierras bajas condujeron al Estado boliviano a ratificar en 1991 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Dependientes. Este acuerdo reconoce el derecho de propiedad y posesión de pueblos indígenas sobre los territorios que tradicionalmente ocupan, usan o a los que han tenido acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia, y protege sus derechos de acceso a los recursos naturales presentes en tales territorios.

Inspirado en dicho convenio, el gobierno siguiente del MNR implementó una fase de reformas neoliberales con políticas indigenistas que reconocieron jurisdicciones territoriales indígenas (Albó y Romero, 2009). Modificando la Constitución Política del Estado, este gobierno reconoció los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, la figura de las "Tierras Comunitarias de Origen", el derecho a aprovechar sus recursos naturales y el derecho de las "autoridades naturales" a "ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias, como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos"[289]. A fines de 1996 fue promulgada la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, conocida como Ley INRA[290]. Esta ley aplica el reconocimiento constitucional del derecho de propiedad agraria colectiva de pueblos y comunidades indígenas, como los ayllus, sobre su territorio y los recursos naturales que comprende bajo la figura jurídica de "Tierras Comunitarias de Origen" (TCO)[291]. Esta ley reconoce como representantes para la obtención de TCO a las autoridades "tradicionales" de pueblos y comunidades indígenas, es decir, en el caso de los ayllus de Salinas, a los *kamaches*.

En este nuevo contexto han surgido varias demandas de TCO. AVSF apoya la demanda de creación de una TCO liderada por "Jatun Killaqa-Asanaqi" (JAKISA) una organización de comunarios del sur del departamento de Oruro[292]. Esta organización creada en 1998 está afiliada al Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) fundado en 1997. Ambas organizaciones fueron creadas y son dirigidas por *residentes* oriundos de comunidades indígenas que viven mayormente en ciudades, aprovechando la nueva coyuntura política surgida con la reforma constitucional y la ley INRA. El proyecto promovido por JAKISA y CONAMAQ se enmarca en el *indianismo*.

El *indianismo* es una corriente de pensamiento acuñada por Fausto Reinaga (1970) en los años 1960 que pregona la reconstrucción de antiguos territorios

[289] Art. 171 de la Constitución Política del Estado reformada en 1994.

[290] Instituto Nacional de Reforma Agraria, instituto creado con esta ley a cargo de la atribución de tierra.

[291] En el año 2000, la Fundación Diálogo para las Culturas, otra institución que intervino en la región sobre este tema, logró movilizar la adhesión de los comunarios de Salinas asegurándoles erróneamente que esta ley otorgaría a las comunidades la propiedad del subsuelo.

[292] Inicialmente, JAKISA se denominaba Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR).

precolombinos con sus formas propias de organización y liderazgo en total confrontación con el Estado Republicano. Busca reconstituir el Qullasuyo, una de las 4 provincias del imperio incaico que cubría el actual territorio occidental de Bolivia. El indianismo es anti-occidental y anti-criollo/mestizo. Rechaza abiertamente la religión foránea y las formas de organización occidentales, como el sindicato, la cooperativa o la asociación, y se distancia de la lucha de clases (Ticona, 2000). En este marco, JAKISA y el CONAMAQ impulsan la afirmación de la autodeterminación, la revalorización identitaria y la reconstitución política y territorial de antiguas federaciones de ayllus existentes a inicios de la Colonia[293]. En el caso del sur de Oruro, estas organizaciones pretenden reconstituir la antigua federación Killaqa, a la que pertenecían los ayllus de Salinas, a través de la creación de una TCO. A la vez, fomentan la reapreciación revalorización de los cargos de raíz andina, en particular los *kamaches*.

No obstante, en Nor Lípez, donde los cargos de filiación tradicional han desaparecido y la intervención institucional es reducida y está orientada al apoyo a la producción agropecuaria (cf. PROQUIPO, CEDEINKU, Proyecto Tierra, etc.), la FRUTCAS viene liderando la demanda de obtención de TCO desde 1998. Lo mismo ocurre en la provincia Baldivieso, donde CEDEINKU demanda desde la mitad de los años 2000 la obtención de una TCO que comprende el territorio de toda esta provincia. En ausencia de estas autoridades de filiación tradicional las demandas parecían "poco indígenas" para funcionarios del estado boliviano quienes opusieron varias obsercaciones dilantando el trámite de aprobación.

En esta situación, en la ribera del salar de Uyuni la adhesión de los comunarios al proceso de intervención externa de revalorización de los cargos de raíz andina es variable. Por ahora, en ninguno de los ayllus y provincias de la región esta nueva dinámica se plasma en la instauración del ejercicio obligatorio de estos puestos para adquirir integración social y en la reconstitución del sistema de cargos de filiación "tradicional". La apropiación de discursos y valores externos da lugar a un surgimiento versátil de nuevas representaciones en las que se pueden agregar la rehabilitación moral y/o política de los cargos de *kamaches*.

En el ámbito regional, este proceso se da esencialmente en los ayllus de Salinas y el de Aroma, donde la intervención de proyectos de desarrollo es más intensa. Desde el año 2000 se observa en estas comunidades una mayor adhesión, aún parcial, al ejercicio de estos puestos y la readopción de la práctica de la *muyt'a*, sin que por ello se merme la representatividad de los corregidores auxiliares y cantonales y sin que esto lleve a la reinstauración de los puestos de *caciques* y del

[293] Existen varias visiones *indianistas*. Por ejemplo, el proyecto indianista impulsado por el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) liderado por Felipe Quispe busca la creación de un Estado aymara que no implica la reconstitución de los ayllus, ni de las federaciones preexistentes (Canessa, 2006; Ticona, 2000; Van Cott, 2006).

alferado mallku[294]. Esta situación contrasta con la de los ayllus de Tahua y Llica, donde el papel político y moral de los *kamaches* es poco valorado y la intervención institucional a favor de su revalorización viene siendo marginal, y aún más en las comunidades de Nor Lípez y Baldivieso, donde estos puestos no han sido revalorizados, ni la obligatoriedad de su ejercicio restablecida entre las comunidades y los comunarios.

Más aún, la adhesión no es sistemática y es más bien heterogénea al interior de los ayllus mayores y de las comunidades de la región. Hasta el año 2001, no había muchos candidatos para retomar los cargos de los *kamaches*. Por ejemplo, durante el año 2000 el *jilaqata* del ayllu Tunupa tuvo que insistir en reiteradas oportunidades ante su sucesor inicialmente interesado para convencerlo a retomar su función el año siguiente. Éste rechazaba asumir el cargo por la imposibilidad de contar con la ayuda de sus hijos, quienes habían migrado al interior y al exterior del país, ni de un familiar para conducir su autobus prestando servicios de transporte que le permitieran obtener ingresos adicionales. De hecho, muchos comunarios son conscientes de esta situación de rechazo. Por ejemplo, cuando en julio del 2007 le preguntaba a Eustaquio si muchos comunarios de su ayllu deseaban asumir como *kamaches*, me respondía lo siguiente:

> "*entonces los que creemos seguimos pues (…) ah, es minoría, pero como te digo, en el ayllu estamos de Cora Cora obligando, en la comunidad le estamos obligando*".

En ausencia de una recuperación total de su legitimidad, el ejercicio de estos cargos no es considerado obligatorio para la integración social de los comunarios, sino como una manifestación más de pertenencia al ayllu y al ayllu mayor. Por esto, ante la reducida disponibilidad de voluntarios para asumir estos cargos, desde el año 2002 los habitantes de cada ayllu de Salinas, Aroma, Tahua y Llica optaron por delegar a las comunidades la coerción sobre sus individuos para que asuman estas funciones. En concreto, un cabildo anual en cada ayllu designa a la comunidad que tiene que definir a las personas bajo obligaciäon de asumir el cargo de *kamaches*.

Como hemos señalado antes, los puestos de raíz andina son en buena parte valorados y revalorizados por comunarios mayores, sean éstos *estantes*, *migrantes con doble residencia* o *residentes*. Este proceso de valoración emerge de la combinación de varios factores: de la memoria de haber observado el ejercicio de estos puestos cuando eran niños o jóvenes antes de emigrar y de su conocimiento y apreciación a través de la socialidad cotidiana con la comunidad y ayllu.

En Salinas, desde el inicio de la reapreciación de los *kamaches* la mayoría de los comunarios que asumen esta responsabilidad residen fuera de la región. Por

[294] Desde que se reinstaló este proceso de revalorización, la autoridad de los ayllus de Salinas se denomina *jilaqata mayor*. Esta función es anualmente asumida de manera rotativa por uno de los *jilaqatas* de los cuatro ayllus.

ejemplo, en el año 2000 observé que sólo uno de ellos residía en la región mientras que los demás eran *residentes* o *migrantes con doble residencia*. Para algunos de estos comunarios, la relación con los *kamaches* constituye un símbolo de pertenencia al ayllu, al mismo grupo, es decir, un símbolo de pertenencia territorial, puesto que es visto bajo la imagen del representante y "padre", como lo recalca la cita de José antes presentada. Por esto, también representa para estos comunarios un patrimonio que no pueden perder en la medida en que a través del ritual garantiza la reproducción simbólica del grupo y contribuye al orden moral y social de éste.

La reapreciación también es visible en una parte de los jóvenes *estantes*, en contacto importante y frecuente con su comunidad, cuyos padres han preservado el ejercicio y la valoración de los cargos de raíz andina y en particular el de los *kamaches*. Cuando en los años 2000 y 2001, los líderes de JAKISA hacían proselitismo en Salinas para enrolar a los comunarios a su proyecto de reconstitución territorial, observé en varias oportunidades a jóvenes entusiasmados aplaudir sus discursos y manifestar públicamente su preferencia por otorgarles la autoridad política en la región. Esta reapreciación se da también entre algunos jóvenes *residentes* que interactúan con movimientos e ideologías *indianistas* y de revalorización de las naciones indígenas en plena expansión en la sociedad boliviana, en el marco de sus estudios, su trabajo y su vida cotidiana en las ciudades. Por ejemplo, en su periódico editado para la fiesta de San Pedro y San Pablo, Edgar enfatizó el papel político central de los *kamaches*. En todo caso, la heterogeneidad en la apreciación de los *kamaches* obstruye la amplia legitimación de su autoridad perdida en el ámbito regional.

En parte, la variable reapreciación de los *kamaches* está supeditada a intereses y a la evaluación del riesgo económico de los productores, cuyas formas de vida conllevan una creciente pluriactividad y una fuerte movilidad con residencias principales a menudo localizadas fuera de la ribera del salar de Uyuni. Los comunarios del ayllu Yaretani, uno de los cuatro ayllus de Salinas donde existen muchos socios de ANAPQUI, rechazaron participar en CODAAS. Para ellos, esta iniciativa representaba un intento de manipulación del PAC para hacer competencia a esta asociación de productores y cambiaba el rol de los *kamaches* otorgándoles un papel económico central que no tuvieron en el pasado. Asimismo, algunos jefes de familia convencidos de la necesidad de revalorizar el rol político de los *kamaches* rechazan asumir estas funciones pese a haber sido designados por su comunidad para ejercerlas y dan prioridad a su pluriactividad, que implica frecuentemente desplazarse fuera de su comunidad y de la ribera del salar de Uyuni. De esta manera, son sus esposas las que ejercen estas tareas en su reemplazo. Además, desde el año 2000 en muchas oportunidades los *kamaches* de Salinas han decidido realizar la *muyt'a* utilizando vehículos, en particular motos, para desplazarse más rápidamente y permitir a los comunarios retornar a sus residencias principales, situadas en gran parte fuera de la región.

Los límites del esencialismo estratégico

El apego a estas funciones de raíz andina debe ser también entendido como contingente a la situacionalidad y corporalidad de la propia experiencia e interacción individual y colectiva de sus miembros con la intervención institucional pero también con un espacio social más amplio que trasciende las fronteras nacionales. Este espacio es el escenario en el que se combinan políticas indigenistas públicas y privadas, ideologías y discursos múltiples, entre los cuales emergen reivindicaciones de indigenidad (las características genéricas de lo indígena) y revalorizaciones identitarias étnicas, asumidas por numerosos movimientos sociales presentes en la sociedad boliviana (indígenas y campesinos de tierras altas y bajas, colonizadores, etc.). De hecho, la perspectiva política e ideológica de esta reapreciación estaría presente desde que los comunarios de la ribera del salar de Uyuni entraran en contacto con el sindicalismo campesino adscrito a la corriente de pensamiento *katarista*. Esta ideología nacida en círculos urbanos de migrantes aymaras a fines de los años 1960 está enraizada en la CSUTCB desde su fundación en 1979.

El *katarismo* mezcla una consciencia de clase con demandas por los derechos ciudadanos y el reconocimiento de la cultura de los grupos indígenas, en particular aymaras y quechuas. Este pensamiento promueve la lucha contra las desigualdades económicas y sociales. Simultáneamente postula la revalorización de las civilizaciones precolombinas, las creencias y saberes indígenas andinos y la de sus autoridades de filiación tradicional, denominadas autoridades *originarias*. Así, plantea la recuperación de la memoria larga de luchas indígenas contra el despojo de tierras desde tiempos de la Colonia, opacado por la memoria corta de la Reforma Agraria y del sindicalismo de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) impulsada y cooptada por el MNR (Rivera, 1984). El *katarismo* proclama la diversidad cultural del país, en oposición al proyecto de mestizaje cultural propuesto por el Estado criollo a partir de la Revolución del 52. Esta posición ideológica profesa la creación dentro del Estado boliviano de una nación aymara antes inexistente (Albó, 2008; Canessa, 2000)[295]. Así, esta corriente de pensamiento busca reconstruir el Estado-Nación incorporando la diversidad étnica de su población en igualdad de oportunidades con mestizos y criollos (Albó, 2008; Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia *et al.*, 1973; Ticona, 2000). Postulando la incorporación de saberes indígenas en la creación de un nuevo Estado-Nación, el *katarismo* plantea una crítica a la cultura occidental y a su visión de progreso vigente en Bolivia, proponiéndose como un modelo alternativo de modernidad (Rivera, 1990; Canessa, 2000).

[295] Durante la Colonia y hasta la República, el aymara fue la lengua de diferentes grupos étnicos andinos de Bolivia, el norte de Chile y el Sur del Perú (Bouysse-Cassagne, 1987; Albó, 1988).

En el Altiplano Sur, aunque no había memoria larga de confrontación marcada contra el Estado Colonial y el Estado Republicano, varios comunarios incorporaron representaciones del discurso *katarista*, reapreciando sus autoridades originarias y prácticas culturales lideradas por éstos. Asimismo, el *katarismo* favoreció la emergencia de un campo social en el que una parte de estos comunarios abrazó lo que Canessa (2006) denomina "esencialismo estratégico". Esta noción consiste en la elaboración de discursos que ensalzan la cultura, la identidad y la herencia andina, con la intención de movilizar a la población indígena en la arena pública. El esencialismo estratégico reinventa un pasado mítico e idealiza una armonía étnica, en desconexión con las representaciones y praxis cotidianas de los habitantes indígenas rurales. Reivindica un mundo indígena idealizado, alejado del mundo cotidiano y experimentado por los comunarios indígenas.

El caso de Julio Kañapa, un líder carismático del ayllu Tunupa, *migrante con doble residencia*, es tal vez uno de los representantes más significativos del esencialismo estratégico en el Perisalar. Julio tuvo inicialmente una trayectoria vinculada al sindicalismo del magisterio rural. Durante su infancia, Julio vivió en Pulacayo y Oruro, donde su padre ejerció como sastre. Siendo aún estudiante de último año de secundaria en Salinas, empezó su experiencia de interacción con movimientos sociales. Militó en el pacto minero-campesino-docente/estudiantil promovido por el gobierno de Juan José Torres (1970-1971) en el marco de la Asamblea Popular[296]. Tras el golpe de estado de Banzer en agosto 1971, Julio se exiló a la Argentina, donde estudió derecho. En el exilio contrajo nupcias con una ciudadana argentina criolla y estableció lazos con líderes *kataristas* refugiados en ese país. A su retorno a Bolivia en 1980, estas relaciones le permitieron a Julio vincularse con la CSUTCB, organización a la cual se habían integrado desde 1979 varios de los líderes indígenas que él conoció en el exilio y en el marco de la Asamblea Popular.

Tras el retorno a la democracia en 1982, Julio fue encargado por la CSUTCB de organizar una central sindical en los ayllus de Salinas, pero no logró alcanzar este propósito. La CSUTCB tenía por entonces gran influencia sobre el gobierno de la UDP. Los lazos con esta confederación y con Zenón Barrientos, un salineño por entonces Ministro de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, le permitieron a Julio ser designado subprefecto de la provincia Ladislao Cabrera en 1983. En esta situación, Julio contó con la doble legitimidad, sindical y de las comunidades del ayllu Tunupa, de liderar la creación en 1984 de Comunidades Productoras de la

[296] La Asamblea del Pueblo fue creada en 1970 durante el gobierno popular-militar de Juan José Torres. Agrupaba a representantes de mineros, campesinos, maestros y estudiantes, y su función oficial era constituir un parlamento que representara a los trabajadores. El golpe de Estado de Hugo Banzer Suárez del 21 de agosto de 1971 puso fin a este proceso representativo paralelo al parlamentario representado por el Congreso Nacional.

Quinua Real (COPROQUIR), una organización regional de ANAPQUI, que dirigió hasta 1986.

A fines de 1984, Julio se vio obligado a renunciar a su cargo de subprefecto a raíz de las protestas por parte de notables y comunarios de los ayllus de Salinas. Las quejas se referían a excavaciones realizadas por un arqueólogo francés a quien Julio había dado autorización sin haber antes obtenido la aprobación de las comunidades afectadas por esta actividad. Los comunarios sospecharon que el arqueólogo era un *huaquero*, es decir un ladrón de patrimonio arqueológico. Sin embargo, liderando en agosto de 1985 en Salinas la recuperación de los tractores que debían ser donados por el gobierno de la UDP (ver capítulo 3), Julio tuvo nuevamente una oportunidad de galvanizar a los habitantes de los ayllus de Salinas y de reafirmar su liderazgo carismático. Fue elegido presidente de ANAPQUI entre diciembre de 1987 y diciembre de 1989, siendo luego designado secretario de esta organización (1992-93).

Esta trayectoria en la directiva nacional de ANAPQUI le permitió a Julio preservar una interacción frecuente con la CSUTCB. Así, consolidó su discurso e ideología clasista, incorporados desde su experiencia en torno a la Asamblea Popular. También delineó su propia retórica esencialista a partir del discurso reivindicativo de la identidad y cultura indígena fomentado por esta confederación, en particular de manera vehemente desde fines de los años 1980 a raíz de la conmemoración de los 500 años de la conquista de América. En 1992, durante una ceremonia celebrada en ANAPQUI en conmemoración de este aniversario, Julio repentinamente puso en acción su esencialismo. Ante todos los asistentes anunció su decisión de cambiarse de nombre, señalando que "Julio" es un nombre importado, procedente de una sociedad colonizadora, y que su verdadero nombre es "Tunupa". Según él, el párroco de Salinas habría rechazado bautizarlo con ese nombre. A partir de este momento, Julio hizo constantemente uso de su nuevo nombre.

A partir del año 2000, para mantener su liderazgo carismático en los ayllus de Salinas, Julio fue uno de los comunarios que promovió y contribuyó a reforzar el sistema de cargos de filiación tradicional en los ayllus de Salinas. Reivindicaba al ayllu como modo de organización e institución social política legitima en suplantación del orden político-administrativo vigente, que además permitiría asegurar la propiedad colectiva del territorio de los ayllus de Salinas. Ante la falta de interés de comunarios del ayllu Tunupa en asumir la función de *jilaqata*, Julio aceptó la designación que le hiciera el *jilaqata* saliente, ejerciendo así este cargo durante el año 2000[297]. Además, siguiendo la rotación vigente entre los cuatro ayllus de Salinas, ese año el *jilaqata* del ayllu Tunupa debía asumir el cargo de *jilaqata mayor*, función que Julio ocupó muy animado.

[297] Durante los años 1980 y 1990, en los ayllus de Salinas los *kamaches* cesantes debían buscar y convencer a otros comunarios para tomar la sucesión de este puesto.

En el ejercicio de su función, en su discurso Julio utilizaba elementos discursivos *indianistas* re-impulsados a mediados de los años 1990 a la palestra política boliviana con el surgimiento del CONAMAQ y del MIP de Felipe Quispe. En varias oportunidades, Julio afirmó la superioridad del mundo andino sobre la sociedad *q'ara* y la occidental. El término *q'ara* utilizado particularmente por *indianistas* y *kataristas* en alusión a toda alteridad no indígena (blanca y mestiza) significa literalmente "pelado", en alusión a la falta de valores morales y de cultura de la cual estos últimos adolecerían (Canessa, 2006). Así, desde que conocí a Julio en 1999, lo escuché en reiteradas oportunidades, ya sea en arengas o en charlas, enfatizar la mayor resistencia y destrezas físicas de los indígenas andinos en todo tipo de trabajo. A la vez, como muchos agricultores de la región, Julio afirmaba la superioridad del conocimiento agrícola indígena andino, construido a partir de la propia experiencia con el legado de sus antepasados frente al saber técnico occidental. Julio calificó a este último como destructor del medio ambiente, en referencia al modelo productivo vigente en la ribera del salar de Uyuni, que se centra en el uso del arado a disco y de insecticidas, obviando que éstos o este arado fue mayormente incorporado por iniciativa propia de los productores.

Julio también ensalzaba la supremacía de valores morales indígenas andinos. En reiteradas oportunidades subrayó la mayor capacidad de trabajo y de compromiso, y la honestidad de los andinos. Me decía que el robo no existía en las comunidades del Perisalar y en la sociedad andina, siendo la expresión de este tipo de comportamiento una alienación procedente del mundo occidental. Asimismo, elogiaba la relación de pareja en la sociedad andina. Recuerdo especialmente una situación en la que lo llevaba en auto a Jirira, su comunidad, y al enterarse que mis padres estaban separados me decía que los *q'aras* somos moralmente degenerados por los persistentes casos de infidelidad, violencia doméstica y la falta de honestidad visible en nuestras relaciones sociales. Me afirmaba que en la sociedad andina las parejas aprenden a vivir y a ser solidarias y respetuosas entre sí. No obstante, su esposa me contó luego que era víctima de violencia doméstica. Unos años después se separó de Julio. En todo caso, estos argumentos le ayudaron poco a Julio a sustentar su argumentación carismática para movilizar a los comunarios de Salinas, Llica y Tahua en favor de la reconstitución de la organización político-territorial apoyada en el ayllu y las autoridades de filiación "tradicional".

Durante el ejercicio como *kamache mayor*, Julio apelaba a un pasado común y a la posibilidad de contar con autonomía y propiedad del territorio para promover el proceso de revalorización política de los cargos y la organización territorial de filiación tradicional. La intervención de AVSF en el momento de negociarse el contenido de su proyecto con los habitantes de los ayllus de Llica y Tahua en el año 2000 le otorgó una palestra para exponer su discurso *katarista* de reconstrucción de la nación aymara. Recuerdo que en ese encuentro celebrado en Llica en octubre de ese año, Julio arengaba:

> "*esto* [esta región] *fue una gran nación aymara*[298]*. Nos han dividido con provincias, departamentos. Tenemos que recuperar nuestra identidad y territorio. Tenemos una misma unidad cultural y productiva, tenemos que consolidar la nación aymara del Intersalar. No traigamos cosas de afuera, tenemos que revalorizar nuestra cultura*".

Más allá de revalorizar un pasado milenario común, Julio buscaba retomar prácticas que sustentaban la legitimidad de las demás autoridades de filiación tradicional. Con los demás *kamaches* de turno impulsaron la reanudación colectiva de la *muyt'a* en cada ayllu a cargo de sus respectivos *kamaches* y la obligatoriedad para los comunarios de asumir estos puestos. Asimismo, todos ellos buscaron el debilitamiento de las autoridades político-administrativas provinciales y la independencia de los *kamaches* ante el Estado. Ese año, Julio y los demás *kamaches* de Salinas profundizaron su actitud de rechazo al poder político-administrativo del Estado. En pleno consejo provincial de autoridades presidido por el subprefecto y el alcalde municipal, los *kamaches* lograron el aval de la asamblea conformada de *corregidores auxiliares* y *agentes municipales* para ser posesionados por el *corregidor territorial* en vez de serlo por el subprefecto. El *corregidor territorial* venía siendo elegido en cabildo por los miembros de los ayllus de Salinas desde fines de los años 1990, mientras que el subprefecto era designado por el Estado. No obstante, los habitantes de la provincia Ladislao Cabrera lograron designar su subprefecto en cabildo en el año 2005, favorecidos por el debilitamiento de la legitimidad y del poder de los gobiernos neoliberales, y por la consolidación en el ámbito nacional de movimientos sociales indígenas, campesinos y sindicales.

A lo largo de este proceso, Julio me comentó haber pasado por tres etapas en su trayectoria de afiliación organizacional: la asociación de productores con fines económicos (ANAPQUI), seguida luego por el sindicato y finalmente por las organizaciones político-territoriales de filiación tradicional. Sin embargo, las etapas de la secuencia de su caminar no se excluían unas a otras. Me di cuenta que la adhesión de Julio a la reconstitución de las formas de organización político territoriales de filiación tradicional no mermaba su apego al discurso *katarista*, con el que más bien coincidía su iniciativa. En efecto, el proyecto de Proyecto de Ley Agraria Fundamental propuesto al gobierno de la UDP por la CSUTCB (2003 [1984]) en enero de 1984 reclamaba el derecho de propiedad de las comunidades sobre su tierra y sus recursos naturales ejerciendo su autonomía político-administrativa. Además demandaba la autonomía político-administrativa en niveles superiores de organización sindical campesina y el co-gobierno de los temas rurales entre gobierno estatal y CSUTCB.

La posición de Julio a favor de la revaloración de los cargos de filiación tradicional tampoco implicaba para él la necesidad de renunciar a su vínculo con

[298] Subrayemos que los trabajos etnohistóricos destacan que no hubo unión político-territorial entre los ayllus de Llica, Tahua, por un lado, y los de Salinas, por el otro lado (Abercrombie, 1998; Martínez, 1998).

organizaciones e instituciones involucradas en la lucha de clases, desde perspectivas económicas y ambientales. Julio constantemente afirmaba sus críticas y desaprobación a Felipe Quispe y al MIP. Más bien, mantuvo su afiliación en ANAPQUI y por su intermedio buscó establecer lazos con dirigentes del Comité Integrador de Organizaciones Económicas Campesinas (CIOEC)[299]. Además, manteniendo su vínculo con ciertos dirigentes de la CSUTCB, desarrolló una marcada adhesión al MAS y en particular a su líder Evo Morales[300]. Este partido se proyecta en la continuidad del pensamiento *katarista*, con la diferencia importante de que no sólo busca la reconstitución de la nación aymara, también favorece la reconstitución de las diferentes naciones indígenas de Bolivia. Así, un acuerdo entre el CIOEC y el MAS le permitió a Julio ser elegido senador suplente por el departamento de Oruro por este partido entre los años 2005 y 2009[301]. En el fondo, a través de su práctica Julio nos revela la ambigüedad y el oportunismo de ciertos líderes que practican el esencialismo estratégico. A la vez de legitimar la predominancia de autoridades de filiación tradicional, Julio acaba afirmando la existencia de autoridades político-administrativas estatales.

Sin embargo, el proceso de revalorización de autoridades de filiación tradicional ha sido incorporado por una parte de los maestros rurales mayores, cualquiera que fuese su lugar de residencia. Muchos de los que así lo hacen reaprecian el papel ritual central de los *kamaches* como mediadores con los ancestros míticos y deidades de su ayllus, es decir como contribuyentes a la preservación de la producción y la vida en las comunidades de la región. Por ejemplo, Valeriano, un profesor y *notable* que alternaba su residencia entre Oruro y Salinas, escribía lo siguiente en una monografía destinada a la celebración de los 50 años de la provincia Ladislao Cabrera (1992: 36):

> "*estas autoridades (los kamaches) en algunas fechas cumplen actos tradicionales en ofrenda a la tierra para que la producción sea óptima y los dioses naturales no se sientan por el olvido y el abandono frente a las creencias de tipo religioso, inclusive protestan en los últimos tiempos*".

A lo largo de mi experiencia laboral en muchas comunidades de la ribera del salar de Uyuni, iniciada en 1995, observé que la implementación de la Reforma Educativa en 1994 favorecía la difusión del rol mediador y ritual central de los *kamaches* entre los maestros de la región, incluidas las nuevas generaciones como

[299] El CIOEC es una federación de organizaciones económicas campesinas de tercer nivel, de la cual ANAPQUI es miembro.

[300] Nacido de la CSUTCB bajo el nombre inicial de Asamblea Soberana de los Pueblos (ASP), el MAS buscaba el ejercicio del gobierno por los indígenas-campesinos retomando la posición katarista de lucha de clases y la reivindicación de los derechos étnicos de los indígenas (Van Cott, 2005).

[301] CIOEC: Comité Integrador de Organizaciones Económicas Campesinas es una federación que reúne a las organizaciones económicas campesinas de Bolivia con el propósito de prestarles servicios para fortalecerlas y proponer y acompañar políticas estatales a favor de estas organizaciones.

Rubén. Este no solamente era considerado necesario para garantizar buenas condiciones climáticas y productivas para las actividades agropecuarias, sino también para evitar desgracias como accidentes personales. A la vez, observé que una parte de los maestros legitiman nuevamente el papel central de la autoridad moral y en la regulación de las relaciones sociales de los *kamaches*. Algunos de ellos han escrito monografías en este sentido. Por ejemplo, Meguillanes y *al*. (2005), maestros oriundos de los ayllus de Llica con residencia en ciudades del interior de Bolivia, reivindican y revalorizan su pertenencia étnica. En este texto, estos autores buscan reconstituir la historia de los ayllus de Llica desde la época incaica a partir de narrativas locales y descripciones de sitios arqueológicos y la presentación de rituales, recursos productivos y cargos principalmente de raíz andina actualmente vigentes en Llica.

No obstante, en el marco de su formación docente y de su relación laboral con el Estado, la gran mayoría de los maestros ha incorporado el papel de mediador para la integración de los comunarios al orden institucional del Estado-Nación. Por esto, son muy pocos los que entre ellos reclaman un papel político central para los *kamaches*.

La reapreciación política de estos puestos con un nuevo rol mediador ante el Estado, además de su función ritual y la social de antaño, es más bien visible en algunos comunarios de los ayllus de Salinas. Este proceso es también evidente fuera de esta región, en particular en Challapata y Uyuni, donde viven muchos *migrantes con doble residencia*. Entre los comunarios que manifiestan esta actitud se encuentran *estantes* como José Chiwaru, Máximo Colque o Agapito Paco, *migrantes con doble residencia* como Carlos Kañapa o *residentes* como Felipe.

Al volver a ejercer su cargo como corregidor auxiliar de Puki en el año 2000 y mostrar inicialmente su escepticismo frente al papel ritual de los cargos de raíz andina, Felipe tenía una socialidad importante con su comunidad y los *kamaches* de los ayllus de Salinas. Incorporando el proceso de revalorización política de estas autoridades, Felipe abrazó el proyecto de recuperación territorial del CONAMAQ asistiendo a varias de sus reuniones y asambleas entre 2000 y 2001. No obstante, preservaba su identificación de clase, autodefiniéndose como pobre y marginado por el Estado.

Felipe me comentaba a menudo su vivencia en el sindicato minero en tiempos de la COMIBOL y la capacidad de coerción que ejercían contra los técnicos de esta empresa y representantes estatales para proteger los derechos de los demás mineros. No obstante, su identificación de clase no sólo radicaba en la evaluación de una experiencia pasada sino también en el de nuevas experiencias. Así, Felipe se afilió a la cooperativa de mineros creada en la mina Ánimas luego de su abandono por el Estado tras el desmantelamiento de la COMIBOL. Volvió a a la cooperativa en el año 2000 no sólo por la socialidad experimentada, sino también por considerarse pobre y en una situación precaria (capítulo 4).

Además, Felipe participó en el bloqueo de caminos organizado en febrero de 2001 en Challapata para exigir la liberación de los productores de quinua detenidos por la FELCN y la restitución de su maquinaria agrícola respectiva (ver capítulo 3). Aunque Felipe producía poca quinua, participó en este movimiento por solidaridad con los productores afectados y en previsión de futuros abusos policiales. Felipe no sólo expresaba su identificación con los habitantes del ayllu Yaretani del que se afirma miembro al presentarse como pukeño. Al mismo tiempo consideraba injusto que un gobierno que denominaba neoliberal y de "ricos", en continuidad de otro similar (el del MNR) que lo había dejado sin empleo en la COMIBOL y en una situación vulnerable, afectara al sustento del ingreso de familias productoras de quinua que consideraba pobres y marginadas.

En todo caso, este nuevo proceso de revaloración de autoridades de filiación tradicional genera la emergencia de una nueva valoración del ejercicio como *kamache*. Muchos comunarios enfatizan la necesidad de atribuir su ejercicio de manera selectiva y no obligatoria, en función a la excelencia y no solamente a la acumulación de conocimiento, como fue necesario en el pasado. En la interacción con el mundo externo, estos comunarios reemplazan el criterio de servicio por el de excelencia al momento de designar sus principales autoridades de filiación tradicional. El comentario que me hizo Máximo Colque en el año 2001 reflejaba esta imagen:

> "*tenemos que volver a lo antes y no perder nuestros autoridades porque antes estábamos perdiendo (…) claro, lo hemos rechazado, eso es cierto, unos cuantos años, pero ahora ya no (...) antes a cualquiera se nombraba jilaqata y alcalde porque la gente no era preparado como ahora, ahora casi la gente es ya preparado y ahora tiene que nombrar quién se halla capaz. No se puede nombrar a una persona que no se halla capaz, tiene que ser personas que pueden luchar y trabajar para el bien del pueblo (…) el jilaqata ahora hace costumbres, pero ahora pienso que tienen más trabajos con la Ley INRA para tramitar los tierras comunitarios de origen (…) ahora va caminando, entonces trabaja a nivel de los cuatro ayllus*".

Así, en esta situación en la que confluyen reivindicaciones identitarias étnicas y territoriales y políticas indigenistas, sean públicas o intervenciones institucionales privadas, la reapreciación de los cargos de raíz andina es muy variable en función a las situaciones y experiencias que afrontan los comunarios. Hemos visto que existen jóvenes, *estantes*, *residentes* o *doble residentes* que contestan el valor moral de los *kamaches* o ciertos saberes que legitiman su estatus, como el de mediar para asegurar la producción agrícola. Asimismo, jóvenes que reconocen la importancia de estas autoridades revelan disonancias con los discursos esencialistas de ciertos comunarios, como por ejemplo el de Julio, y de ciertos antropólogos como Izko (1992), que promueven la revalorización de las autoridades de filiación tradicional en ausencia de conocimiento de las dinámicas que explican los cambios de valores y conocimiento de los habitantes del Perisalar.

Este comportamiento es visible desde que Julio iniciara su reivindicación proselitista a favor de la cultura andina. Entre 1988 y 1993, Rolando Aguirre, sociólogo formado en la Universidad San Andrés de La Paz, dirigió los primeros proyectos de formación de líderes y de cuadros de ANAPQUI. Rolando vivió en Jirira, ayllu Tunupa, por 4 años, siendo testigo directo de la interacción entre Julio, por un lado, y los jóvenes asociados y jóvenes dirigentes de esta asociación, por el otro. Cuando lo entrevisté en junio de 2001, me afirmó que muchos jóvenes de la asociación se autodefinian tan aymaras y salineños como Julio, pero discrepaban con él considerándolo anticuado, arraigado en los "*taita tiempos (tiempos antiguos)*".

Tuve oportunidad de observar una situación discordante similar. En septiembre de 2000 me encontraba en Challapata compartiendo cervezas con un grupo de amigos *estantes* y *doble residentes* de comunidades de Salinas. Recordábamos a un socio de ANAPQUI que apreciábamos mucho y que había fallecido en un accidente. De repente, Euliades Pajsi, un amigo comunario de Ancoyo, nacido en 1962, afirmó:

> "*si tenía que pasarle ese accidente tenía que pasar, no creo, como dicen algunos mayores y el Julio Tunupa, que es por no haberle ofrendado, rezado al Tunupa*".

Euliades apoyaba el proceso de relegitimación de los *kamaches* de Salinas y por esto su intervención me llamaba la atención. Mi presencia podría haber motivado a Euliades a fingir una representación. No obstante, su intervención fue espontánea pues ninguno de los que compartíamos con él aquel momento habíamos mencionado antes este tema. Además, Euliades sabía que yo también simpatizaba con este proceso. En realidad, charlando con él me di cuenta de que había pasado su infancia y adolescencia en Salinas. Esta experiencia coincidió con el período de pérdida de legitimidad de los *kamaches*. Después de obtener el bachillerato en 1980, Euliades migró para realizar su servicio militar, proseguido de una carrera militar con la que alcanzó el grado de mayor, a fines de 1985. Ese año retornó a Salinas, y a partir de 1986 se relacionó con COPROQUIR, ejerciendo el cargo de Secretario de Hacienda (a fines de los años 1980), de Presidente (1999-2000) y trabajando como promotor agropecuario entre 1992 y 1996. Este lazo con COPROQUIR le permitió participar en cursos en agropecuaria, contabilidad y temas sociopolíticos ligados al mundo rural boliviano.

Cuando charlé luego con él, Euliades me comentó que a lo largo del proceso de vinculación de ANAPQUI con la CSUTCB, seguido por la intervención institucional a favor de los *kamaches*, llegó a reconocer estas autoridades como referentes y garantes de un orden moral y como marcadores de identidad, memoria y de cierta (semi-) autonomía frente al Estado. A la vez, subrayó su desacuerdo con los atributos sobrenaturales atribuidos a estas autoridades y a las montañas tutelares de los ayllus. Para él, Tunupa significaba ante todo un marcador de identidad y de pertenencia a una "*familia*", una afiliación social. Cuando conversé nuevamente con él en 2007, verifiqué la persistencia de su

representación sobre la legitimidad de estas autoridades. Así, Euliades afirmaba su capacidad de adhesión y de disyuntiva con discursos vigentes ampliamente difundidos en su entorno. De esta manera, más allá de revelar la heterogeneidad de la apreciación de los *kamaches*, la actitud de Euliades mostraba el carácter diferenciado e interactivo, performativo y situacional de este proceso de un individuo a otro.

Las posiciones de Julio, Felipe o Euliades no pueden considerarse oportunistas. Todos están convencidos de la necesidad de los productores de insertarse mejor al mercado para aumentar sus ingresos, como también es necesario otorgar mayor poder a los comunarios del Altiplano Sur en sus interacciones cotidianas, permitiéndoles contar con autonomía y la propiedad de su territorio. Más bien, sus comportamientos revelan la ambigüedad que emerge diferenciada y situacionalmente a lo largo de su interacción con un mundo social más amplio. En este sentido, la posición de Julio, Felipe y Euliades revela su flexibilidad y creatividad, incorporando elementos a partir de su corporalidad en diferentes situaciones y configuraciones del campo social y político, que les peermiten definir y afirmar sus conocimientos variables y contingente sobre los símbolos y normas de autoridad y de pertenencia a la comunidad.

Quinua, coerción de grupo y contestación

Si bien los cambios en las representaciones y las valoraciones de los individuos influyen en las transformaciones del sistema de cargos y las instituciones de la comunidad, este proceso no es forzosamente producto de una concertación. Es también el resultado de recurrentes confrontaciones y negociaciones de conocimientos e intereses. En el curso de esta dinámica, en la que ciertos actores buscan imponer nuevos saberes en las regulaciones de las relaciones sociales dentro del grupo, otros tratan de coartarlos respaldándose en la necesidad de cumplir con regulaciones preestablecidas. En la gran mayoría de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni, el fuerte incremento de la proporción de la población *residente* y *migrante con doble residencia* genera una situación en la que los *estantes*, ahora minoritarios pero con capacidad de expropiar tierra a comunarios parcialemnte ausentes, empiezan a jugar un papel central en las instituciones comunales. Los *estantes* exigen el cumplimiento de las regulaciones establecidas. Así, rechazan repetir del ejercicio de un mismo cargo, y también se oponen a la pérdida de ciertos conocimientos que estos contienen.

En realidad, la gran mayoría de los comunarios acepta pasar cargos cortos voluntarios destinados a celebraciones cívicas, del santo patrón, año nuevo o de Carnaval. Inclusive, esta adhesión es visible en *residentes* que han dejado de cultivar en la comunidad, que son eventualmente propietarios de algunos animales cuyo cuidado encomiendan a uno de sus familiares, y por lo tanto no

están obligados a cumplir con estos deberes. El beneplácito para organizar la fiesta del santo patrón de la comunidad y del ayllu mayor no se explica solamente por la presión comunal o por el deseo de adquirir prestigio y pretender a una mayor integración social, sino también por la convicción de que es necesario ofrendar a estas deidades y así evitarse desgracias personales o para la familia. Los maestros están sujetos a este cometido, al que muchos de ellos se adhieren. Máximo Colque me comentó su adhesión a esta iniciativa de la manera siguiente:

> "*Los profesores se dan cuenta que siguen las costumbres* [que no han desaparecido]. *Por eso ahora obligamos a los profesores también que hagan cargo y tienen que hacer también en persona hacer las costumbres, si vamos a reemplazar nomás los papás, si vamos hacer cargo, así que no hay ninguna costumbre que aprenden nada*".

Esta convicción no es dada, sino más bien el fruto de un proceso de reafirmación permanente de los comunarios. Así, muchos profesores que inicialmente han perdido parte del conocimiento sobre el significado de la celebración de las fiestas a los santos, por su residencia en la ciudad y su formación docente racionalista, lo adquieran nuevamente y afirman su convicción de practicarlo y de asumir la responsabilidad de organizar la fiesta como resultado de su interacción con el espacio global, en la cual las políticas de identidad han tomado fuerza, y de la evaluación de su experiencia personal a la luz de estas nuevas ideas.

El caso de Rubén es un buen ejemplo de esto. Me contó que no había sido muy creyente, ni devoto al señor de la Exaltación, santo patrón de Puki. En dos oportunidades rechazó las invitaciones comunales para ser pasante de su fiesta por padecer desgracias que entendería luego como castigos. Después de rechazar la primera invitación, se enfermó gravemente. Muchos comunarios le decían que se enfermó por haber sido víctima del *lik'ichiri*[302]. Por entonces, él ya no creía mucho en este conocimiento local. Como al cabo de varias semanas las curaciones que intentaba con plantas, ungüentos y otras terapias locales no funcionaban, Rubén acabó aceptando que había sido víctima de la acción del *lik'ichiri* como castigo de la patrona de Puki y tuvo que vender su autobús para obtener 1.000 US$ para pagar su curación. Dos años después le volvieron a proponer ser pasante de esta fiesta, pero lo rechazó nuevamente. Poco después, su esposa se fracturó la pierna, lo que significó un gasto importante para su hogar, hecho que interpretó como un nuevo castigo de la Virgen de la Candelaria. Un año después, le propusieron nuevamente ser pasante para evitarle tantas desgracias. Lo pensó un poco. Fue luego a consultar a los *yatiris*[303] y a familiares en Oruro, quienes le aconsejaron dudar de su posición refractaria y le recordaron que como aún era

[302] En las representaciones locales, el *lik'ichiri* o *kharisiri* (llamado *ñaqaq* en el Perú) es un personaje mítico maléfico responsable de afecciones marcadas por un debilitamiento general de la persona. Este efecto es entendido como el producto de la extracción de la grasa (símbolo de energía) del cuerpo de la víctima durante su sueño por acción del *lik'ichiri*.

[303] El *yatiri* es el chamán.

joven y tenía la capacidad de efectuar gastos porque tenia una familia reducida y niños pequeños, debería demostrar su devoción aunque no estuviese convencido del todo. Finalmente, habiendo previamente experimentado a lo largo de sus estudios en la Escuela Normal la afirmación de las prácticas culturales indígenas presente en los programas oficialesdel Estado boliviano en el marco de la Reforma Educativa, Rubén se animó a ser pasante.

En este nuevo proceso, los *estantes* tienden a exigir sobre todo el ejercicio de los cargos comunales largos y de jerarquía. En Puki, Rubén Chiwaru lo subrayaba de la manera siguiente:

> "*a los residentes se les está exigiendo que pasen estos cargos, más que todo de alcalde* [de campo] *y corregidor (...) pese a que hay otros* [*cargos*] *que quieren asumir* [los cortos], *la tendencia es todo*[304]*. Pero lo más factible* [que acepten ejercer] *es que sea por lo menos de alcalde* [de campo]".

De esta manera, a lo largo de mi trabajo de campo me daba cuenta de que la producción mercantilizada de la quinua favorecía el incremento del poder de coerción de las comunidades en torno al ejercicio de cargos por migrantes con *doble residencia* o de *residentes*. Atraídos por el aumento del precio al productor de quinua (figura 1), muchos residentes han vuelto a cultivar. Algunos han cambiado su patrón de movilidad y han fijado residencia adicional en su comunidad entrando a un patrón de movilidad de *doble residencia*. El incremento de su dependencia de la tierra en una situación de movilidad los hace vulnerables ante *estantes* que amenazan con quitarles sus tierras si no cumplen cargos. En particular, esta capacidad de influencia ha aumentado en comunidades donde la proporción de *estantes* es alta. Así, la quinua se ha convertido en un componente material que refuerza al sistema de cargos y que demuestra la dimensión no solamente símbolica, sino también expresiva de este último.

La coerción comunal en el ejercicio de cargos largos empieza a lograr sus propósitos ante ciertos *residentes*, como me lo relataba Rubén:

> "*a principio había resistencia de los residentes, ¿no? Pero poco a poco ellos mismos se han dado cuenta de que si es que no asumen estos cargos quizá perdieran, si es posible, los territorios. Los tienen que a veces no lo cultivan. Los tienen y, pensándolo bien, con esta crisis que hay, muchos residentes están volviendo a la población y muchos de ellos voluntariamente ya ellos han vuelto y dicen 'yo asumiré este cargo'* ".

Así, en ciertas situaciones asumir estos cargos largos no responde forzosamente a un compromiso con la comunidad, sino al temor de la sanción y a la búsqueda de preservar al acceso a la tierra. Este es el caso de Don Teodoro Colque, residente de 42 años de edad, con quien conversé en el año 2000 mientras viajábamos de Puki a Salinas. Su padre era oriundo de la comunidad de Challuma, ayllu Yaretani, pero Don Teodoro vivió toda su vida fuera de la comunidad. Nació y creció hasta salir

[304] Corregidor cantonal en el caso de Puki.

bachiller en el ingenio minero de Telamayu, en la Cordillera de Chichas, de donde su madre era nativa. Luego trabajó y vivió en El Alto, donde construyó su casa. Habiendo emigrado por 6 años a Salta y Jujuy, retornó en 1991 para no perder su casa. Luego se asentó por un largo tiempo en El Alto, donde trabajó en una empresa de distribución de gas domiciliario. Durante nuestra conversación, Teodoro me explicó que ese año había retornado a Challuma para asumir como *corregidor auxiliar* y garantizar su derecho de acceso sobre las tierras que heredó de su padre y de sus tíos, las cuales hacía cultivar "*al partir*" (en aparcería).

En realidad, este nuevo proceso de presión comunal genera una situación en la que coerción, aceptación, resistencia, forcejeo y acomodo se entrelazan, revelando la variabilidad de las respuestas de los comunarios frente a la intención de la mayoría de los *estantes* de imponer ciertas regulaciones. La resistencia a trasladarse a la comunidad para pasar ciertas obligaciones comunales tiene múltiples formas de manifestarse y genera situaciones diferenciadas de forcejeo. Cuando se trata de tareas puntuales como la *prestación vial* o la *faena*, los comunarios reticentes, en general una gran mayoría de *residentes* y de maestros, se acomodan acudiendo a normas preexistentes aceptadas por la mayoría de los comunarios para evitar trasladarse a la comunidad. Retomando las normas establecidas por las comunidades desde del siglo XX antes mostradas, tienden a comprar servicios de sus familiares para asumir la *faena* y la *prestación vial* o a pagar directamente a la comunidad para que ésta contrate a alguien en su reemplazo.

Recientemente se observan nuevas innovaciones para hacer frente a la coerción comunal en el cometido de los cargos largos. En algunas comunidades con reducida población de *estantes*, la coerción lleva a ciertos acomodos por los que *residentes* contratan servicios de familiares para el ejercicio de puestos largos, incluido el de *corregidor auxiliar*. Por ejemplo, cuando visité Ancoyo en el año 2001, pude constatar cómo Javier Colque, comunario designado para asumir esa función ese año, había contratado a los servicios de Elena, su hermana afincada en esa comunidad, pidiéndole que ejerciera en su reemplazo las tareas de este cargo. Así, Javier pudo preservar su empleo en La Paz como contador de ANAPQUI sin que el resto de los comunarios lo obligara a fijar ese año su residencia principal en Ancoyo.

En efecto, el ejercicio de cargos largos es objeto de resistencia y rechazo. Este comportamiento es visible en comunarios con residencia principal fuera o dentro de la comunidad, como por ejemplo las madres solteras. Carter y Albó (1988) observaron lo mismo en el Altiplano Norte, aunque sin explicarlo. Estas mujeres optan por comprometerse en algunos cometidos de corta duración, como por ejemplo el *alferado*. En general, esta actitud no se sustenta en un rechazo a la institucionalidad comunal, como algunos podrían suponer ante la falta de complemento de información de estos autores, sino más bien en la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran estas mujeres y sus hijos. Por lo general, se

trata de mujeres con poca tierra cultivable, reducido apoyo de sus familiares y pocas posibilidades de desarrollar actividades económicas que les permitan obtener un ingreso relativamente importante, evitar de trabajar como jornalera para otros comunarios y tener el tiempo necesario para ejercer funciones a lo largo del año. Un buen ejemplo de esta situación es la de Gladys, a la que ya presenté en el capítulo anterior y quien me explicó sus problemas de aceptación y distanciamiento con los demás comunarios de Puki de la siguiente manera:

> "[La comunidad] *se obliga, pero yo no tengo grande terreno y no puedo abastecerme. Trabajando para la gente también estoy y no se puede pues. Tengo mis hijos también. Para hacer cargo hay que tener platita. Cualquier cosa hay* [sucede asumiéndolo]*, y autoridad siempre primer punto* [como primero] *tiene que dar cualquiera cosa. No estoy al tanto suficiente* [en ingresos] *pues. No estoy a mi alcance. Así que me entienden nomás pues la comunidad. Sí,* [la comunidad] *no me exigen tanto. Tengo mis hijos. Me ruego* [para no pasar los cargos]*, ¿qué voy a hacer?*".

Para no recibir el rechazo total de la comunidad, Gladys asumió algunos cargos cortos, en particular el de *alferado al santo patrón*, *pasante de año nuevo* y de *alferado mallku* para el ritual de Carnaval. Estas decisiones la obligaron a solicitar el apoyo de sus hermanos, pero también a endeudarse considerablemente[305]. No obstante, rechazó asumir otras obligaciones puntuales, en particular participar en reuniones comunales y *faenas* y contribuir con aportes económicos, en principio obligatorios, para financiar viajes de representantes de la comunidad para hacer trámites. Su decisión no sólo fue alimentada por necesidades económicas sino también por la corporalidad de su interacción con la comunidad en relación a su reticencia a asumir ciertos deberes y a los reproches de los comunarios ante esta decisión. Ante su falta de integración total al grupo, Gladys no tuvo la legitimidad social suficiente como para solicitar a la comunidad más tierra cultivable, disponible hasta mediados de los años 1990.

Muchos maestros y ciertos *residentes* que aún cultivan tierras también rechazan pasar cargos largos. Para evitar contraer esta responsabilidad, los profesores buscan amparo argumentando su reducida superficie cultivada, situación a menudo cierta. Por un lado, esta actitud de rechazo da a las fuentes de ingreso que consideran prioritarias, ya sea buscando preservar un empleo sujeto a la movilidad cada 3 ó 4 años, en el caso de los profesores, o desarrollando actividades económicas en los centros donde tienen su domicilio principal, en el caso de los *residentes*. Por otro lado, esta decisión emerge de una situación en la que estos comunarios tienen intercambios poco frecuentes y de corta duración con su comunidad y una socialidad importante en sus lugares de residencia principal,

[305] Gladys gastó 4.000 Bolivianos (1.500 US$ al cambio del momento en el que lo hizo) en la fiesta del Señor de la Exaltación, patrón de Puki.

que les permite incorporar nuevos valores y conocimientos y establecer relaciones sociales que pueden entrar en interferencia con otros cometidos comunales.

Estos comportamientos logran resultados variables contingentes siguiendo las situaciones particulares de interacción entre individuos y comunidades. A menudo, aunque no siempre, gracias a su movilidad los maestros logran evitar la obligación de pasar puestos largos, alterando de esta manera una institución central, como es el sistema de cargos. Rubén es un buen ejemplo de este tipo de comportamiento. Aunque considera que Puki es un espacio para vivir (capítulo 4) y que se debe revalorizar el papel central de los *kamaches*, Rubén nunca quiso asumir cargos y se ampara en su baja tenencia de tierra para no hacerlo. En otros casos, la comunidad logra imponer su poder de coerción. Un ejemplo de esta actitud es el caso de Luis Chiwaru, que observé en el año 2001, en oposición a la de Felipe, quien había vuelto el año anterior a ejercer como corregidor. Como los hijos de Luis estudiaban o trabajaban, Luis se resistía a pasar el cargo de *corregidor cantonal* de Puki para atender su licorería y su ferretería en Potosí. Con este fin, Luis argumentaba su oposición mostrando su capacidad de incorporar elementos de la legislación laboral estatal y los reglamentos referidos al magisterio. Cuando en abril de ese año le consultaba si retornaba para la celebración de rituales, Luis me dio una respuesta sorprendente que reveló su malestar ante la presión comunal para pasar cargos largos:

> "*hasta por los años 1970, el tiempo marani, esa costumbre, se hacía bajo lista aquí, bajo turno, esa costumbre. No tengo llama y he venido* [ido] *a comprar llama hasta Coroma*[306]*. En bicicleta he traído vivo todavía la llama para el tiempo marani. He cumplido mi reverenda, y de ahí que me dejen vivir tranquilo, ya no molesten. Fiestas grandes, pequeñas, todo he pasado, y ahora que me dejen morir tranquilo, que ya no molesten. Estoy* [tengo] *más de 60 años. La ley obliga trabajar hasta 60 años, pero pasado más de 60 años, ya no puede valer. Por no perjudicar a mis hijos y que puedan sembrar y venir a la comunidad nomás haré cargo.* [Si] *con un memorial* [judicial] *me presento, estoy fuera de la ley* [exento de obligación], *la ley me ampara*".

Al final, después de unos meses de ejercer como *corregidor cantonal* bajo la presión comunal, Luis retornó a Potosí pidiendo a Jorge, su hijo, que lo remplazara en el ejercicio del cargo. Desde entonces, Jorge retorna cada año a Puki a cultivar quinua en todas las tierras de su padre.

Así, coerción, adhesión y huida se entrelazan, generando tensión cuando emerge una nueva situación ambigua de cambio de valores y de conocimiento, en la que algunos comunarios consideran el cumplimiento de ciertos deberes, como la *faena*, la *prestación vial* y el ejercicio de cargos en el ayllu, como un objeto de transacción en vez de un espacio de socialidad. En algunos casos, *residentes* sin

[306] Antigua *marka* de los ayllus Aullaga Haracapi, localizada al este del salar de Uyuni a más de 100 kilómetros de Puki.

tierra, recalcitrantes al ejercicio de estos cometidos, acaban por dejar la comunidad. Por su interacción con el Estado-Nación y el espacio global, la cual es más intensa que la que tienen con la comunidad, se identifican ante todo con elementos extra-regionales (el centro urbano en el que viven, su oficio, gustos musicales, etc.) y menos con elementos propios de su región y comunidad. Este comportamiento corresponde al planteamiento de Cohen (2000), según el cual la interacción de un grupo humano con otros grupos humanos conduce a la generación de nuevos significados y a la contestación de su identidad social y cultural, así como de algunas o todas los rasgos centrales que la constituyen.

Caminos alternativos y emergentes

A pesar de la contestación por ciertos habitantes del Perisalar de la necesidad de asumir obligaciones comunales, en particular cargos, la cohesión comunal y del ayllu es aún vigente a pesar del proceso ambiguo de cambios que vive. En nuestro caso de estudio, los lazos con la comunidad no se mantienen únicamente a través del ejercicio de cargos o de la dimensión económica y material que juega el cultivo de la quinua para los comunarios. En efecto, el parentesco y el territorio como representación del origen común de la comunidad y del ayllu, y las interacciones sociales vigentes en un espacio local, nacional y global, juegan un papel central en la identidad social. Así, muchos comunarios, incluidos *residentes* sin tierra, mantienen su vínculo y afirman su identificación con la comunidad y el ayllu. Inclusive, algunos de los que contestan el sistema de cargos, como por ejemplo Luis o Gladys, manifiestan su apego a la comunidad y su voluntad de morir y ser sepultados en ella. En efecto, existen todavía procesos que permiten la construcción experiencial de la pertenencia a la comunidad en dimensiones más amplias que el mero interés económico de los individuos por preservar su acceso a la tierra, que toman varias formas.

Las interacciones sociales que refuerzan este lazo con la comunidad y el ayllu son positivas y negativas, y de carácter multiforme. Entre las interacciones positivas debemos considerar en primer lugar a los parientes. Pese a la creciente movilidad registrada en la región y a la tendencia de ciertos *residentes* y *migrantes con doble residencia* a contraer matrimonio con personas originarias de otras regiones, la mayoría de los matrimonios de las familias *estantes* se realiza todavía entre individuos oriundos de comunidades de un mismo ayllu mayor o de una misma provincia. Asimismo, la residencia de los matrimonios *estantes* aún tiende a ser mayormente virilocal, situación que limita el asentamiento de nuevas familias en las comunidades y la dilación en la población comunal total de la importancia de sus familias fundadoras, sean *originarias* o *agregadas*. A su vez, la rivalidad entre familias de estos dos tipos de categorías fiscales es atenuada con el cumplimiento de deberes que representan una afirmación de pertenencia a la comunidad,

aunque sea por una parte de los miembros de cada uno de estos dos grupos. De hecho, apenas había llegado a Puki en 1999, me confronté a esta intención de afirmación. Cuando apenas había iniciado una conversación con Marcial Colque, un descendiente de *agregado*, antes que le hiciera la menor alusión a este tema me comentó:

> "*nosotros* [mi linaje] *somos agregados, pero desde nuestros abuelos tenemos nuestras contribuciones territoriales y prestatarias al día, contribuimos igual que los originarios, nadie nos puede exigir o prohibir*"[307].

Su afirmación no se refería a las contribuciones individuales de cada familia nuclear sino a las de cada grupo de familias.

En segundo lugar, la socialidad de los encuentros colectivos también juega un papel importante en la afirmación de la pertenencia a la comunidad, y también al ayllu. Si bien el ritual agrario ya no constituye un momento en el que los comunarios afirman colectivamente su pertenencia común, muchas de las personas que aún lo practican ven en él un momento de afirmación de su identificación con el grupo. Para ellas aún representa un momento importante de invocación por buenas condiciones productivas, prosperidad y ausencia de desgracias en la comunidad. Sobretodo, todavía subsisten prácticas colectivas con amplia legitimidad local que permiten la aseveración de la pertenencia a la comunidad. Las asambleas comunales son momentos en los que se preservan, renuevan y construyen lazos entre comunarios. Estos encuentros constituyen un espacio en los que participa gran parte de los *residentes* y *migrantes con doble residencia* que todavía desean mantener el vínculo con la comunidad. Estas asambleas tienen por objetivo decidir colectivamente sobre temas considerados importantes por los comunarios: la designación anticipada con varioas añoa de anticipación de las personas que ocuparán los diferentes cargos de la comunidad, las reglas en torno al acceso a los recursos naturales y las multas para sancionarlas, las modalidades de ejecución, problemas y trámites a resolver con autoridades externas y los aportes para proyectos de construcción y mantenimiento de infraestructura. Estos encuentros, que duran entre 2 y 3 días, a menudo con sesiones cotidianas de 12 a 14 horas, permiten también socializar de manera amena en torno a otras actividades, en particular el deporte. Muchos campeonatos de fútbol y voleibol se celebran durante este encuentro, además de las comidas compartidas y de la fiesta que clausura a menudo este evento. Habiendo asistido a algunos de estos eventos, pude darme cuenta que la prolongada extensión de estos eventos radica en la necesidad de buscar el consenso, sin obligatoriamente alcanzarlo.

A la vez, la socialidad vivida fuera de la comunidad entre *residentes* y *migrantes con doble residencia*, en espacios organizados, como los centros de residentes, o en la cotidianidad, contribuye a la emergencia de iniciativas de apoyo

[307] La contribución prestataria es el aporte en mano de obra para la *faena*.

a la comunidad, que muestran y alimentan todavía el apego a ella. Este sentimiento se manifiesta en la elaboración y el financiamiento de proyectos sociales o productivos para la comunidad haya decrecido a raíz del incremento de la población con residencia principal externa, algunos de estos comunarios se reúnen aún para comentar sobre la comunidad y el ayllu y para preparar celebraciones en la *marka*. En el caso de Challapata o Uyuni, donde vive un gran número de *residentes* y *migrantes con doble residencia* oriundos de una misma comunidad, la socialidad se expresa también en la preparación de celebraciones comunales.

La puesta en acción de pertenencia se da también a través y a partir de prácticas circunstanciales. Por ejemplo, durante el censo de población y vivienda realizado en 2001, muchos *residentes* y *migrantes con doble residencia* retornaron para hacerse censar en sus comunidades de origen para permitirles contar con mayor financiamiento público destinado a proyectos sociales y productivos canalizados a través de los municipios. En efecto, desde la aplicación de la Ley de Participación Popular en 1994, el Estado boliviano asigna el dinero a cada municipio proporcionalmente al tamaño de su población. De esta manera, entre 1992 y 2001 una parte importante de la población de *migrantes con doble residencia* y de *residentes* se hizo censar en las comunidades de la ribera del salar de Uyuni en vez de hacerlo en sus residencias principales. Después de haber rechazado en 1992 el censo de población y vivienda por considerarlo una herramienta catastral y fiscal, esta decisión se tradujo en un considerable aumento de la población en las comunidades del Perisalar (cuadro 3)[308].

También las fiestas constituyen un espacio importante de identificación colectiva con la comunidad y el ayllu mayor. Como las asambleas, las fiestas son situaciones que permiten intercambiar información, chismes, gozar y entablar relaciones de amistad y conyugales. La celebración al santo patrón no sólo viene cobrando más importancia con relación a su magnitud, constituye además un momento relevante por el retorno de muchos *residentes* y *migrantes con doble residencia*. Si bien el *alferado* asume el cargo con intenciones que no forzosamente tienen como mira o prioridad pedir el bienestar de la comunidad o del ayllu, la

[308] En 1992, la CSUTCB convocó al campesinado a no hacerse censar, por considerar este proceso como una herramienta destinado al establecimiento de un impuesto sobre la tierra. Muchas familias siguieron estas consignas. Según los datos del INE, la población total de los municipios de Salinas, Tahua, Llica, Colcha y San Agustín creció de 20.024 habitantes en 1992, a 25.890 habitantes el año 2001 (cuadro 3). Paralelamente, en el mismo lapso la población rural del Municipio de Uyuni, localizado al este del salar disminuyó ligeramente de 8.267 a 8.154, probablemente debido a su migración hacia la ciudad de Uyuni, situada en el mismo municipio, o hacia Challapata y otra ciudad del interior del país. El hecho que los comunarios de las áreas rurales de este municipio se hicieran censar en la ciudad de Uyuni, no reducía los ingresos que recibiría éste del Estado Boliviano. Por ende, tampoco se reduciría, en principio, el monto potencial destinado a obras que podría recibir cada comunidad de su municipio.

voluntad de algunos entre ellos de crear una situación de convivialidad y de goce debe ser entendida también como una marca de pertenencia con a estos grupos.

Sobre todo, la fiesta al santo patrón es un momento de identificación colectiva con la comunidad, el ayllu y el ayllu mayor. No se observa una tendencia al decrecimiento del número de comunarios que asisten a la fiesta de su comunidad. Lo propio sucede en la *marka* y en las antiguas capitales de ayllus en Nor Lípez, aunque nunca asistan todos los comunarios a estas fiestas. De hecho, la mayoría de ellos evita asistir anualmente en ellas, especialmente en la de la *marka* o de la antigua capital de ayllu por el alto gasto que implica esta participación. En las comunidades *residentes*, *migrantes con doble residencia* y *estantes* bailan en la misma comparsa y celebran juntos. Lo mismo ocurre en la fiesta de la *marka*, en la que cada ayllu sigue participando con su comparsa en el desfile general y organizando fiestas durante varias noches.

La fiesta al santo patrón no sólo es un espacio en el que los comunarios bailan y cantan canciones que hacen directamente alusión a su ayllu de origen; también constituyen un lugar de convivencia con miembros de éste, y del ayllu mayor en el caso de la fiesta celebrada en la *marka*. Así, cuando participé en este evento en Salinas, Llica y Colcha, me encontré, platiqué y compartí con varios comunarios, *estantes*, *residentes* o *migrantes con doble residencia*, como por ejemplo Euliades Pajsi, Carlos Quispe, Julio Kañapa, Cándida, Antonio Mamani y otros comunarios más que no presento en este trabajo. La gran mayoría de ellos no asumió cargos de raíz andina, y hasta en ciertos casos ejerció el cargo de corregidor auxiliar o cantonal. No obstante, todos justificaban su presencia en la fiesta con su pertenencia y voluntad de afirmación como miembros del ayllu mayor de Salinas o de Llica, o por ser nor lipeños. Para ellos, la afirmación de su identificación es afectiva y performativa. Cuando les preguntaba por qué venían a la fiesta, me señalaban la necesidad de asistir y seguir múltiples prácticas, bailar, beber o conversar "*para mostrar su cariño por sus abuelos, sus padres y su comunidad*" y para compartir con los habitantes de ésta y de su ayllu. Muchos agregaban que dejar de asistir a la fiesta sería "*traicionar*" a sus ancestros y parientes. Así, con su participación buscaban preservar sus lazos con los demás miembros del ayllu mayor o de la provincia y mostrar y afirmar su origen y su pertenencia a éste. Luego, a lo largo de numerosas charlas, me enteré que algunos comunarios, como Luis o Edgar, tenían una posición similar y que tampoco habían asumido puestos de raíz andina.



Foto 51. *Residentes* retornan de Uyuni a bailar en la fiesta del santo patrón de Salinas
(fuente: el autor)

Afirmar en la fiesta la pertenencia a la comunidad no impedía a muchos de ellos identificarse con otros lugares donde residen. Por ejemplo, en la fiesta de San Pedro y San Pablo de Salinas, en 2007 platicaba y tomaba unas cervezas con Alex, un joven abogado nacido en Otuyo, ayllu Watari, y me di cuenta de que reivindicaba a la vez su pertenencia a esta comunidad y a la ciudad de El Alto, donde reside y trabaja como docente de derecho en la universidad pública. De hecho, la identificación simultánea con múltiples grupos sociales y político-administrativos no es particular a la región. Estudiando las negociaciones identitarias en contextos de intervenciones estatales de desarrollo en Killaqa, McNeish (2002) muestra que algunos habitantes se identifican desde un punto de vista étnico, ritual y social con esta *marka*, pero también lo hacen simultáneamente con un grupo humano menor de éste, circunscrito a un municipio en conflicto político-administrativo con la *marka*.

De esta manera, la socialidad en espacios como la comunidad, la *marka* y los centros de residentes alimentan el lazo entre muchos miembros de la comunidad y del ayllu, quienes a la vez interactúan en otros ámbitos sociales e institucionales que podrían llevarlos a alejarse de su comunidad o a abrazar otros proyectos identitarios. Por ejemplo, en la fiesta de Salinas observé el retorno a este evento de algunos jóvenes profesionales que radican y trabajan en ciudades, habiendo abandonado toda producción agrícola. A pesar de que algunos de ellos ya no

hablan bien el aymara, se auto-identifican como miembros de su provincia, del ayllu y de su comunidad. Lo hacen en la fiesta como también en otras situaciones y espacios. Cuando me encontraba en La Paz con Edgar o Cándida, en compañía de terceros, mantenían su auto-identificación como salineños y su pertenencia a sus comunidades, respectivamente Puki y Ancoyo. Cuando mencionaba mi voluntad de contribuir a buscar financiamiento para algunos proyectos de infraestructura en sus comunidades me hicieron parte de su interés en apoyar esta iniciativa para beneficio de su comunidad. No obstante, debemos cuidarnos de entender la emergencia de identidad a partir de la socialidad en términos exclusivamente positivos. Por ejemplo, cuando Magalí se encuentra en el Perisalar, reivindica su pertenencia a Viroxa, su comunidad de origen, pero le es irrelevante afirmar su membresía en el ayllu Watari. Cuando se va a la ciudad, oculta su vínculo con su comunidad, su ayllu y Salinas. Su posición no sólo se explica porque hasta el año 2000 creció y vivió fuera y adquirió conocimientos y valores diferentes, según los cuales los cargos de filiación tradicional son antagónicos a todo proceso de modernidad. También se apoya en su experiencia relacional con su comunidad y los habitantes de los ayllus de Salinas, con los que ella y su familia nuclear tienen conflictos por la elevada concentración de tierra que poseen en su comunidad.

A la vez, la praxis político-administrativa local de regulaciones estatales también contribuye a reforzar la interacción y la identificación con el ayllu. Este proceso es vigente en el marco de la aplicación de leyes promulgadas durante el gobierno del MNR (1993-1997). La Participación Popular ha dado lugar a la creación de distritos municipales indígenas con autonomía de gestión a partir del reconocimiento por el Estado de la vigencia de organizaciones político-territoriales como el ayllu. Esta regulación y la influencia de políticos y antropólogos han permitido la creación en 1994 del distrito municipal indígena de Coroma delimitado a este ayllu mayor. Asimismo, en Salinas, Llica, Tahua y Coroma, el consejo provincial de autoridades celebrado mensualmente en la *marka* permite el encuentro entre autoridades político-administrativas del ámbito comunal y provincial, y también de *kamaches*, quienes constituyen componentes expresivos importantes de ensamblajes sociales como el ayllu y el ayllu mayor.

En este nuevo contexto, habiendo asistido a este tipo de encuentros en Salinas y Llica, constaté que el subprefecto ya no tiene el poder de decisión obtenido luego de la Revolución del 52, observado por ejemplo en Llica por Rodríguez y Quinteros (1963). Más bien, el debate, la búsqueda de consenso y el voto constituyen los mecanismos para tomar decisiones.

Esta nueva dinámica, sumada a la reciente decisión estatal de permitir la designación del subprefecto en cabildo, tiende a reforzar el sentimiento de pertenencia a los ayllus. En la provincia Ladislao Cabrera, los habitantes de los ayllus de Salinas eligen concertadamente en el cabildo provincial a un subprefecto oriundo de uno de estos ayllus, en oposición a los ayllus de Ukumasi, Challaqota o

Aroma. En la provincia Baldivieso, a pesar de su pérdida de legitimidad y parte importante de sus atribuciones, el cacique participa en este consejo, que abarca al grupo humano y al territorio correspondiente al antiguo ayllu San Agustín. En Nor Lípez, si bien han desaparecido el *kuraka* y el *alcalde*, y también los seis ayllus iniciales, la interpretación y puesta en acción local de la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), en la iniciativa de la FRUTCAS para obtener el reconocimiento por el Estado de la propiedad de las comunidades de esta provincia sobre sus respectivos territorios permite aún crear un lazo entre los grupos humanos adscritos al territorio correspondiente a 5 de los 6 ayllus desaparecidos (exceptuado San Agustín). De manera similar, en Salinas la puesta en acción de la manera local de entender la Ley INRA se traduce en la voluntad de los salineños de crear su propia TCO circunscrita al territorio de su ayllu mayor. Así, generan su propia visión de territorio en oposición al proyecto externo de intelectuales *indianistas* de JAKISA y del CONAMAQ, que promueven la creación de la TCO Killaqa-Asanaqi que incluiría los demás ayllus de la provincia Ladislao Cabrera, los de Quillacas y los Qaqachakas. Este proceso es equivalente al proceso estudiado por Colloredo-Mansfeld (2009) en el caso de la movilización política en los Andes del Ecuador. Este autor muestra cómo la incorporación voluntaria por las comunidades indígenas de las regulaciones estatales les permite crear elementos de identificación y de cohesión común.

Asimismo, la identificación con la comunidad, el ayllu o el grupo humano surge de la evaluación de secuencias de experiencias sociales en situaciones contingentes. La experiencia de Carlos y Sergio Condori, jóvenes *residentes* de la comunidad de San Agustín nacidos en la segunda mitad de los años 1960, es un ejemplo de este tipo de proceso. Se criaron casi toda su vida en su comunidad. Ambos cursaron estudios superiores fuera de San Agustín, no cultivan ni crían animales, y hasta la fecha no han asumido cargos. Sergio se fue a Cochabamba, donde obtuvo el diploma de técnico superior en agronomía, y Carlos partió rumbo al seminario de Córdoba, Argentina, de donde esperaba egresar como sacerdote. Desencuentros en el seminario llevaron a Sergio a estudiar sociología en Cochabamba con la intención de trabajar por los pobres. Ninguno de los dos hermanos tenía la intención de volver a vivir en su comunidad, a los Lípez o al Perisalar. No obstante, procesos locales emergentes en el Altiplano Sur los incitaron finalmente a retornar para trabajar en la región, con la intención de contribuir a su desarrollo social y económico. Después de egresar en Cochabamba, Carlos retornó al Perisalar a inicios de 1998 y tomó las riendas del Programa de Capacitación, Educación y Comunicación (PROCEC) de ANAPQUI, un programa de formación de cuadros de esta organización que presento en el capítulo siguiente. Un amigo de él y de su familia que ocupó anteriormente ese puesto, lo animó, apoyado por la familia, a volver y aplicar al cargo. Por su parte, Sergio fue solicitado por los comunarios de San Agustín y por sus familiares de participar en acciones de desarrollo que se iniciaban en CEDEINKU. En una primera instancia

retornó para servir a su comunidad y su provincia sin experimentar una identificación particular con el Perisalar o los Lípez, como me decía en el año 2004 cuando lo entrevisté en Uyuni:

> *"... en el primer momento yo pensaba que mi futuro estaría por Cochabamba, por el trópico. Y bueno, cuando termino* [mis estudios], *salgo y vengo a visitar a mi tía en Potosí, y había sido unos 15 años que no le había visto, ¿no? (…) Y ahí se presenta la licitación para un cargo en el proyecto PAC Potosí (…) y con suerte logro salir. Entonces me voy al lado de Puna, es una zona lejos.(…) Luego me llega una invitación que había un proyecto justamente también de Caritas Dinamarca con CEDEINKU. Si bien, digamos, siempre manejaba este proyecto para la provincia Baldivieso, se había logrado la transferencia de su gestión a CEDEINKU* [inicialmente estuvo a cargo de una ONG con sede en La Paz][309]*. Y me dicen, ¿no? 'que la gente quiere que vuelvas y esperamos tu respuesta'. Y bueno, tomé la decisión de venir a pasar a la comunidad la navidad con mis papás. (...) Pero consulté a mi papá y me dice, 'tú te has formado aquí en la escuela. Has estado en el colegio. En algún momento has recibido un apoyo moral de ellos. Entonces tienes una obligación. No puedes negar', me dice, ¿no? Entonces acepté sin considerar entonces el salario, qué era o no".*

Luego de esta experiencia Sergio trabajó en PROQUIPO —hasta el cierre del proyecto en 1997— como técnico de enlace con las comunidades del este de la provincia Quijarro, entre éstas y las del ayllu Coroma. Esta experiencia, los logros alcanzados en CEDEINKU circunscritos a la sola provincia Baldivieso y el carácter efímero de los proyectos lo llevaron a plantearse, junto a Carlos y otros técnicos oriundos de comunidades del Perisalar, la necesidad de promover el desarrollo económico y social de las provincias correspondientes a la antigua provincia de Lípez, sin caer en la especialización productiva de ANAPQUI o del PROQUIPO y sustentándose en organizaciones e instituciones propias a esta región. Con este fin, fundaron en 1998 una ONG denominada Centro Inti.

Bajo el liderazgo de Sergio y Carlos, el Centro Inti arrancó sus actividades en el año 2000. Eran conscientes de la plena vigencia y amplia legitimidad alcanzada por la Ley de Participación Popular para concebir y ejecutar acciones de desarrollo y obtener financiamiento público y externo, aunque fuese de manera semi-autónoma. En efecto, los municipios debían someterse a auditorías y controles estatales para recibir financiamiento público. En esta situación impulsaron la creación de la mancomunidad de Lípez, que agrupa a los municipios de las provincias Daniel Campos, Nor Lípez, Sud Lípez y Baldivieso. Caritas Dinamarca financió esta etapa. No obstante, rápidamente Sergio y Carlos vieron la necesidad

[309] Se trataba de un proyecto contra la desnutrición, centrado en la producción de hortalizas a través de la implementación de huertos, carpas solares y riego.

de afirmar la identidad y la autoestima lipeña. Carlos me lo retrataba de la siguiente manera:

> "*Por mi padre había oído hablar que los ayllus de Lípez habían comprado estos territorios a la Corona española. Para mí, esto era una anécdota. Cuando yo trabajé en ANAPQUI no tenía interés en revalorar la identidad de Lípez. A mí me interesaba fortalecer la organización y mejorar las condiciones de vida de los productores de quinua del Perisalar. Al inicio nuestro proyecto era simplemente apoyar municipios en gestión municipal y en su capacidad de concebir y ejecutar proyectos con la participación de los comunarios. Iniciando el proyecto el año 2000, debíamos identificar la situación inicial de estado de desarrollo de las comunidades de la región. Entonces fuimos a San Pablo de Lípez. Ahí conversé con varias personas y me llamó la atención una conversación. Había un comunario que nos decía ser de Tupiza. Luego me di cuenta que mentía y que se trataba del Alcalde Municipal de San Pablo. Tomando consciencia de este proceso de negación de su identidad lipeña le pregunté las razones y me contestó que afirmarse como lipeño de la región de San Pablo era exponerse a ser considerado pobre e ignorante por la imagen negativa atribuida al llamero. Ahí nos dimos cuenta que había que trabajar en revalorar la autoestima de los habitantes de la antigua provincia de Lípez y en particular de las comunidades llameras*".

Unos años después, una situación inesperada creó la el escenario propicio para la expansión de la afirmación lipeña. En junio de 2003 cayó una nevada de más de 1 metro de alto en Sud Lípez que también afectó a Nor Lípez, Baldivieso y Daniel Campos. Decenas de miles de llamas, ovejas y vicuñas murieron. Comunidades enteras quedaron aisladas por varias semanas y un número reducido de comunarios perdió la vida. La mancomunidad de municipios de Lípez y el centro Inti se movilizaron para conseguir apoyo de la prefectura de Potosí y de algunos ministerios, como el deDesarrollo Rural localizados en La Paz. Rápidamente se dieron cuenta de los escasos conocimientos que tenían los burócratas de estas reparticiones públicas sobre las características humanas y naturales de los Lípez. Los Lípez estaban en el umbral del Estado. Por entonces, Sergio, Carlos y muchos concejales también habían tomado conocimiento del escrito de Quisbert y Huanca (2001) que retrasó la decidida acción de Santos Vaca, presentada al inicio de este capítulo, para obtener del Estado boliviano la ratificación, protocolización y titulación del territorio correspondiente a los ex-ayllus de Lípez, en realidad de Nor Lípez[310]. Sergio y Carlos también habían leído el capítulo 2 de la presente tesis. La demora de la ayuda pública y la ignorancia por parte de los funcionarios públicos indignaron a los comunarios, concejales y funcionarios ediles que se

[310] Aunque el título de propiedad usa el denominativo "ayllus de Lípez", en realidad se refiere a los 6 ayllus de Nor Lípez (Quisbert y Huanca, 2001).

movilizaban para encaminar apoyo a las comunidades afectadas. Sergio retrató la reacción conjunta de esta manera:

> "*Nos dimos cuenta que teníamos una baja autoestima y que teníamos una potencialidad en nuestro territorio por sus recursos excepcionales: la quinua, los camélidos, el turismo y los minerales, entre éstos la sal. Nuestra quinua tiene grano más grande que en Salinas. La fibra de la llama es más fina que en otras regiones*[311]*. Tenemos la mayor población de vicuñas de Bolivia. Estaban empezando a implementar la mina de San Cristóbal, la segunda reserva de plata del mundo. Había una tradición de extracción minera, además se explota la ulexita para el bórax. Los López eran la segunda región con mayor número de turistas en Bolivia. Estos recursos eran aprovechados, se comercializaban, cada vez generaban más ingresos y eran pilares económicos de la región. Pero estábamos olvidados por el Estado, que nos veía como miserables y mendigos yendo a pedir ayuda. También valoramos el hecho de haber sido una región libre de hacienda, una región independiente con historia propia, que le había comprado sus tierras a la Corona. Ahí nos dijimos que no debíamos esperar nada de nadie y que debíamos pelear nosotros mismos por alcanzar nuestro desarrollo.*"

De esta manera, la corporalidad de una situación climática y humana contingente en la que se afirmaba la autoestima favoreció el cambio de valor de elementos naturales como la quinua, los camélidos, el paisaje o los minerales. Éstos no solamente adquirieron une doble dimensión material expresada en su manifestación real y las expectativas de mejores ingresos y condiciones de vida. También tenían una dimensión expresiva al convertirse en elementos de aserción y de puesta en acción de la identidad lipeña. El significado material y expresivo de los recursos a valorar y la dinámica surgida de este proceso fueron elementos suficientes para convencer y movilizar un nuevo apoyo financiero de Caritas Dinamarca para una segunda fase del proyecto de fortalecimiento de la mancomunidad de municipios de López (2005-2008). El objetivo fue:

> La "*reconstitución del antiguo ayllu de López, que tuvo un gran nivel de desarrollo socioeconómico, para recuperar la identidad y para buscar el progreso y desarrollo equitativo y sostenible de éste*"[312].

Bautista y *al.* (2006:13) captaron la posición de uno de los promotores de esta iniciativa expresada en los siguientes términos:

> "*Históricamente los López ha preservado su unidad territorial a través del ayllu, una unidad organizativa territorial conocida como el 'Antiguo Ayllu de los López'. Con el paso de los siglos, el cada vez más fuerte contacto de la población de los López con el mundo externo, las políticas educativas en el siglo*

[311] Iñiguez *et al*. (1998) muestran que las llamas de Sud López tienen fibra más fina y en mayor proporción que las llamas de otras regiones de Bolivia.

[312] http://delipez.org/expo_lipez_2007/que_es_la_expo, consultado el 04/06/08.

> *pasado y el advenimiento de políticas administrativas en nuestro país como la creación de nuevas provincias, cantones y recientemente municipios, han debilitado la organización del ayllu en los Lípez, no obstante a estos procesos internos y externos, la persistencia organizativa a nivel de ayllus aún subsiste, es reconocido como una autoridad moral y de religiosidad andina*".

El antiguo ayllu de los Lípez no existió. Esta tesis muestra que desde inicios de la República existían dos ayllus mayores en el territorio considerado por esta iniciativa (Llica y Tahua), a los que se sumaban 6 ayllus en Nor Lípez (Platt, 1987) y 5 ayllus en San Pablo (Bolton, 2000). Además, el territorio de Sud Lípez incorpora al ayllu Quetena ligado a los ayllus de Aiquina y Caspana en la provincia Atacama (ver capítulo 2). Asimismo, si bien la intervención externa ha contribuido a debilitar las formas de organización político-territorial preexistentes, no podemos atribuirles la responsabilidad principal de este proceso. Son más bien los comunarios de la región los que han buscado continuamente crear cantones y separar ayllus, aumentando la división político-territorial para contar con mayores servicios públicos, y más recientemente con apoyo financiero y técnico de municipios y ONG a sus aspiraciones de desarrollo (capítulos 2 y 3).

Con este proyecto, Carlos, Sergio y los concejales y alcaldes de los municipios de Lípez ponen en acción su nuevo sentimiento de pertenencia, revelando la ambigüedad del discurso y de las representaciones de pertenencia y de valoración del ayllu. Tienen conciencia de la existencia de ayllus de Tahua y Llica y de la preexistencia de ayllus en Nor Lípez y Sud Lípez. No obstante, la voluntad de Sergio y Carlos de trabajar con la mancomunidad de municipios y de apoyar la obtención de una TCO correspondiente al territorio del ex-ayllu San Agustín, separada de la TCO solicitada para el territorio correspondiente a los 5 ex-ayllus de Nor Lípez, con el aval de concejales, alcaldes y comunarios de los municipios y provincias involucradas, muestra que esta dinámica no se limita a la voluntad de reconstituir la unidad pasada de los 6 ayllus. Más bien se trata de la creación de un nuevo territorio a partir de una acción creativa, diferente de la memoria de los ex-ayllus, que fue concretada el 19 de abril de 2011 con la entrega por parte del gobierno de Evo Morales de títulos de TCO para cada una de las provincias Nor Lípez, Baldivieso y Sud Lípez.

Así, la posición de los promotores de esta iniciativa reconoce la división político administrativa vigente y se diferencia de la intervención del PAC y de AVSF en Salinas. Los primeros en ningún momento se plantean la necesidad de restablecer autoridades de filiación tradicional como el *kuraka* y el *alcalde*. Menos aún tienen el propósito de volver a la provincia Lípez surgida al nacer la República, ni de eliminar los municipios creados en dichos ex-ayllus, ni tampoco de reintegrar la provincia Baldivieso a Nor Lípez. Desde su perspectiva, el *cacique*, por más transformadas que hayan sido sus tareas, representa la expresión de la memoria de pertenencia al ayllu y de un orden moral y religioso idealizado, a pesar de que dejó de ejercer muchas de sus tareas anteriores. A la vez, los

municipios constituyen también para ellos la expresión concreta de la memoria de los ex-ayllu de Nor López y Sud López.

No obstante, la puesta en acción irregular de la memoria acaba convirtiéndose en una traducción que contiene creaciones emergentes producto de fallas de replicación. Así, el recuerdo de la pertenencia de Quetena a la provincia de López se revela como la deformación de un pasado, puesto que estos ex-ayllus pertenecieron a Atacama (ver capítulo 2). Una situación similar de traducción es observada por Bolton (2000 y 2004) en Sud López, un caso que le permite enfatizar la situacionalidad de la memoria. Después de consultar archivos coloniales, esta autora señala que en el siglo XIX existían 5 ayllus en el ayllu mayor de San Pablo, mientras que a finales del siglo XX los comunarios afirman que siempre existieron 3 ayllus, uno por cada uno de los municipios actualmente vigentes en esa provincia: San Pablo, San Antonio de Esmoruco y Mojinete (mapa 1)[313]. Esta nueva dinámica de reconstitución del territorio, que incorpora ex-ayllus que no formaron parte de López o que ignora algunos que existían antes, no pretende documentarse etnohistóricamente de manera sólida ni reconstituir un territorio fiel a algún período pasado. Es más bien una nueva manera de entender, imaginar y recrear el territorio y la identidad. En este sentido constituye una propiedad emergente. Lo que importa a los actores que promueven esta dinámica es afirmar su nueva manera de entender el ayllu y el territorio y su pertenencia a éstos.

De todas maneras, para los lipeños que promueven la recuperación de la identidad lipeña, este proceso debe realizarse de acuerdo a su visión de modernidad. Ésta pasa por el fortalecimiento de la mancomunidad de municipios de López, la creación de organizaciones regionales complementarias encargadas de promover la valoración mercantil de los recursos lipeños y la preservación de los *caciques* con su rol ritual, asumiendo que ha recuperado la función moral de antaño. Con este fin, decidieron fortalecer organizaciones de criadores de llama y otras de usuarios de vicuñas para mejorar la comercialización de lana originaria de los López. También buscaron constituir organizaciones gremiales de productores creando la Cámara Departamental de Productores de la Quinua Real de Potosí (CADEQUIR) y promocionar el expendio de productos oriundos de López, entre otros la fibra y el charque de llama, infusiones de plantas, grano y alimentos con quinua. Para ello establecieron una asociación de empresas privadas asentadas en las comunidades, denominada Consorcio López. Sergio fue su gerente. Su estrategia fue crear una marca colectiva "Imperio de los López" para mejorar la comercialización de estos productos. Además, imitando la política estatal de creación de una denominación de origen para la quinua real para todo el Perisalar, a fines del 2009 movilizó a la Mancomunidad de Municipios, a CADEQUIR y a la

[313] El territorio del actual municipio de San Pablo incluye el de los antiguos ayllus Pololos, López y Chico de San Antonio y parte del territorio de Santa Isabel. El Municipio de Mojinete corresponde a parte del antiguo ayllu Santa Isabel. El Municipio de San Antonio de Esmoruco corresponde más o menos al territorio del antiguo ayllu San Antonio de Esmoruco (ver capitulo 2).

Prefectura de Potosí para impulsar la creación de una denominación de origen "Quinua Real de Lípez".

De esta manera, la doble dimensión material y expresiva de recursos naturales como la llama, la quinua, el paisaje o los minerales facilitaron la emergencia de nuevos ensamblajes sociales en los Lípez. No obstante, este proceso tuvo incidencias y, a la vez, fue afectado por otros ensamblajes sociales con espacios de acción colectiva vigentes en el Altiplano Sur, como mostraré en los capítulos siguientes.

Por otro lado, las confrontaciones entre comunidades y ayllus constituyen las interacciones negativas que favorecen la identificación con el ayllu y el ayllu mayor. En buena parte, éstas conciernen a problemas sobre límites territoriales, seculares en la región, por el acceso a recursos naturales como campos de pastoreo, sal y tierra agrícola. Muchos conflictos suceden al interior de comunidades o entre comunidades de un mismo ayllu, por ejemplo Irpani y Saitoco, en el ayllu Tunupa, enfrentadas por el acceso a un vegal (vega). También, una parte importante de esta disputa incluye a comunidades de ayllus diferentes[314]. Por ejemplo, en Nor Lípez las comunidades de Santiago y Colcha tienen problemas por tierra agrícola y áreas de pastoreo, no resueltos desde hace varias décadas (mapa 2). Lo mismo sucede entre San Agustín y San Juan en torno al vegal de Turuncha.

En el Perisalar, los problemas por linderos entre ayllus pueden además implicar conflictos por límites territoriales interdepartamentales ampliamente vigentes, en nuestro caso entre Oruro y Potosí. Podemos citar la denominada guerra de la sal ocurrida en el siglo XIX, en la que comunarios del ayllu Watari, Salinas, anexaron gran parte del territorio de Qaqena, ayllu Aransaya, Llica, en su afán de tratar de tener un acceso directo a la orilla del salar de Uyuni. Lo mismo ocurre entre la comunidad de Cerro Grande (ayllu Watari), Oruro, por un lado, y las comunidades de Willke (ayllu Grande) y de Tres Cruces (ayllu Urnillo) en Potosí, por el otro, enfrentadas por el acceso a tierra cultivable y a áreas de pastoreo (mapa 2). Otro ejemplo es el conflicto vigente entre la comunidad Rodeo, ayllu Yaretani, Salinas, confrontada por el control del acceso a campos de pastoreo con la comunidad de Candelaría de Viluyo del ayllu mayor Coroma (mapa 2). Este mismo ayllu mayor tiene recurrentes conflictos de límites con el ayllu mayor Quillacas desde el siglo XIX, que el Estado no ha resuelto a pesar de haber

[314] Asimismo, mencionando los registros de litigios de su juzgado, Zenobio Calizaya, juez de instrucción de Salinas de Garci Mendoza (1992), señala que este tipo de conflictos entre los ayllus de Salinas, por un lado, y los de Llica y Tahua, por el otro, se conocen por lo menos desde principios del siglo XVIII y perduran hasta la República. En reiteradas oportunidades, los litigios han sido elevados a las autoridades judiciales coloniales y luego republicanas sin que hayan logrado resolver la mayoría de ellas. Añade que entre 1903 y 1991 se registraron en su juzgado 2215 litigios ligados al uso y tenencia de la tierra en los ayllus de Salinas, Aroma, Challaqota, Ukumasi y Aullaga.

promulgado dos leyes con ésta intención[315]. Anteriormente, este conflicto giraba en torno al acceso a campos de pastoreo y a yacimientos minerales, se ha reactivado en el año 2010 tras la decisión del gobierno del MAS de financiar la construcción de fábricas de cemento utilizando piedra caliza procedente de estos yacimientos minerales, en una situación en la que interviene localmente el Comité Cívico del departamento de Potosí confrontado al gobierno de Evo Morales, y con el desarrollo del cultivo de la quinua en reemplazo de los pastizales preexistentes[316]. De esta manera, en situaciones de conflictos territoriales, la dimensión material de los recursos naturales contribuye a reforzar la identificación y cohesión de los miembros de una comunidad o de un ayllu.

No obstante, el territorio posee también un carácter expresivo que contribuye a la movilización, la solidaridad y la identificación de los miembros de la comunidad, del ayllu y del ayllu mayor. La dimensión expresiva del territorio toma cuerpo en la trascendencia y las emociones contenidas misma de las movilizaciones de defensa del territorio. En febrero de 1996 fui testigo de este tipo de situaciones cuando visité la comunidad de Peña Blanca, ayllu Tunupa, Oruro, enfrentada a Qaqena, ayllu Aransaya de Tahua, Potosí (mapa 2). Los corregidores de Peña Blanca no sólo movilizaron a los comunarios para defender el territorio comunal. Sobre todo buscaban contar con el apoyo de los *kamaches* del ayllu Tunupa y de los demás ayllus de Salinas, así como de las autoridades político-administrativas provinciales. Acudiendo a los *kamaches*, buscaban movilizar el apoyo del resto de las comunidades de sus ayllus mayores y a la vez marcar su pertenencia a éstos. La confrontación llegó a tal tensión que los comunarios exigieron y lograron la mediación de estas autoridades para resolver el conflicto con la participación de las prefecturas de ambos departamentos y del Instituto Geográfico Militar. Como el Estado boliviano no ha intentado afectar territorialmente a los ayllus, habiendo respetado sus límites en el momento de establecer la división político-territorial, los habitantes del Perisalar reivindican su pertenencia a cada departamento para aliarse con él y tratar de satisfacer sus demandas territoriales. El problema todavía no ha sido zanjado, pero en ambas comunidades y ayllus se hace aún frecuentemente referencia a este episodio.

[315] La ley del 26 de noviembre de 1900 reconoce el conflicto de límites entre Coroma, departamento de Potosí, y Quillacas, departamento de Oruro. En 1901, el Estado crea por decreto supremo una comisión compuesta de un jurisconsulto, un secretario, un ingeniero y un auxiliar para verificar una nueva demarcación de límites en función al estudio de los documentos de propiedad y dominio de cada parcialidad. La ley 182 del 5 de enero de 1950 crea una Comisión Delimitadora encargada de elevar a la asamblea legislativa un informe y los planos que señalan la línea demarcatoria. La comisión estaba compuesta por los subprefectos de la Provincia Quijarro del Departamento de Potosí, de la Provincia Abaroa del Departamento de Oruro y de dos técnicos destacados del Instituto Geográfico Militar.

[316] Por ejemplo, las comunidades de Cotasi y de Río Ingenio de los ayllus de Coroma están en conflicto con las comunidades de Quillacas por parcelas habilitadas para el cultivo de quinua (Página Siete, 2011).

La vigencia de estos conflictos no implica obligatoriamente la existencia de confrontaciones permanentes, ni violentas y menos aún el cese de toda relación y convivencia entre grupos opuestos. Por esto, la dimensión expresiva del territorio para los grupos humanos del Perisalar se da también siguiendo otras prácticas e interacciones que regeneran la memoria y la trascendencia de este vínculo. Libaciones realizadas por los *kamaches* y los comunarios en los mojones y en otros lugares como la *marka*, celebrando los espacios reales y sagrados, los dioses tutelares, los ancestros reales que lucharon por el territorio y los episodios de estas contiendas, contribuyen a esta regeneración. A la vez, las interacciones con el Estado Colonial y sobre todo con el Estado Republicano han dejado en los habitantes del Perisalar la memoria de pertenencia de sus comunidades y ayllus a unidades político-administrativas creadas por estos Estados. Estos contactos se han reforzado sobre todo en el marco del ejercicio de cargos político–administrativos y de las diferentes demandas recurrentemente formuladas desde inicios del siglo XX para la creación de provincias y cantones y la obtención de los servicios públicos asociados (capítulo 2). Su memoria abarca muchas de las secuencias de divisiones territoriales que hemos descrito en los capítulos 1 y 2. Esta evocación les permite además diferenciarse, siguiendo la pertenencia de sus respectivos ayllus a las diferentes unidades político-administrativas, en particular a los departamentos de Oruro y Potosí. Por ejemplo, entre 1999 y 2001 tuve la oportunidad de platicar en reiteradas oportunidades con Juan Sarjani, quien fue miembro del directorio de COPROQUIR. Había notado cierta rivalidad y escuchado algunos comentarios despectivos entre tahueños y salineños. Cuando le pregunté cuál era la razón de este comportamiento, Juan me contó de las confrontaciones entre los ayllus de Tahua y los de Salinas alrededor de 1925:

> "*Antes, la provincia Daniel Campos pertenecía a Nor Lípez. Entonces cuando era Nor Lípez se divide como Daniel Campos y ahí empieza la pelea con Salinas, ¿no? (…) Tiquisani, un sector con canchones* [parcelas agrícolas rodeadas de muros] *ahora en la comunidad Saitoco, era de Tahua. Pero para Salinas, Tiquisani era de Salinas. Salinas ha movido [movilizado] a toda la gente para poder correr los linderos más aquí también y Tahua también se ha movido. (…) Los grandes guerreros eran de* [la comunidad de] *Cacoma* [ayllu Aransaya] *y también de Coqesa* [ayllu Majasaya]. *Ellos son los que han defendido la segunda sección* [municipal] *Tahua. Y como eran grandes peleadores también, aquí han peleado a hondazos. Como agarrarse entre Qaqachakas y Laymes*[317]*. Esa pelea existió, y ahí se paró mi abuelo y ha fallecido en batalla. Y bueno, donde mi abuelo ha luchado bastante por esto, ¿no? (...) se asienta aquí porque mi abuelo es de Cacoma, no es de Alianza. Y de ahí es que mi abuelo es bastante adorado aquí. (...) Solamente porque ha*

[317] Los ayllus Qaqachaka y Layme están secularmente enfrentados por linderos, y sus conflictos eran objeto de gran cobertura mediática al momento que entrevisté a Juan.

> *ganado las batallas que había en este sector se le honra, y siempre cualquier costumbre [ritual religioso] que hay, siempre se lo recuerda a mi abuelo. Antes le decían como un abogado, algo así, ¿no? Le decían 'calqueri'* [cacique apoderado]. *Entonces mi abuelo es el que ha manejado, el que conocía la escritura y todo, era lector. Entonces por eso lo quieren mucho a mi abuelo aquí, en toda esta área por ejemplo. Su cadáver está en Tahua y está justamente en la capilla. En el cementerio hay una pequeña iglesia. Ahí está su cabeza, ahí lo adoran bastante.* [Siendo cacique] *mi abuelo hacía las costumbres y todo eso. Lo ven como a un Dios. La cabeza de mi abuelo y lo tienen adorando aquí, porque ha sido quizás unos de los mejores en esta área de Tahua*".

No obstante, el recuerdo de la diferencia de pertenencia entre ayllus no sólo radica en rituales que mantienen vigente la memoria de luchas en tiempos pasados. Tiene que ver también con las representaciones que generan las prácticas cotidianas de la inserción al mercado, en una situación de interacciones y comparaciones entre miembros de ayllus diferentes. Con el desarrollo del mercado de la quinua en el Perú, desde los años 1950 intermediarios procedentes de Salinas han irrumpido en los ayllus de Llica y Tahua. Estos comerciantes se han especializado en la compra de quinua a cambio de productos alimenticios y domésticos. En esta zona aislada con menor disponibilidad de carreteras y de servicios de transporte, lliqueños y tahueños se sienten explotados por estos intermediarios, a quienes venden quinua remunerada en productos indisponibles en tiendas locales, siguiendo términos de intercambio que consideran desfavorables. En 1963, Rodríguez y Quinteros ya daban cuenta de la vigencia de esta representación entre los lliqueños. La naturaleza de estos intercambios y los conflictos vigentes por linderos, han llevado a muchos tahueños y lliqueños a diferenciarse de los salineños siguiendo una dimensión material de la quinua. Así, tahueños y lliqueños estigmatizan a los salineños como empresarios, sin hacer necesariamente la distinción entre quienes son comerciantes y empresarios y quienes no lo son. En una charla celebrada en mayo 2001, Juan me contó de esta alteridad en los siguientes términos:

> "*Los de Salinas nos tildan de pobres, nos tratan por bajo, ¿no? Nos desprecian porque no tenemos medios de transporte, ni tampoco tractores, como ellos, que sólo criamos animales. La gente de Tahua es pobre. No tiene mucha riqueza como la de Salinas, ¿no? Salinas siempre se han creado como capitalista mientras la gente de Tahua es siempre más pobre y han sido engañados también. Siempre vienen los comerciantes, vienen aquí a engañarles a los productores de aquí, de esta región. Nunca se les ha dicho nada tampoco. Pero son totalmente, bueno, abusivos en cierta parte. Los comerciantes* [intermediarios] *de Salinas, en cierta parte, vienen más aquí, ¿no? Porque vienen a abusar a la gente de aquí. Todos los comerciantes siempre vienen con sobreprecio y aquí, como no quieren viajar* [a proveerse en otro lugar], *no quieren gastar su pasajito más allá, ¿no?, se le compra* [al intermediario], *¿no? Aquí vemos nomás a doña Horacia, aquí llega doña Horacia, y todo el*

> *mundo pelea por la mercadería. A un par de horas ya está acabado* [vendió todo], *chau su negocio, aquí siempre hacen desaparecer* [compran todo lo que ofrecen]".

La apreciación de tahueños y lliqueños sobre los salineños no es totalmente errónea puesto que en Salinas existe el mayor índice de acumulación y de desarrollo de actividades empresariales de todo el Perisalar. Esta situación viene siendo favorecida por una mayor extensión del cultivo mercantilizado de quinua, proceso que otorga mayores ingresos a su vez reinvertidos en otras actividades económicas (ver capítulo 4). La extensión de este cultivo está ligada a un mayor nivel de acceso a maquinaria agrícola (capitulo 3). En este sentido, el tractor juega un papel material considerable en la mejora de las condiciones de vida de los comunarios del Perisalar. Como los demás habitantes de esta región, los tahueños entienden la tenencia de maquinaria agrícola como un símbolo importante para alcanzar el progreso y la modernidad. Cuando visité Tahua en 2004, charlas con decenas de comunarios me revelaron esta representación. No obstante, por la condición pedregosa y escarpada de sus suelos, la casi totalidad de las comunidades de Tahua, salvo una parte de Qaqena, se ven imposibilitadas de utilizar tractores y seguir la dinámica de acumulación vigente en Salinas y en proceso de consolidación en Coroma y Quillacas. Los tahueños deben buscar otros caminos para poner en acción sus expectativas de modernidad, las cuales pasan por el magisterio y sobre todo la migración. Durante esta visita, los tahueños me comentaron su rencor hacia los salineños, quienes vienen despreciándolos y mofándose de ellos desde hace décadas, por su falta de tenencia de maquinaria agrícola. En esta situación de confrontación, la tenencia de maquinaria agrícola se ha convertido en un elemento variable de identidad y de distinción entre ayllus. Así, la tenencia de maquinaria agrícola reviste de un papel expresivo importante en ensamblajes sociales como los ayllus del Perisalar.

De esta manera, la socialidad positiva y negativa y las experiencias cotidianas en las comunidades y los ayllus del Perisalar dejan todavía en la memoria local trazas de pertenencia a un grupo humano mayor al de la familia o la comunidad. La identificación con el ayllu se ha mantenido en las comunidades de la antigua provincia Nor Lípez pese a la desaparición del sistema de cargos de "filiación tradicional" y el abandono de la práctica de gran parte de sus funciones. Este tipo de identificación se manifiesta también por ejemplo en la voluntad de los habitantes del ayllu San Pedro de convertirse en la segunda sección de la actual provincia Nor Lípez o en la de los habitantes del ayllu San Agustín de crear la provincia Baldivieso correspondiente al territorio anteriormente ocupado por éste. Asimismo, las regionales de ANAPQUI que presentaré en el siguiente capítulo se han creado en torno a la identidad étnica de los ayllus preexistentes. De manera más general, a pesar de la débil legitimidad de los cargos de raíz andina y de una pérdida significativa de la práctica del ritual agrario, tradicionalmente considerados por muchos antropólogos como elementos de afirmación de la

identificación común, los comunarios del Perisalar guardan identidad étnica, que afirman en múltiples situaciones y espacios sociales, como acabamos de mostrar. Se siguen identificando con relación al ayllu en la mitad norte de este territorio de habla aymara. En el segmento sur de esta región, de habla quechua, los comunarios se adscriben a un grupo humano entendido como la herencia de un proceso de transformación de ayllus pasados. Por esto, en la medida en que la identidad étnica se manifiesta en múltiples escenarios y de múltiples maneras, no podemos hablar de pérdida de identidad étnica en los ayllus de Salinas, como lo afirma Izko (1992: 103), ni tampoco en los ayllus y comunidades de la ribera del salar de Uyuni.

Conclusión

El 6 de agosto de 2008 me encontraba en la comunidad de Candelaria de Viluyo, ayllu Pallpa, del ayllu mayor Coroma. Me acompañaba un antropólogo francés de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), conocedor de las sociedades rurales aymaras del Altiplano. Nuestra presencia coincidía con la celebración de la fiesta patria de Bolivia, que conmemora la independencia de la República de la Corona española ocurrida el mismo día en 1825, tras la victoria final del ejército comandado por Antonio José de Sucre, general de Simón Bolívar, en la batalla de Ayacucho en diciembre de 1824. El corregidor auxiliar y el agente municipal organizaron y encabezaron las celebraciones de la independencia, similares a las descritas por Platt (1993) para fines del siglo XIX en Tinguipaya, Norte Potosí. Estas celebraciones se iniciaron la víspera con una libación, seguida de una tremenda fiesta animada con amplificación y música chicha, paralelamente a una retreta en la plaza de la comunidad a cargo de un grupo de *sikuris*, después de rendirle devoción a la patrona de la comunidad.

Al día siguiente, el acto de conmemoración de la independencia no fue apático, ni de unos pocos. Todos los comunarios, niños y adultos, fueron a la vez actores y observadores del evento. Todos lucían una escarapela con los colores de la bandera nacional sobre sus mejores prendas. La celebración se inició entonándose el himno nacional. Después vinieron los discursos del corregidor auxiliar y del agente, que clamaban loas a Bolivia, seguidos por el comunario que oficiaba de registro civil, maestros, que hacían lo mismo y por ciertos jóvenes que declamaban poesías. Luego se iniciaba un desfile encabezado por las autoridades comunales sosteniendo la bandera boliviana y retratos del escudo nacional y de Simón Bolívar y Antonio José de Sucre. Todos los comunarios presentes desfilaban y todos se aplaudían. En ese momento, el antropólogo exclamó su desaprobación a tal acto. Se quejaba por la ausencia de loas al Zárate Willka y a Tupac Katari en vez de las que celebraban la "Patria Bolivia" y los próceres de la independencia,

que eran criollos y extranjeros[318]. Criticó los ponchos usados por el corregidor y el agente municipal, calificándolos como "cualquier cosa". Algunos de éstos eran ponchos tejidos en industrias textiles argentinas. Para él, Candelaria de Viluyo perdía su identidad y su manera indígena andina de pensar, lo que era un síntoma de desintegración de la comunidad.

En realidad, resulta ambicioso y tal vez improbable lograr definir el pensamiento indígena andino en situaciones de múltiples conexiones y trayectorias en el Perisalar Sur. Como hemos visto, los cambios de valores y de conocimiento no han empezado ayer y se vienen dando desde hace mucho tiempo de manera muy heterogénea e imprevisible en función a la interacción de los individuos con su entorno económico, social y político en un espacio local, nacional y global. Proponemos más bien hablar de una multiplicidad de formas de pensar y vivir lo "Andino".

Desde su fundación en 1803, Candelaria de Viluyo ha visto crecer su población a pesar de la fuerte migración, mercantilización, heterogeneización social y de conocimiento, y de las transformaciones de sus instituciones, como el sistema de cargos, vigentes desde por lo menos inicios del siglo XX. Pese a esto, los comunarios siguen asistiendo a las celebraciones de Candelaria y a las fiestas y rituales realizadas en la *marka* Coroma. El uso de ponchos tradicionales ha desaparecido hace décadas en Candelaria de Viluyo y no ha sido retomado a pesar de iniciativas que han permitido recuperar ponchos antiguos del ayllu mayor de manos de traficantes de arte norteamericanos. Estos ponchos permanecen guardados en la *marka* como materialización de la memoria de pertenencia colectiva al ayllu mayor, en el cual los *kamaches* han mantenido su legitimidad sin por ello mermar la importancia local del corregidor auxiliar. De hecho, comunarios de Candelaria aún asumen cargos de filiación tradicional en el ámbito de su ayllu. En esta situación, los comunarios mantienen la identificación con su comunidad, el ayllu y la provincia.

Asimismo, la afirmación de la identidad nacional que observé a través de la celebración de la fiesta patria no era coyuntural al momento político que vivía el país, la primera presidencia de Evo Morales, el primer presidente indígena de Bolivia, del que estaban orgullosos, ni por los 4 días que nos separaban del referendo revocatorio de su mandato, el cual acabó ganando holgadamente. Esta celebración ya se venía dando frecuentemente en la ribera del Salar de Uyuni desde los años 1960, sin que la concurrencia haya disminuido. Cuando hablé luego con los comunarios, me afirmaron ser conscientes y valorar las luchas indígenas y a Tupac Katari. A sus ojos, Tupac Katari y Simón Bolívar eran luchadores contra la opresión de los indígena. Según ellos, siendo el 6 de agosto la fiesta que celebra al

[318] Pablo Zárate Willka fue el líder más emblemático de las resistencias indígenas en la mitad norte de los Andes bolivianos a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, que eran una respuesta a las medidas liberales de expoliación de tierras surgidas después de la promulgación de la Ley de *Ex-Vinculación*.

país y a Bolívar, no corresponde referirse a Tupac Katari. A priori, aunque carecemos de mayor información etnográfica para poder afirmar o negarlo, su aserción se asemeja a la inferencia de Platt (1993) sobre los comunarios de Tinguipaya en el siglo XIX. A partir de interpretaciones iconográficas y sin proveer ningún testimonio directo procedente de estos habitantes, este autor infiere el uso del busto de Simón Bolívar en la procesión del 6 de agosto como su asimilación a la de un mesías portador de una nueva era (*Pachakuti*) con justicia y prosperidad. En todo caso, para los habitantes de Candelaria de Viluyo, en su condición indígena esta ceremonia les permite afirmar su pertenencia y la de su comunidad al país, al Estado-Nación. Para ellos, acercarse al Estado-Nación en ceremonias colectivas no es contradictorio, ni implica abandonar su adscripción étnica, ni comunitaria. Menos aún implica el resquebrajamiento de su comunidad.

En este capítulo he estudiado la incidencia de los cambios de valores y de conocimientos de los habitantes de la ribera del salar de Uyuni sobre las transformaciones institucionales y sobre la cohesión de las comunidades y ayllus de la ribera del salar de Uyuni, en una situación de creciente interacción con el espacio nacional y global, intensificada por la producción mercantil de quinua. Estas instituciones se apoyan en obligaciones (pasar cargos, asistir a asambleas y contribuir en trabajo o dinero) cuyo ejercicio contribuye a la integración social del individuo a la comunidad y a su acceso a la tierra y otros recursos comunales, como también a la transmisión de elementos de identidad. Las transformaciones institucionales de las comunidades de esta región son parte de un largo proceso de cambio de valores visible por lo menos desde inicios del siglo XX, habiéndose dado en gran parte entre 1940 y 1970, antes del inicio de la era de producción mercantilizada de la quinua. Estas transformaciones no implican el debilitamiento de las comunidades del Perisalar. Más bien, la producción mercantilizada de quinua contribuye a su cohesión, fortaleciendo el cumplimiento, a veces a través de la coerción, de cargos cuyo ejercicio requiere una presencia constante en la comunidad.

No obstante, a la imagen de lo propuesto por Moore (1975) en su estudio en el este de África, las comunidades de la región son escenario de una dialéctica de continuidad y cambio institucional. Este cambio no es una línea recta, sino más bien un proceso imprevisto de direcciones variables. Así, los sistemas de cargos han cambiado su dimensión territorial, pasando en gran parte del Perisalar del ámbito del ayllu al de la comunidad, y han visto bifurcarse los dominios de su ejercicio. Los cargos político-administrativos sugeridos por el Estado y por instituciones externas han ganado mayor valoración entre los comunarios, quienes les han agregado funciones políticas y sociales adicionales o preexistentes en cargos de raíz andina. Paralelamente, después de haber sido deslegitimados, algunos de estos últimos puestos, en ciertas áreas de la ribera del salar de Uyuni, han logrado recuperar un reconocimiento relativamente amplio en el dominio

ritual en un contexto institucional de afirmación de políticas étnicas. No obstante, han perdido su poder moral, social, político y simbólico, siendo a menudo contestados por muchos comunarios. Hoy en día, el ejercicio de estos cargos no es un deber al que están sujetos los comunarios. A la vez, algunos puestos comunales de filiación tradicional y otros ligados a celebraciones patronales han dejado de ser obligatorios han perdido su función de transmisión de memoria de pertenencia al grupo. En esta nueva dinámica, el ejercicio de cargos aún representa una modalidad prioritaria de integración social a la comunidad y de legitimación del acceso y usufructo de algunos de sus recursos comunes como por ejemplo la tierra.

Este proceso de transformación de las instituciones comunales se realiza abarcando heterogéneas y versátiles transformaciones en las valoraciones y representaciones de los comunarios, que dependen de sus diferentes situaciones, interacciones y trayectorias. Así, esta dinámica genera procesos disímiles dentro de la región, que se expresan y se ponen en acción de manera diferenciada al interior de las comunidades. Para algunos comunarios, el cumplimiento de cometidos como la *faena* ya no representa un momento de socialidad con el conjunto de la comunidad, sino un objeto de transacción remunerada en dinero, bienes o servicios, a su vez sometido a una valoración según el costo de oportunidad. Igualmente, el valor ritual de los cargos de raíz andina se ha considerablemente al sur del salar de Uyuni, mientras que se mantiene aún fuerte en los ayllus de Llica, Coroma y Salinas. Además, una parte importante de los habitantes de estos dos últimos ayllus otorga legitimidad moral a estos puestos para en garantizar el orden social del grupo y además les reconoce un papel político importante frente al Estado e instituciones externas, mientros que sus demás habitantes y los de Llica y Nor Lípez contestan la legitmidad políitica de estas autoridades.

Por otro lado, muchos comunarios no consideran obligatorio el ejercicio de cargos para alcanzar una integración social, en oposición a otros que afirman lo contrario y algunos que pretenden restringir el acceso a ciertos cargos de jerarquía en función al mérito en vez de la exigencia de servicio. Además, hay comunarios que en el transcurso del tiempo cambian sus apreciaciones sobre las obligaciones, reapreciando algunas de ellas. Estos comportamientos revelan la versatilidad de la relación entre comunarios y su comunidad, marcada por la aceptación y la oposición de algunas de sus instituciones, sin que forzosamente éstas sean transformadas. De esta manera, referencias simbólicas, como por ejemplo el dualismo usualmente invocado en rituales y fiestas para testimoniar de la unidad del ayllu o conflictos por límderos entre ayllus, constituyen ante todo herramientas ideológicas para ocultar las diferencias internas de la comunidad y tratar de controlar contradicciones y tendencias centrífugas que alimentan, sin ello poder eliminarlas.

La variabilidad y la versatilidad de las valoraciones y de las representaciones de los comunarios en la ribera del salar de Uyuni con relación a sus instituciones no tienen correlación alguna con los diferentes linajes de la comunidad, ni con la diversidad social existente dentro de ella, expresada siguiendo categorías de orden socioeconómico, de instrucción, migratorio, generacional o de género. No observamos en nuestra región un cambio en bloque de creencias y de significado en torno a las instituciones comunales por categoría migratoria, a diferencia de lo propuesto por Spedding y Llanos (1999) y Llanos (2001) en el caso de los *residentes* de Chari (valles interandinos) y de los Yungas. Estos procesos de cambio social son más bien contingentes a la secuencia de la experiencia y la situación de los individuos y a los procesos de regulación del grupo en situaciones de semi-autonomía.

De hecho, la relación entre individuos e instituciones y la presión que los comunarios ejercen sobre los primeros se revelan ser mucho más variables y situacionales. Así este proceso de transformación debe ser entendido como una propiedad emergente de un conjunto de interacciones entre experiencias y creatividades individuales, por un lado, y acuerdos y presiones colectivas, por otro, en un contexto más amplio de mutua interacción de ambas dimensiones con el Estado y el espacio regional, nacional y global. Por una parte, las comunidades y sus individuos están abiertos a incorporar y reinterpretar parte de las influencias políticas, administrativas e ideológicas de instituciones externas, sean éstas estatales, ONG, sindicales u otras. Por otra parte, estos cambios emergen de la corporalidad de la experiencia individual y social de los comunarios, ocurrida en la comunidad como en otros espacios externos a ésta, en situaciones de creciente mercantilización, acceso a la educación, de contactos con cultos diferentes y de movilidad espacial y social.

No se trata pues de cambios culturales impuestos por el mercado, como lo plantea Izko (1986a), ni por instituciones externas, como lo señala De Morrée (1998 y 2002) en su estudio sobre Chuquisaca y el Norte de Potosí. Tampoco es suficiente la propuesta de Nasse (2002), en su estudio en ayllus de los valles del sur oeste de Potosí, cuando explica esta transformación como la pérdida de un referencial simbólico-religioso afirmado a través del ritual y la incorporación de una racionalidad económica que prioriza al costo de oportunidad por efecto de la creciente migración y mercantilización en una situación con tenencia de tierra cada vez más reducida. Más bien, este cambio es el resultado de la presencia de diferentes amalgamas de conocimiento y valor en torno a las instituciones comunales. A la imagen del planteamiento de Arce y Long (2000) en su análisis general sobre los procesos de modernización y desarrollo, los comunarios de la ribera del salar de Uyuni en su interacción subjetiva preservan, se apropian y combinan de manera diferenciada y no siempre racional, intereses, valores y significados, creando así discontinuidades en sus visiones de modernidad y en sus comportamientos ante regulaciones, en nuestro caso de comunales. Este proceso se

caracteriza por modalidades performativas heterogéneas de puesta en acción de la transmisión, el abandono, la adquisición y la generación de estos elementos culturales; las que son contingentes a la propia socialidad y corporalidad de los comunarios.

Así, la discontinuidad de valores y conocimiento expresada en las diferentes modalidades de contestación y de aceptación de manifestaciones comunales simbólicas, como son las instituciones, refleja la presencia de una diversidad cultural dentro de la comunidad, a la par de lo propuesto por Wright (1994) en su reflexión sobre la cultura en las organizaciones. La generación de esta pluralidad cultural no implica para los comunarios una ruptura o el abandono de la totalidad de los elementos culturales de los que son portadores. Más bien, surge de múltiples procesos de mutación, cada uno de los cuales se caracteriza por tener diferentes modalidades de preservar algunos de estos elementos preexistentes y de integrarles elementos nuevos. Estas combinaciones y las propiedades que emergen de ellas, no implican forzosamente para los comunarios una ruptura en bloque con elementos culturales andinos, muchos de los cuales permanecen de manera diferenciada, variando de la "huella" a la "traza" en función a la modalidad de amalgama. Por lo tanto, las manifestaciones simbólicas de la comunidad expresadas en parte en sus instituciones y en rituales deben ser entendidas como situaciones en las que ocurre lo que Moore (1975) denomina "coincidencias culturales parciales", las cuales a la vez engloban procesos heterogéneos de cambio cultural y social.

Si bien este proceso desigual de cambio cultural conforta comportamientos individualistas y centrífugos, que provocan tensiones e influyen en las transformaciones institucionales y en las relaciones sociales en la comunidad, no implica el cese de su cohesión comunal, ni el de la identificación con ésta, el ayllu y la provincia. Por esto, la propuesta de Harris (1995b) de asimilar la descampesinización de las comunidades andinas a una pérdida de identidad étnica resulta problemática y engañosa. En el contexto de cambio social y cultural, en la pluriactividad, la movilidad territorial y social, corresponde más bien hablar de la existencia de un proceso diferenciado de identificación con la comunidad, tal como lo propone Cohen (1985).

En este proceso con múltiples morfologías en la identificación con la comunidad y en los valores y el conocimiento, no disminuye la incertidumbre presente dentro de la comunidad, alimentando situaciones en las que la cooperación, la contradicción y la tensión se entrelazan y se alternan. Hablar de presencia de solidaridad y conflicto en las comunidades no es nada nuevo en el contexto rural, ni en el de los estudios andinos. De hecho, en ciertos trabajos estructuralistas la solidaridad y el conflicto son entendidos como un hecho cultural de los habitantes de esta región como el reflejo de un modelo mental dualista impregnado en la organización y las relaciones políticas, sociales y espaciales (Pratlong, 1989) y en particular como una característica cultural

particular de la sociedad aymara (Albó, 1985; Carter y Albó 1988), ahondada por factores externos, especialmente por la influencia de instituciones políticas (Albó, 2002). En la medida en que estas situaciones de conflicto y cooperación están también presentes en otras sociedades rurales, corresponde preguntarse hasta qué punto constituyen una característica cultural andina o si más bien no debieran ser entendidas como el reflejo múltiples relaciones de exterioridad y de procesos de cambio social vigentes en las comunidades andinas.

Por esto, la comunidad y su vida social ya no pueden definirse solamente a partir de sus instituciones, ni tampoco en función a manifestaciones simbólicas, como prácticas rituales, mitos y narrativas de su origen que aparentan la existencia de valores y conocimientos colectivamente compartidos y la persistencia de un patrón cultural homogéneo e inmutable. La comunidad debe también entendida como un sitio de afecto, de sentimiento de pertenencia. También debe ser percibida como un espacio de tensiones, contradicciones y cooperación, producto de la intersección de múltiples intereses, significados, valores y elementos de identificación de los cuales son portadores cada uno de sus miembros a la luz de sus interacciones con este campo social y con su exterior. Por esto nos parece pertinente reafirmar el argumento de Rivière (1982) y de Spedding y Llanos (1999), según el cual cada comunidad andina es el producto de una historia particular y compleja que no puede ser aislada de su interacción con el espacio global.

Finalmente, aunque se estiren espacialmente y expulsen regularmente comunarios, las comunidades estudiadas no dan señas de desaparecer. Más bien observamos que se modifican y se reinventan en base a un proceso de continuidad y cambio dependiente de la praxis cotidiana y de la contingencia de la situación de sus miembros. Urton (1992) sugiere que esta interacción entre la dinámica centrífuga, entendida como individualista, y la dinámica centrípeta, entendida como la regulación, la norma y las manifestaciones simbólicas comunitarias, otorga mayor dinamismo y asegura la supervivencia de la comunidad.



Foto 52. Desfile comunario el día del aniversario patrio, Candelaria de Viluyo, ayllu mayor Coroma
(fuente: el autor)



Foto 53. Autoridades comunarias celebran los padres criollos de la Patria (Bolivar y Sucre), Candelaria de Viluyo, ayllu mayor Coroma
(fuente: el autor)



Foto 54. Comunarias ofrendan a los padres criollos de la Patría, Candelaria de Viluyo, ayllu mayor Coroma
(fuente: el autor)

6. Autogestión, autonomía y tectónicas organizacionales

Introducción

En el cuarto y el quinto capítulo hemos mostrado la presencia de comunarios con valores, conocimientos y comportamientos diferenciados, heterogeneidad emergente de sus experiencias de interacción en múltiples espacios sociales, sean éstos la comunidad, el ayllu, la ciudad, países vecinos, la educación y la intervención institucional pública y privada. En el transcurso de las heterogéneas trayectorias de vida, los productores crean formas variadas de apreciar la comunidad y el ayllu. En el capítulo 5 hemos estudiado la interacción entre comunidad y ayllu, por un lado, y la heterogeneidad de los comunarios, por el otro. Algunos de éstos rechazan normas y estructuras comunales y el ayllu, o una parte de ellas, e influenciar en su reconfiguración. A pesar de estos cambios culturales parciales y de la mayor importancia de la residencia principal fuera de la comunidad de origen, ésta no desaparece, ni ve disminuir su cohesión o la identificación de sus miembros. Múltiples prácticas e interacciones sociales (cargos, celebraciones, conflictos, iniciativas de desarrollo, etc.) permiten mantener el lazo con la comunidad y el ayllu.

En el presente capítulo estudio la interacción de la heterogeneidad social de los comunarios frente a regulaciones y estructuras de las organizaciones de productores encargadas de apoyarlos en la producción y comercialización de quinua. En particular, me interesa la relación entre la multiplicidad y la fluidez de los comportamientos de los comunarios ante la intervención del desarrollo que pretende la constitución de modelos occidentales de autonomía y autogestión en las OECA. Estas intervenciones externas contienen conocimientos tecnocráticos, racionales, normativos y políticos, y también proyectos de construcción de nuevas identidades. No obstante, los procesos alternativos de acción colectiva de los productores que transforman la propuesta externa corresponden a la puesta en acción de un entramado de conocimientos, experiencias e interacciones individuales de los productores. A su vez, estas prácticas favorecen la emergencia de múltiples, y a veces discordantes, visiones de desarrollo, de manejo empresarial y comercial, de relación con el Estado-Nación y de identidad.

En el ámbito de este tipo de organizaciones, entiendo la autonomía como la capacidad de los productores de comportarse, gobernar, darse normas y tomar decisiones de toda índole, sean éstas políticas, sociales, productivas, industriales y comerciales, en ausencia de una influencia y dependencia externa, sea ésta financiera, tecnológica, política o de conocimiento. Asimismo, considero la autogestión como la facultad de contar con los recursos y conocimientos administrativos necesarios para programar y ejercer en autonomía las diferentes actividades.

Pregunto cómo la acción de la diversidad de productores reacciona frente a los proyectos diseñados por los interventores del desarrollo para la constitución de OECA.¿Cómo afecta esta multiplicidad de comportamientos al modelo de distribución del poder y de gobernanza normativa y racional propuesta por los interventores? ¿Qué nuevos significados de autonomía, autogestión e identidad emergen en la praxis de esta forma de acción colectiva?¿Constituyen las OECA un bien común para sus asociados y siguiendo qué significado?

Este proceso de reconfiguración en las organizaciones es inestable, tectónico. La inestabilidad o tectónica surge de la interacción, no siempre coincidente, de las diversas líneas trazadas por la heterogeneidad de afiliados, por un lado, y entre el conjunto de la organización y las intervenciones del desarrollo, por el otro. Toda tectónica implica alternancia en las relaciones sociales, que oscilan entre fases de coincidencia y cohesión y otras fases de ruptura o de "interface". Las fases de interface corresponden a diferencias de conocimiento, significado, valores, intereses y poder (Arce, 1989; Long, 1989; Arce y Long, 1992) y a una desterritorialización o heterogeneización de la identidad y de la unidad de un ensamblaje social (Deleuze y Guattari, 1980; Delanda, 2006), como las OECA. En ciertas situaciones, el interface puede dar lugar a tensiones y luchas, denominadas "arenas" por Olivier de Sardan (1995). De manera opuesta, las fases de cohesión y coincidencia corresponden con la territorialización u homogeneización de la identidad, conocimientos, significados y valores del ensamblaje.

Para responder a las interrogantes planteadas, estudiamos en este capítulo la experiencia de la constitución y el funcionamiento de ANAPQUI. Para ello, consideramos las interfaces entre, por un lado, las ideas iniciales de sus promotores externos de desarrollo, centradas en un imaginario que entiende el establecimiento de las organizaciones de productores como "comunidades cohesionadas, solidarias, coordinadas y coercitivas", cuya autogestión y autonomía se debe reforzar según un modelo racional tecnocrático, y, por el otro, los diversos y divergentes conocimientos de los productores sobre autonomía y autogestión y sobre la finalidad de ANAPQUI. Así veremos cómo las tensiones entre los saberes de los productores y sus comportamientos acaban reconfigurando el proyecto de organización económica campesina inicialmente concebido por los interventores del desarrollo.

Con este propósito presentaré en la primera parte el proceso de constitución de esta asociación, mostrando el proyecto económico y político que inicialmente la sustenta, y la preponderancia de actores del sindicalismo campesino y de la intervención para el desarrollo en la puesta en acción de esta iniciativa. En un segundo momento mostramos la participación marginal de los productores en esa puesta en acción, que se enfoca en la búsqueda de mercado y de tecnología industrial, en el apoyo técnico al productor y el diseño de un marco normativo racional para la autogestión y autonomía. Luego, después de haber mostrado el éxito limitado de estas iniciativas, exceptuada la comercialización de quinua, damos cuenta de las múltiples tectónicas que las explican. Finalmente, señalamos

los diferentes procesos generados por los asociados para estabilizar a la organización y mantener su cohesión, mostrando la relevancia que juegan para esto el interés material, el afecto y la territorialización de elementos de identidad. Así, las tectónicas conducen a la emergencia de una organización reconfigurada por la acción de sus asociados heterogéneos, que combina varias actividades y objetivos empresariales con otros políticos, raciales y de clase.

Nace ANAPQUI

En pos del control comunal de la plusvalía

El desarrollo de la producción mercantilizada de la quinua a partir de 1970 no sólo favoreció la diferenciación social entre comunarios, también permitió la consolidación de un grupo de productores-empresarios que controlaron el expendio de este grano. En efecto, la comercialización de la quinua producida en los ayllus de Llica, Tahua y Salinas destinada al mercado nacional y peruano ya estuvo controlada desde los años 1940 por redes de intermediarios que asociaban a *notables* salineños con comerciantes de las comunidades de la región del lago Titicaca, fronterizo con el Perú. Una configuración similar surgió en el caso de las comunidades de Nor Lípez y Baldivieso, asociando algunos *notables* norlipeños con estos intermediarios fronterizos[319].

Con el desarrollo del cultivo mercantil de la quinua, algunos productores *estantes* que tempranamente acapararon grandes superficies de tierra y acumularon importantes ingresos monetarios se insertaron a su vez en estas redes de acopiadores, proveyendo este grano a los comerciantes fronterizos. El caso de Pablo Paco, el padre de Magalí, cuya historia de vida presenté en el capítulo 4, ilustra esta práctica. Dada la pronta y aún vigente preponderancia del mercado peruano en la comercialización de la quinua, donde este grano es internado de manera no registrada, los acopiadores del Perisalar articulados a estas redes lograron fácilmente tener el monopolio del acopio de este grano[320].

Así, aprovechando los cambios de consumo alimentario y la escasez de medios de transporte en el Perisalar tuvieron la capacidad de imponer términos de intercambio desfavorables a los productores, a quienes suministraban alimentos, vestimenta y bienes domésticos en adelanto a cambio de su cosecha (ver capítulos

[319] En la actualidad, muchos descendientes de *notables* involucrados en este tipo de comercio en los años 1950 continúan en el negocio de la quinua hacia el Perú. Esta es llevada hasta Desaguadero, población fronteriza de la orilla sur del lago Titicaca, donde es expendida a comerciantes peruanos que la internan a este país vecino.

[320] Por "no registrada" consideramos toda importación que no es oficialmente contabilizada para evitar pagar impuestos al valor agregado. En ningún caso nos referimos a contrabando, es decir a la evasión de aranceles de importación. Desde que se creó en los años 1990 la Comunidad Andina de Naciones no existen aranceles aduaneros para la importación de quinua producida en los países afiliados a esta unión de países.

2 y 3). Estas relaciones se establecían a través del parentesco ritual, facilitado por la proximidad social existente entre productores e intermediarios. En efecto, la gran mayoría de estos últimos eran y son oriundos de comunidades de la región y tienen lazos de parentesco con comunarios. Esta situación les permite cultivar quinua y a la vez tener una socialidad seguida con otros productores de quienes acopian este grano.



Foto 55. Pequeño intermediario y transportista, Ancoyo, ayllu Tunupa
(fuente: el autor)

En algunas comunidades del Perisalar, los productores rechazaron esta relación desigual de intercambios y buscaron organizarse para controlar la comercialización de la quinua, eliminar la necesidad de acceder al mercado a través de los intermediarios, obtener una mayor plusvalía y contestar el poder de estos últimos[321]. Estas iniciativas surgieron inicialmente entre socios de CECAOT. En 1981, en la comunidad de Calcha, Nor Lípez, donde muchas familias estaban afiliadas a una cooperativa de base de esta central cooperativa, Lauro Flores, un maestro rural, fomentó la creación de un Comité de Defensa de la Quinua, en el cual participó la mayoría de los calcheños. Su objetivo fue controlar comunalmente la oferta de quinua, fijando un precio único de su venta a los

[321] Consciente que el valor es un concepto que no tiene significado unívoco y es más bien social y situacionalmente definido (Appadurai, 1986; Graeber, 2001; Long, 2001), entiendo el término "plusvalía" desde una perspectiva meramente económica como valor agregado. Opto por esta elección siguiendo las razones por las cuales los productores se opusieron a los intermediarios, razones ante todo económicas y que concernían la remuneración de la quinua expendida por los productores.

intermediarios, cobrándoles un derecho de ingreso a la comunidad y controlando las transacciones. Bernabé Colque fue designado para encabezar este comité, porque ocupaba en ese momento el cargo de agente municipal y porque tuvo experiencias previas como dirigente en la Cooperativa Minera Litoral situada en el volcán Ollagüe, en la Cordillera Occidental.



Foto 56. Intermediarios venden quinua en Desaguadero, frontera con el Perú (fuente: el autor)

El entusiasmo generado por el éxito de esta primera experiencia y las dificultades de CECAOT en acopiar y comercializar toda la quinua producida por sus asociados, permitieron a Bernabé fomentar su proyecto organizacional. Éste consistía en la adopción en otras comunidades de una forma de organización y de medidas de control sobre el expendio de este grano similares a las establecidas de Calcha. Además, promovía la articulación de estos órganos a través de un Comité Provincial de Defensa de la Quinua encargado de buscar nuevos mercados y controlar la oferta y comercialización de quinua. Conversando con Bernabé en el año 2000, yo constaté que su iniciativa se acuñaba en su propia experiencia de eludir a los intermediarios cuando fuera dirigente minero y en las interacciones que este cargo le brindaba:

> "*Hasta tanto yo ya tenía esa idea de crear la asociación de productores de quinua. Yo ya tenía la idea, porque yo he visto por la radio, principalmente escuchaba la Asociación de Productores de Arroz. Yo ya había trabajado en este tema, sobre todo en la Cooperativa Minera Litoral. Era responsable de* [la

> tienda de] *consumo, ¿no? Entonces, como había crisis en esos años he ido a comprar azúcar desde Bermejo para la Cooperativa*[322]*. No había azúcar en esos tiempos. He ido* [a comprarla] *a Bermejo. He ido a comprar arroz a La Paz a los colonizadores. Hice contacto con los colonizadores. Entonces, así organizado parece que se podía vender, mejorar los precios, ¿no? Y esa idea tenía* [yo] *siempre ya*".

Durante un encuentro de comunidades productoras de quinua de Nor Lípez celebrado en abril de 1982, Bernabé pudo exponer su propuesta.

> "*Entonces, en esa fiesta ahí trabajamos en grupos y yo planteo mi propuesta del Comité de Defensa de mi comunidad: '¿Por qué no hacemos algo similar* [en el ámbito provincial]*? Porque en otras comunidades están vendiendo más bajo y los intermediarios prefieren ir a esas comunidades. ¿Entonces por qué no hacemos a nivel provincial algo así?' Mi idea era defender el precio de la quinua. Yo nunca me había imaginado buscar mercados y comercializar, sino que sean otros los que lo hagan, pero yo ya tenía esa idea. Entonces ahí surge la idea de crear el primer Comité* [Provincial] *de Defensa de la Quinua*".

En el fondo, Bernabé veía esta iniciativa como un paso previo al proceso de incremento de escala que llevaría al establecimiento de una organización de nivel nacional con funciones similares. Para Bernabé, este ensamblaje de escala superior debía implicar una mayor afiliación de productores, y por ende más poder y control sobre el expendio de este grano. Para este proyecto, Bernabé contó con el apoyo de Carlos Broecx, Párroco de Colcha, uno de los sacerdotes belgas que impulsaron la creación de CECAOT, y de Edouard Merx, un cooperante belga asignado a esta central, quién propuso buscar mercados directamente en Lima.

La mayoría de los productores participantes adhirieron a esta iniciativa eligiendo a Bernabé como presidente del comité provincial. Así, él y Edouard recorrieron juntos comunidades productoras de quinua de Nor Lípez, estimulando y contribuyendo a la creación de comités de defensa en las 12 comunidades en las que la central tenía cooperativas de base y en otras 10 en las que CECAOT carecía de presencia. Ese año, la adhesión y la participación financiera de los comunarios en este proyecto permitieron al comité provincial encontrar compradores en el Perú y realizar tres exportaciones de quinua directamente a Lima[323]. Bernabé y Edouard también me señalaron que la adhesión de los productores aumentó a partir de la segunda venta con la distribución y un precio dos veces mayores al pagado por los intermediarios y de dividendos proporcionales a la cantidad vendida por el productor. En todo caso, ante la constitución de comités comunales de defensa de la quinua en Nor Lípez, los intermediarios disminuyeron considerablemente su presencia en esta provincia

[322] Bermejo se ubica en el departamento de Tarija en la frontera con la Argentina.

[323] Para financiar los viajes de Bernabé en busca de mercados, cada comunario aportó 10 pesos bolivianos (1,5 US$). En las tres exportaciones vendieron cerca de 3.500 quintales.

durante varios años, optando por proveerse de quinua en las comunidades de Llica, Tahua y Salinas.

De esta manera, se afirmó entre los productores que no tenían la capacidad de acopiar y comercializar quinua una identidad de clase apoyada en una representación ampliamente compartida, que consistía en sentirse explotados por los intermediarios. Esta representación se transformó en un elemento común de identificación regional y en el proyecto colectivo de buscar comercializar directamente y transformar la quinua para obtener mayor valor agregado e ingresos. Así, el poder de los productores de quinua de Nor Lípez ante los intermediarios emergió como resultado de su interacción y adhesión a esta representación común y al interés compartido de incrementar su ingreso. De esta manera, el sentimiento de sentirse explotado por los intermediarios y la indiferencia del Estado otorgaron una dimensión expresiva a la quinua. Así se reforzó el papel central de este grano en el proceso de territorialización (homogeneización) de la identidad y de constitución de una cohesión social entre los comunarios del Perisalar.

A través de esta iniciativa, Bernabé y Edouard buscaban una ruptura con las formas de organización económica de los productores preexistentes, las cuales estaban centradas en el apoyo a la producción agrícola y en la comercialización por un grupo reducido de productores afiliados. En el año 2001 tuve la oportunidad de conocer a Edouard, quien me explicó los fundamentos de este nuevo proceso organizacional en los siguientes términos:

> "*CECAOT se crea con el financiamiento de Emaus Terre. La meta inicial de CECAOT era más que todo…, era mejorar la producción. Defendía principalmente el tractoreo de la quinua y su actividad principal era la parte de tractores* [vender servicios de maquinaria] *(...) CECAOT era de dirigentes conservadores que no entendían muy bien la idea de promover* [mejorar] *el precio de la quinua* [al productor] *controlando colectivamente su oferta*".

Edouard consideraba que había una demanda organizada en el mundo capitalista actual y una oferta totalmente desorganizada, desarticulada, que contribuía a la baja remuneración de los productores, tema crucial que CECAOT debería enfrentar con prioridad. En efecto, como lo señala el testimonio de Antonio Mamani presentado en el capítulo 3 y me recordaba en el año 2001 Marco Condori, quien fuera presidente de CECAOT entre 1977 y 1984, esta central fue creada por el personal técnico de Emaus Terre con el objetivo de asegurar la provisión de servicios de labranza moto-mecanizada a sus socios, sin que éstos tuvieran una participación real en la definición de sus propósitos, ni en sus modalidades organizativas. En 1979, bajo la presidencia de Marco Condori, CECAOT había logrado instalar la primera planta industrial de beneficiado de quinua de Bolivia[324]. Sin embargo, sólo había encontrado pequeños mercados, en

[324] Estas plantas fueron financiadas por CRS y por la Fundación Inter-Americana (FIA) (Healy, 2001).

buena parte ligados a las intervenciones institucionales para el desarrollo rural[325]. No obstante, no lograba ampliar la cantidad de expendio de quinua, ni incrementar los precios al productor, menos aún eludir a los intermediarios que controlaban el comercio hacia el Perú.

La masiva adhesión de productores, afiliados y no afiliados al Comité Provincial era un signo claro de la trascendencia que otorgaban a la mejora de sus ingresos y de sus términos de intercambio. Edouard subrayó la existencia de una marcada burocracia y tecnocracia en CECAOT, situación en la que los técnicos tenían mucho poder por su influencia sobre los dirigentes de esta central. Para él, ambos grupos pensaban más en su bienestar que en el de los cooperados, interesándose en su remuneración y eventualmente en algún otro tipo de beneficio personal obtenido del proyecto financiado por Emaus Terre, que en ayudar a los productores a revertir sus bajos niveles de ingreso y términos de intercambio por el expendio de quinua. Edouard también criticaba la actitud de los demás cooperantes de esta ONG, quienes no deseaban involucrarse para cambiar tal situación, justificando su posición por la necesidad de respetar la idiosincrasia local y tener confianza en la capacidad de los comunarios de resolver sus problemas por sí mismos. En realidad, estos cooperantes no querían cuestionar los fundamentos sobre los cuales Emaus Terre había creado CECAOT.

Con el éxito del Comité Provincial en la comercialización de quinua emergió una interface en CECAOT en torno a la definición de su razón de ser, la escala humana a la que debería beneficiar y la distribución del poder en su interior. El directorio y los técnicos que la asesoraban defendían el statu quo en las actividades y gran parte de los beneficios otorgados por la central siguiendo una lógica de capitalización empresarial. Para ellos, estas ventajas debían limitarse a los socios de base, ofreciéndoles mayores volúmenes de venta a precios apenas superiores al ofrecido por los intermediarios, debiendo ser invertido el resto de las utilidades obtenidas por la comercialización al Perú para aumentar el capital de la central. Bernabé recordaba esta disensión de la siguiente manera:

> "*Ellos querían hacer quedar pues para la Central de Cooperativas. Ellos querían hacer quedar todo eso, capitalizar un poco más, eso era el objetivo de ellos. Entonces, como nosotros hemos informado ya a las bases que el precio era así, el precio es así, la póliza de exportación va costar esto, y esto va ser el precio. Pucha, la gente pues feliz. Pero de ahí, como no quieren pagar los de la Central de Cooperativas, quieren subir un tanto así nomás poco*".

De esta manera, según ellos, pese a contar con éxitos comerciales la central debía insertarse únicamente en una fase de crecimiento económico institucional. Paralelamente, estos dirigentes y técnicos veían como una pérdida de su prestigio

[325] CECAOT intercambiaba según términos de mercado la quinua por productos (trigo, maní, ají) procedentes de la cooperativa Agro-central situada en los valles de Chuquisaca. A la vez, expendía quinua a ONG (Caritas y Misión Alianza Noruega), que la utilizaban en programas sociales de alimentación. Finalmente, expendía quinua a una empresa privada localizada en La Paz.

y de su legitimidad la propuesta de crear un comité provincial dirigido de manera autónoma por los productores. Para ellos, esta iniciativa mermaba su autoridad y su conocimiento, elementos con los cuales justificaban su ejercicio del poder. Por esto, estos dirigentes y técnicos buscaban tener control sobre el comité quitándole toda autonomía.

En esta interface, Bernabé, Edouard y su esposa Marie impulsaron el proyecto económico, social y político de construcción de un amplio movimiento social inter-comunitario de amplia escala, insertado en la lucha de clases a partir de la valoración conjunta patrimonial, étnica y nutricional de la quinua. Este grano significaba para ellos un gran alimento, un aporte de la sociedad andina, que debía ser revalorado por intermedio del mercado dentro del país y en el mundo. En la entrevista que le hice, Edouard recordaba el proyecto de la manera siguiente:

> "*(...) nunca hubo en Bolivia antes del esfuerzo, de la iniciativa de ANAPQUI, la idea de mejorar el precio de la quinua, de combatir los intermediarios, de hacer valer* [económicamente] *un producto que tiene un valor importante, que tiene un valor histórico importante, dado que es un símbolo de los Andes, un producto incaico (...) la idea era de globalizar el precio* [favorable al conjunto de los productores]. *La idea era que ANAPQUI tiene que vender el conjunto de la quinua producida en Bolivia. Esa era la idea. Entonces ANAPQUI tiene que crecer tanto y vender toda la quinua que se produce*".

Así, para estos promotores el papel expresivo de la quinua, que se manifiesta en su valor patrimonial y étnico, constituía un elemento de cohesión social funcional al alcance de un doble objetivo atribuido a esta iniciativa organizacional. Por un lado, se buscaba proporcionar un mejor ingreso para los productores controlando colectivamente la oferta de quinua, aunque esta opción limitara la acumulación de capital en CECAOT. El control de la oferta además requería del desarrollo y aprendizaje de destrezas para mejorar el control y la oferta colectiva autónoma y autogestionaria frente al mercado. Así, este primer objetivo constituía un elemento de territorialización gremial. Por otro lado, se pretendía construir una organización autónoma fuerte con posición política que estuviera asentada en comunidades y tuviera capacidad de generar y ejecutar propuestas propias y negociar políticas estatales e intervenciones institucionales a favor de las condiciones productivas y de vida de los comunarios, sin tener que depender de la iniciativa y del financiamiento externo.

De esta manera, este segundo objetivo equivalía a un componente de territorialización, u homogeneización, en torno a la identidad de clase. Para Edouard, la búsqueda de autonomía requería de la desaparición de la tecnocracia y de grupos de poder particulares (técnicos, dirigentes o organizaciones de ciertas regionales) observados en CECAOT a favor de una mayor participación y de un control colectivo por parte de los productores sobre sus organizaciones, las cuales debían articularse con otros movimientos y partidos políticos de izquierda en el marco de un proceso revolucionario de lucha de clases. La propuesta de Edouard

reflejaba su adhesión al pensamiento trotskista, afiliación de la que me enteré luego. Para llevarla a cabo, Edouard y Marie se adscribían a la teoría del "entrismo", que consiste en la afiliación de cuadros revolucionarios a organizaciones de base para transformar y convertirlas en entidades revolucionarias a partir del contacto cotidiano con sus miembros, participando en la lucha y en la discusión sobre los objetivos del movimiento, al mismo tiempo probando a diario sus ideas y consignas en las acciones de las masas.

Gremio, clase y sindicalismo

La cara económica del sindicalismo

Para lograr este cometido, Bernabé, Marie y Edouard se oponían a la afiliación individual y fomentaban más bien la constitución de una organización con activa participación de los miembros de cada comunidad, suponiendo que su comportamiento en la asociación estaría enmarcado y determinado por regulaciones colectivas. Conscientes que las comunidades del Perisalar guardaban su cohesión y mantenían muchas de sus instituciones a pesar de que éstas se habían parcialmente transformado (ver capítulo 5), estos promotores estimaban que las comunidades eran capaces de forjar en ellas compromiso, acción organizada y coerción colectiva sobre prácticas comerciales individuales de los productores de quinua.

El proyecto de construcción de acción organizada promovido por Bernabé, Marie y Edouard valoraba la cohesión, solidaridad y coerción vigentes en las comunidades del Perisalar y el valor patrimonial y cultural de la quinua como un símbolo de los indígenas andinos. Reconocían la existencia del ayllu en el Perisalar, con la excepción de Nor Lípez y Baldivieso, donde había perdido vigencia. No obstante, su iniciativa otorgaba un papel utilitario a las organizaciones político-territoriales de filiación tradicional en su proyecto de construcción de una organización gremial de productores de quinua. Para ellos, las autoridades de estas organizaciones no tenían legitimidad y por ende no constituían interlocutores privilegiados al encontrarse en una situación de contestación de su legitimidad, como lo mostramos en el capítulo 5.

Bernabé, Marie y Edouard consideraban a los ayllus como espacios sociales con lazos fuertes, particularmente solidarios, a partir de los cuales proponían crear organizaciones regionales equivalentes al comité provincial de defensa de la quinua. Según su visión esencialista, el ayllu es una reserva moral que contiene la solidaridad necesaria para controlar a los intermediarios y alimentar las organizaciones regionales, que debían ser reunidas en una organización nacional. Según estos promotores, por su proximidad social con los productores cada una de estas organizaciones regionales respondería mejor a sus necesidades optimizando la comercialización de quinua y la prestación de servicios en apoyo a la producción y a la organización. De esta manera, un elemento de identidad

étnica como es el ayllu era considerado como un artefacto funcional para consolidar el proyecto de acción organizada siguiendo una perspectiva de lucha de clases en busca de una mayor plusvalía y la eliminación de los empresarios.

En realidad, Edouard y Marie promovían la lucha de clases en una dimensión económica y política. Para ellos, la mejora de las condiciones productivas, económicas y sociales de los productores de quinua a través del dominio comercial y político-territorial del Perisalar requería de la constitución de una organización económica de productores amparada y fuertemente vinculada al sindicalismo campesino. Por ello, este control no sólo podría ser realizado a través de una organización con objetivos económicos como ANAPQUI, sino requería de una alianza con sindicatos campesinos, en los que se debía influir para generar políticas a favor de los productores de quinua.

Este proyecto fue favorecido de manera determinante en un nuevo contexto político generado con el retorno a la democracia iniciado con el gobierno de la UDP (1982-1985). En particular, esta nueva situación dejó espacio para fortalecer el sindicalismo campesino en la configuración política boliviana en regiones donde ya estaba implantada, como también en otras en las que su presencia era reciente y su legitimidad marginal. A la vez, la CSUTCB perseguía el proyecto político de permitir a las comunidades campesinas de Bolivia diseñar y asumir sus propias visiones de desarrollo, iniciativa que había plasmado en el proyecto de Ley Agraria Fundamental en enero de 1984.

Esta iniciativa cuestionaba el papel central ocupado por las ONG en la ayuda para el desarrollo rural y la dependencia a la que condicionaba su intervención a en las comunidades. Además, para muchos dirigentes campesinos el papel predominante de las ONG en la configuración de la ayuda al desarrollo y la asignación de recursos económicos a esta actividad impedía la consolidación de organizaciones campesinas.

Para realizar este propósito, la CSUTCB buscaba la creación de una estructura organizacional paralela que le fuera subordinada y tuviera los mismos niveles de organización partiendo de sub-centrales sindicales, en la esfera de las secciones provinciales, pasando por unidades de aglomeración mayores hasta alcanzar un nivel nacional. La función de esta estructura debía ser proveer apoyo tecnológico, logístico y crediticio para la mejora de la producción, transformación y comercialización de productos campesinos (CSUTCB, 2003 [1984]; EMAC, 1992). Esta organización paralela recibió el nombre de Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA).

El Altiplano Sud era una región donde el sindicalismo campesino tenía una presencia reciente y una adhesión y legitimidad marginales. Después de la Revolución de 1952, el gobierno del MNR impulsaba la organización de comunidades indígenas de Bolivia como sindicatos campesinos afiliados a la CNTCB, siguiendo una lógica corporatista (Lavaud, 1991) y clientelista (Van Cott, 2005), a cambio de otorgarles la propiedad de la tierra. Como el Altiplano Sur no fue una región de hacienda, ni fue afectado por la reforma agraria, y como la lucha

por la defensa de la propiedad comunal de la tierra no se era una preocupación permanente de sus habitantes, el sindicato nunca logró insertarse en el ámbito comunal, ni por lo tanto realmente implantarse en la región.

Así, el Altiplano Sur se diferenciaba claramente de las antiguas zonas de hacienda afectadas por la reforma agraria de 1953, donde las comunidades habían adoptado al sindicato y su modelo de cargos como forma organizacional, que además las ligaba a niveles organizacionales de mayor dimensión (Carter, 1967; Carter y Albó, 1988). Existían de manera casi nominal centrales sindicales provinciales en Llica y en Uyuni. Bajo la influencia de maestros rurales oriundos de las mismas comunidades y de la región, un número reducido de comunidades había incorporado a sus sistemas de cargos funciones sindicales, en particular la de Secretario General, tanto en la provincia Daniel Campos (Rodríguez y Quinteros, 1963) como en la provincia Quijarro[326].

Desde su fundación, la CSUTCB intentó revertir esta situación, creando en 1979 la Federación Especial Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FEUTCAS), sin por ello lograr su propósito a raíz del gobierno de facto militar (julio de 1980 - octubre de 1982). En esta situación, el proyecto de CORACA representaba para Edouard, Bernabé y Marie la oportunidad para consolidar una organización de productores de quinua en el ámbito regional y nacional que se vinculó con el nuevo sindicalismo campesino autónomo propuesto por la CSUTCB. Edouard recordaba este momento de encuentro con el sindicalismo de la siguiente manera:

> "*... en el año 82 hubo el congreso de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (...) Jenaro Flores, Secretario Ejecutivo, y Víctor Morales lanzaron la idea, que no había sido concretizada hasta diciembre del 83, de* [crear] *las CORACAS como brazo económico de los sindicatos campesinos de la Confederación*[327]*. Entonces nosotros nos acogimos a esta idea, porque somos personas que tenemos una convicción personal y sindicalista, y pensamos que la lucha económica está ligada íntimamente a la lucha por más justicia, por una lucha de atención del Estado a los campesinos, que hay en otros países y que no hay aquí en Bolivia. Por eso es que siempre hemos apoyado con Marie, mi esposa, hemos apoyado la idea de no solamente hacer una lucha económica sino de hacer una lucha sindical*".

De esta manera, la irrupción del sindicalismo campesino favoreció la aparición de un proceso redundante que progresivamente que llevó a la creación de ANAPQUI. Esta organización no sólo surgió por iniciativas en el ámbito de las comunidades y de la región del Perisalar, sino también por el apoyo de

---

[326] En la comunidad de Chacala, localizada a 40 km al norte de Uyuni, los cargos sindicales fueron introducidos en los años 1960 por influencia de maestros rurales oriundos de la comunidad (Laguna, 1995h).

[327] Jenaro Flores es uno de los ideólogos fundadores del katarismo y creó en 1979 la CSUTCB. CORACA fue creada en abril de 1984 (EMAC, 1992).

ensamblajes de escala mayor como la CSUTCB. En los hechos, en los primeros meses de 1983 la persistencia de esta interface entre el proyecto propuesto por Edouard, Marie y Bernabé, por un lado, y los dirigentes y técnicos de CECAOT, por el otro, y la toma de protagonismo de la CSUTCB en la configuración política nacional condujeron a la separación de la CECAOT y del Comité Provincial de Defensa de la Quinua de Nor Lípez. Éste pasó a denominarse Central Única Provincial de Productores de Quinua (CEUPPROQUI), y Bernabé, Marie y Edouard proponían convertirla en la CORACA de Nor Lípez. Haciendo un monitoreo positivo de su experiencia colectiva en el control de los intermediarios, los productores aceparon esta propuesta, Así, CEUPPROQUI se convirtió en la primera organización regional de ANAPQUI.

Contándose con una primera organización sindical en Nor Lípez, la CSUTCB aprovechó la severa sequía de 16 meses de duración ocasionada por el fenómeno del Niño, desde el primer semestre de 1982 al segundo semestre de 1983, para tomar presencia en los ayllus de Salinas y de Llica[328]. A principios de 1983, la CSUTCB propuso a los habitantes constituir rápidamente sindicatos en cada uno de estos ayllus para distribuir la ayuda alimentaria (harina, azúcar, arroz, etc.) que obtuvo del gobierno de la UDP, así como fertilizantes químicos (urea) donados por el Reino de los Países Bajos. Además, fomentó la creación de CORACA una vez consolidado el sindicalismo en el Altiplano Sud.

Dada la ausencia de prácticas organizativas sindicales en el Perisalar, los habitantes de estos ayllus no fundaron por iniciativa propia sindicatos, ni CORACAs, aunque aceptaron la intervención de la CSUTCB para beneficiarse de la ayuda que ésta recibía. Tampoco buscaron delegar la distribución de esta ayuda a las autoridades de filiación tradicional que habían perdido legitimidad localmente y ante el Estado. Era aún menos seguro que la CSUTCB, interesada en crear sindicatos, aceptase trabajar con estas autoridades. Más bien, los habitantes del Perisalar aceptaron dejar a las federaciones departamentales sindicales campesinas de Oruro y de Potosí designar a un número muy reducido de comunarios de los ayllus de Salinas y Llica como representantes de CORACA y encargados de ejecutar esta intervención y de crear sindicatos. De Esta manera, las personas designadas tenían lazos preexistentes con el sindicalismo campesino, como fue el caso de Julio Kañapa.

En todo caso, la CSUTCB aceptó la iniciativa de Edouard, Marie y Bernabé tomando en cuenta la dificultad inicial de obtener legitimidad ante los comunarios del Perisalar, en particular de los ayllus de Salinas, Tahua y la ribera este del Salar, y la contrariedad de promover la creación de sindicatos y CORACA. La propuesta

[328] Durante la sequía de 1983, la CSUTCB aprovecharía la intervención del gobierno boliviano para buscar la consolidación de una estructura sindical nominalmente preexistente en el Perisalar después de la Revolución del 52 y relanzada en 1979. Ésta estaba organizada en centrales sindicales provinciales y, en el caso de Salinas, en sub-centrales sindicales por cada ayllu. No obstante, estos sindicatos tendrían solamente preponderancia con la distribución con la venta a bajo precio, de azúcar y harina subsidiadas otorgadas a la CSUTCB por el gobierno boliviano.

de Edouard, Marie y Bernabé permitía a la CSUTCB crear y articular organizaciones económicas campesinas con sindicatos campesinos. En concreto, la iniciativa radicaba en la constitución de una asociación nacional de productores de quinua a partir del ensamblaje de organizaciones regionales, cada una de las cuales debía oficiar como una CORACA regional dedicada al fomento de la producción y la comercialización de quinua. Dentro de este último rubro, las regionales debían sobre todo dedicarse al acopio, compitiendo con los intermediarios, para luego entregar el grano bruto a la organización nacional, que se encargaría de beneficiarlo y comercializarlo.

Para los tres promotores, la alianza con la CSUTCB ofrecía ventajas importantes para movilizar recursos para la construcción de la asociación. El amparo y la mediación de esta *confederación* sindical, con su legitimidad ante el gobierno de la UDP, agencias de cooperación bilateral y ONG, aumentaba la capacidad de negociación al momento de buscar el respaldo de instituciones estatales, multilaterales y privadas que promovían el desarrollo rural. A la vez, para contar con el amparo de la CSUTCB en la creación y consolidación de ANAPQUI, Edouard, Marie y Bernabé, en coincidencia con su convicción política, proponían fomentar la creación de sindicatos campesinos en las comunidades del Altiplano Sur. En esta propuesta de simbiosis, los dirigentes de la CSUTCB fomentaron el proceso inicial de creación de ANAPQUI. A lo largo de nuestra conversación, Edouard lo manifestaba de la siguiente manera:

> "*ANAPQUI nació, como tú dices, en el ámbito sindical y fue llamado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia como los primeros CORACAs* [del Altiplano Sud], *como un brazo económico del sindicalismo boliviano, como manera de luchar contra el intermediario, de luchar contra el Estado, que no sabía reconocer ni promover un producto importante, y de llegar y de concientizar los mecanismos negativos que existían contra la quinua y de promover el precio por constituir una empresa campesina. La idea era una empresa campesina y afiliada y dependiente del sindicato campesino. Esa fue la idea, basado en comunidades, basado en ayllus, basado en provincias y no basado en socios* [individuales]".

El proyecto de organizar ANAPQUI en articulación con la CSUTCB para así buscar mayor poder para el productor en el mercado y mayor legitimidad y apoyo de parte del Estado y de instituciones privadas que trabajan en el desarrollo rural permitió movilizar a un gran número de productores. Edouard recordaba de la siguiente manera el proceso de proselitismo amparado por la CSUTCB, que realizó junto con Marie y Bernabé con la intención de incitar a las comunidades a designar delegados para el congreso fundacional de ANAPQUI:

> "*ANAPQUI ya se creó el 3 diciembre del 83* [1983] *y se creó ya con delegación de La Paz y de todos los diferentes ayllus de alrededor del salar de Uyuni después de un trabajo de concientización y promoción de la idea de una*

> *asociación nacional que hicimos personalmente durante 6 meses antes de llamar al congreso de ANAPQUI*".

Para interesar a los productores a lo largo de este proceso de movilización, se resaltaba la severa desigualdad de los términos de intercambio impuestos por los intermediarios. Sobre todo, la experiencia inicial de las negociaciones de la CSUTCB y CORACA con el gobierno de la UDP y especialmente la experiencia del Comité de Provincial de Nor Lípez fueron presentadas como pruebas tangibles de los resultados posibles a alcanzar mediante esta iniciativa de movilización comunal. Marie lo recuerda así:

> "*... también hicimos un tremendo recorrido de todas, comunidad por comunidad, de las diferentes comunidades interesadas productoras de quinua. Hacían asambleas, quedábamos un día con la gente. Explicábamos exactamente adonde queríamos llegar, demostrando a Nor Lípez donde sí se había logrado la comercialización a precios mayores. Y así la gente convenciéndose y poniéndose de acuerdo de mandar un delegado por comunidad, podríamos decir (...). Esto de fiar* [su producción por unas semanas a la organización hasta que sea comercializada] *fue totalmente recompensado para el productor, y este ejemplo ha sido muy importante para convencer a los demás ayllus como también para organizarse*".

A la vez, la emergencia de ANAPQUI fue también producto de varios intentos fallidos de constituir otros ensamblajes organizacionales en el Perisalar. En efecto, la experiencia interactiva con el sindicalismo minero y del magisterio de algunos comunarios de Llica y Salinas, en estas regiones y en sus destinos migratorios, favoreció el proceso de adhesión a ANAPQUI. Ellos se habían convencido que el sindicalismo constituía una forma de defenderse para mejorar sus condiciones de vida. Así, en la entrevista que le hice en agosto de 2001, Julio Kañapa me reveló que su integración a ANAPQUI en 1984 se había forjado en un proceso de movilización social seguido por experiencias fallidas de constitución de varias organizaciones locales con fines políticos y económicos, emergente durante las dictaduras militares surgidas después de la revolución de 1952. Su testimonio me reveló una sincronía de las experiencias organizativas emergentes en Salinas y Llica con el desarrollo del katarismo surgido en 1967 tras el intento del gobierno de facto de Barrientos de imponer un impuesto agrario[329]. Más aún, este proceso revela interacciones con movimientos sociales vigentes en el escenario nacional.

> "*... de más antes había esa necesidad de organizarnos. El sindicato lo veíamos como algo sí reivindicativo. En efecto, antes del 52, nuestra gente había emigrado gran porcentaje a Pulacayo, ¿no? Es una mina que está cerca de Uyuni, que tenía mucho movimiento, La Huanchaca, Pulacayo y las minas del sur, ¿no?: Tatasi, Atocha, donde después de la revolución se consolidan*

[329] Los campesinos vieron como una traición la intención del gobierno de Barrientos de crear un impuesto a la tierra. En 1967, Barrientos fue expulsado a pedradas de Achacachi (una comunidad a orillas del lago Titicaca) por una turba enardecida de campesinos.

> *sindicatos mineros, aparte de los de maestros. (…) el proyecto de impuesto único agropecuario del gobierno de Barrientos* [1967] *hace reaccionar a ciertos comunarios con mayor fuerza. Y empezaron a juntarse los líderes naturales en forma primero así, sin que nos llame nadie, sin contactos, y empezamos a concebir la idea de crear algo. (...) Hicimos los análisis en la comunidad, y como nunca hemos recibido nada del Estado, hemos dicho ¿por qué tenemos que contribuir? Aunque siempre hemos aportado, ¿no?, con la producción, hemos ido subvencionando al Estado en forma permanente. Llegamos a la conclusión de que no deberíamos pagar, porque ni siquiera teníamos para la alimentación, para alimentarnos bien. Ahora ha mejorado en algo la situación. Pero vivíamos en situaciones de extrema pobreza. Entonces que nos vengan a sacar impuestos más nos parecía que no era coherente (…) El 70, 71, esta fuerza empieza a radicalizarse con mayor fuerza. Y creo que lo que ha impactado en esta región ha sido también el pacto minero-campesino-estudiantil. Esa vez había mineros que había en María Luisa, Margarita, San Miguel, tantas minas que había en la región, y los estudiantes y los profesores del colegio Franz Tamayo y también los agricultores de las comunidades* [330]*. Se firma un pacto anti-militar, es decir minero -docente/estudiantil - campesino. (…)* [Luego] *por el gobierno de Banzer, ¿no?, y bueno ahí, digamos, es cortado todas nuestras intensiones, todos nuestros objetivos, nuestros propósitos, que había tratado de integrar una organización general, todos, y por ahí salimos y mucha gente ha salido hacia fuera. Por ahí me acuerdo de Cresencio Nina, que estaba en la Asamblea del Pueblo, él era de mi comunidad, ha tenido que salir* [exilarse]**".**

Luego, durante la dictadura de García Mesa (1980-1982) este proceso continuó:

> *"... ya queríamos crear organizaciones económicas. Nos encontrábamos por donde podíamos y bueno, hemos logrado, digamos, otra vez rearticular, digamos, esas intenciones de crear organizaciones económicas, de generar economía, de mejorar las condiciones, la producción, de buscar mercado, no eran político-partidarios, no, eran otros. Y bueno, el 80, creo, si no me equivoco, es que hacemos nacer COOPAGRO, las Comunidades de Productores Agropecuarios (...) para los 4 ayllus de Salinas (...) y bueno, entonces COOPAGRO tenía una vida muy efímera porque como no tenía recursos económicos, creo que los que hemos elegido dirigentes tampoco han sido consecuentes. Y bueno, esos problemas han hecho de que no podamos construir algo más grande, nuestro objetivo pueda hacer una sola* [organización de productores] *de toda la región del Intersalar. Y bueno, ahí vemos la necesidad de hacer nacer lo que antes se había pensado, y no era* [aún]

[330] El Colegio Franz Tamayo y las minas de María Luisa, Margarita y San Miguel se encuentran en los ayllus de Salinas. Estas minas pertenecían a la COMIBOL y en ellas existían sindicatos mineros. También, los maestros rurales estaban afiliados a la confederación de maestros rurales de Bolivia, cuyo desarrollo fue promovido de manera corporativa por el Estado desde la Revolución de 1952.

> *ANAPQUI lo que queríamos, ¿no? (...) una organización que nos junte a todos, ¿no? Pero ha sido una buena iniciativa, porque a partir de ahí, te estoy hablando de esa región, ¿no?, ya ha empezado, hemos mandado a Pedro Choque* [uno de los líderes carismáticos del ayllu Tunupa] *como contacto externo para buscar articularnos con otras organizaciones*".

En esta iniciativa, Pedro se convirtió en el presidente de PIRWA, organización preexistente en su comunidad de Ancoyo, y propuso a CRS extenderla para todo el ayllu Tunupa (ver capítulo 3). Luego del fracaso de PIRWA en 1983, Pedro y Julio adhirieron a la iniciativa de ANAPQUI, liderando en 1984 la creación de COPROQUIR, organización regional de ANAPQUI que agruparía a productores del ayllu Tunupa y de los ayllus de Tahua. Así, el interés de productores en ANAPQUI emergió también de la incapacidad de PIRWA y CECAOT de mejorar los volúmenes y precios de comercialización de la quinua para el conjunto de los agricultores del Perisalar. Julio explica su elección y la de otros líderes, como Pedro, que promovieron la fundación de ANAPQUI, en los siguientes términos:

> "*yo también he sido socio de PIRWA y ahí también está nuestra discrepancia. Más o menos tenían la mentalidad de Operación Tierra* [CECAOT]. *Querían vivir de los financiamientos, de los regalos. Querían hacerlo sólo en su comunidad y no para el ayllu o la provincia (...) lo primero que queríamos hacer es tener una ligación permanente con la Confederación* [CSUTCB] *porque esa vez era muy fuerte y podía conseguir además muchas cosas, ¿no?, y ahí digamos estaba nuestro referente político la Confederación. (…) Y siempre ha sido también el sueño político-ideológico mío y de los demás líderes fundadores. Por eso, cuando hemos nacido como ANAPQUI éramos muy fuertes, teníamos muy buena presencia*".

Una iniciativa similar surgió en el ayllu Yaretani encabezada por Zenobio Yampara, un líder influyente de este ayllu. Zenobio se ligó a la CSUTCB en 1983 cuando fue designado representante de CORACA con el fin de repartir la ayuda para paliar los efectos del fenómeno del Niño. Así, la participación de Julio, Pedro y Zenobio encarnaron la expresión del surgimiento de una primera generación de líderes carismáticos con orientación *katarista*, que a continuación denominaré "*mayores"*. Éstos tendrían una participación central en la creación de ANAPQUI al contar con la suficiente legitimidad local para liderar la constitución de sus organizaciones regionales y permitir la movilización de los productores.

Varios factores favorecieron la adhesión de los comunarios a esta iniciativa y mostraron la capacidad de Edouard, Marie y Bernabé de problematizar las expectativas de los productores de quinua del Altiplano Sur, que buscaban revertir los intercambios desiguales y contar con mayores ingresos. Por un lado, el sentimiento y la representación de ser explotado por los intermediarios ante la indiferencia del Estado, agudizada por la sequía de 1983, llevaron a muchos comunarios del Perisalar a respaldar la constitución de estas organizaciones

regionales y de ANAPQUI. El testimonio de Julio Kañapa, centrado en problemas domésticos, deja entrever esta situación:

> "*Pero antes... ¿por qué nos arrastra a este tipo de unificación? Ya hemos dicho hace rato, la sequía, no había producción, las plagas, no había con qué combatir, las necesidades económicas y alimentarias no estaban satisfechas. Es decir, vivíamos en un país ajeno. Parecía que no éramos integrantes de este país. El Estado nunca ha dirigido su mirada hacia nosotros. Y bueno, todo eso hacen y han hecho que nos sintamos un poco marginados. Y sobre eso vienen los intermediarios, la época de los 70 ha sido fatal para nosotros porque ahí vinieron los intermediarios, que ahí estaba Adolfo Ignacio, Luis Quispe, los Nina, que son de nuestra propia región, pero nos han realmente explotado. La quinua, 1 quintal, es decir de azúcar o de harina, nos costaba a nosotros 3 quintales de quinua. Nos parecía a nosotros irracional. Pero no había otra alternativa. Daré un solo ejemplo para ver lo patético que era. Mi madre, por ejemplo, no conocíamos zapato todavía mucho, ¿no? Pero esa vez había esos zapatos cochalas* [cochabambinos]*, que se llaman de fútbol... muy rústicos, que eran zapatos. Mi madre había sacado al crédito esto del intermediario. Tuvo que pagar 3 quintales de quinua. Como no había producción* [en 1983 por la sequía]*, no se podía conseguir y había una presión del intermediario de abusar a mi madre, de hacerla llorar, de exigirle, de quererle quitar una y otra cosa, de llevarle ante las autoridades, una serie de mecanismos de presión. Y eso, ucha, dolía a cualquiera, ¿no?, y una ofensa además hacia nosotros. Todas esas cosas también han marcado para que nosotros sigamos esta lucha. Entonces, todas esas cosas han llevado para que nosotros lo manejemos el producto en todos los procesos*".

Por otro lado, la corporalidad de los intentos fallidos de fundación de cooperativas de maquinaria agrícola sin consideración de la comercialización y la autonomía financiera (ver capítulo 3), y la legitimidad emergente del sindicalismo campesino durante el gobierno de la UDP incrementaron el respaldo de los comunarios del Perisalar al proyecto de fundación de ANAPQUI. Los bloqueos convocados por la CSUTCB durante la huelga general de abril de 1984 le otorgaron el espacio para obtener una amplia legitimidad por parte del gobierno boliviano, de agencias de cooperación bilateral y de ONG. Esta situación permitió el reconocimiento de la personería jurídica de CORACA y el suministro de tractores, arados y otras maquinarias agrícolas, crédito, fertilizantes, insecticidas y alimentos por parte del Estado a esta nueva organización (EMAC, 1992), algunos de los cuales fueron destinados al Perisalar por el intermedio de la CSUTCB, CORACA y ANAPQUI (ver capítulo 3). Así, el reconocimiento de la creciente legitimidad de la CSUTCB ante el gobierno incitó a muchos comunarios del Perisalar a adherir a esta propuesta.

De esta manera emergieron organizaciones regionales en el ámbito de ayllus o de provincias, como lo recalca Julio:

> *"desde nuestra perspectiva, no sólo había que crearse la nacional. La regional es importante porque rescatábamos la forma administrativa, la forma de organización tradicional que es el ayllu. Pero vas a ver diferencias con otros* [entre] *sectores* [del Perisalar], *¿no? Los otros* [unos] *son ayllus. Los otros son provincias*".

En concreto, para tener legitimidad la fundación de organizaciones regionales de ANAPQUI se sustentaba en la permanencia de la identificación territorial y étnica de los productores. Se crearon regionales en coincidencia con el ayllu; es decir en los espacios sociales y territoriales en los que subsistieron o tuvieron legitimidad los *kamaches*, las celebraciones rituales y las prácticas sociales, políticas y administrativas que afirman la pertenencia al ayllu (ver capítulo 5).

Así, estos ensamblajes sociales emergentes se constituyeron en referencia explícita a la circunscripción del ayllu menor o del ayllu mayor. En el caso de Salinas, paralelamente a la creación de COPROQUIR en el ayllu Tunupa, Zenobio Yampara logra en 1984 movilizar a comunarios del ayllu Yaretani para impulsar la creación de la Asociación de Productores de Quinua Real de Yaretani (APROQUIRY) (mapa 2). En 1994, con el éxito comercial de ANAPQUI, productores del ayllu Cora Cora constituyen Comunidades Productoras de Quinua del Ayllu Cora Cora (COPROQUINAC). Además, algunas comunidades del ayllu mayor Coroma organizadas en la Asociación de Productores de Quinua del Norte Quijarro (APQUINQUI) se integran en 1992 a ANAPQUI. Asimismo, en el año 2007 comunarios del ayllu mayor Aroma crean la Asociación de Productores Ecológicos de Quinua y Camélidos (APEQC). Finalmente, en agosto del 2010 se integra la Asociación Regional de Productores Agropecuarios Integrales de los Ayllus del Municipio de Tomave (ARPAIAMT). Esta organización regional aglutina a productores de comunidades del ayllu mayor Tomave, situado al sudeste del ayllu mayor Coroma y al este de la Cordillera de los Frailes (mapas 2 y 3)[331].

Asimismo, dada la pérdida de legitimidad de los *kamaches* y la desaparición de muchas de las tareas que realizaban, se crearon regionales de ámbito provincial en provincias dónde sólo subsiste el recuerdo de pertenencia pasada al ayllu menor y al ayllu mayor. Algunas de estas regionales abarcaban un conjunto de ayllus menores. Así, CEUPPROQUI abarcaba comunidades de los ex-ayllus San Pedro, Colcha, Santiago y San Juan. En 1984, sus afiliados cambiaron su nombre por el de Sociedad Provincial de Productores de Quinua (SOPPROQUI), con la intención de crear una organización sindical paralela. Otras regionales corresponden con la circunscripción territorial del ayllu mayor. En 1985, los comunarios de los ayllus de Llica fundaron simultáneamente la cuarta regional de ANAPQUI, denominada Asociación de Productores de Quinua (APROQUI), con la intención de reunir a productores de los 4 ayllus de Llica y de los 2 ayllus de

[331] El ayllu mayor Tomave comprende 4 ayllus menores: Tawqa, Qhasa, Thola Pampa y Chicoca.

Tahua. Luego, en 1998, los habitantes de las comunidades del ex-ayllu San Agustín obtuvieron la integración de CEDEINKU como regional de ANAPQUI.



Foto 57. Asamblea de ANAPQUI, Challuma, ayllu Yaretani
(fuente: ANAPQUI, 1997)

Enraizamiento limitado del sindicato

Una vez creado ANAPQUI, Marie, Bernabé y Edouard buscaron construir una cohesión regional a través de la territorialización de la identificación en torno a la lucha de clases. Para esto, promovieron el desarrollo de sindicatos fuertemente articulados a la CSUTCB en el ámbito de las comunidades, ayllus y provincias del Altiplano Sur. El bloqueo de la vía férrea en Nor Lípez en abril de 1985 y los beneficios obtenidos por la CSUTCB para CORACA y las regionales de ANAPQUI les permitió arrancar una nueva etapa de esta experiencia político-sindical. Promovieron la constitución de centrales sindicales campesinas en las provincias Daniel Campos, Quijarro, Sud Lípez y Nor Lípez. Todas estas centrales se afiliaron a la FEUTCAS, rebautizada FRUTCAS, y se creó una CORACA en el ámbito de esta federación sindical para apoyar actividades productivas en comunidades ganaderas donde no se cultivaba quinua. Así, la identificación territorial vigente en torno a ayllus mayores fue utilizada para galvanizar la adhesión a este proyecto.

Asesorado por Marie y Edouard, Bernabé encabezó este proceso como primer Secretario General de la FRUTCAS hasta 1988 y reasumió este cargo del año 2007 a la actualidad. Durante su mandato, Bernabé delineó una línea claramente trotskista de esta federación, abandonando la reivindicación de las

formas de organización y de autoridades de filiación tradicional andina vigentes en el discurso *katarista*.

En Salinas, a partir de 1987, ANAPQUI y la CUSTCB promovieron nuevamente la creación de una central sindical en el ámbito de la provincia Ladislao Cabrera y de una sub-central sindical en cada uno de sus ayllus. Alentado por Rolando Aguirre, Zenobio, Julio, Bernabé, Marie y Edouard, Pedro fue el primero en asumir la función de Secretario General de la central sindical provincial. Como él, varios líderes carismáticos mayores de ANAPQUI fueron estimulados para ocupar la cartera de Secretario General de la central sindical provincial de Llica[332].

Simultáneamente se buscó estrechar y fortalecer lazos económicos y políticos entre la FRUTCAS y ANAPQUI, por un lado, y la CSUTCB, por el otro. Inicialmente, los dirigentes nacionales asistían regularmente a los congresos y ampliados de esta confederación, y ANAPQUI aportaba financieramente a la confederación y a la FRUTCAS para la celebración de congresos nacionales y regionales y para el desarrollo de sindicatos en el Altiplano Sur. A la vez, algunos de sus líderes fueron elegidos dirigentes en la cúpula nacional de la CSUTCB. Así, postulado por la FRUTCAS con el apoyo de ANAPQUI, Bernabé fue elegido Secretario de Educación de la confederación entre 1989 y 1992.

Uno de los técnicos que mayor respaldo dio a esta incidencia de los productores de quinua en la CSUTCB fue Jorge López, quien fuese el segundo gerente de ANAPQUI, de principios de 1988 a finales de 1991. Jorge había trabajado como encargado de ventas para Bolivia de la multinacional farmacéutica Ciba-Geigy. Durante esta experiencia, había descubierto que esta empresa seguía expendiendo medicamentos que habían sido prohibidos en Estados Unidos y Japón por sus efectos nocivos para la salud humana provocando glaucoma. Al enterarse de esta práctica, Jorge renunció y decidió volcar sus capacidades y destrezas comerciales a favor de una inserción colectiva al mercado que brindara mejores ingresos a campesinos y actores pobres y marginados de Bolivia. Para él, este vínculo debía realizarse desde una fuerza política, es decir trabajando con organizaciones y con sindicatos. En una entrevista que le hice en el año 2001, Jorge enfatizó el propósito de la alianza con la CSUTCB en los siguientes términos:

> "*El objetivo central era el dominio de ANAPQUI sobre el Altiplano Sur. Y eso significa un involucramiento político, además de ser una herramienta comercial (...) ¿y cuál era la idea a través del sindicato? Vinculaciones con las organizaciones tradicionales inclusive. Pero el sindicato era fuerte* [en el ámbito nacional]. *Estaba ahí y estaba presente, ¿no? Y esa era la pretensión con la CSUTCB, obviamente influir en la CSUTCB, ser parte de un organismo nacional, ¿no?, con fuerza. (...) Por eso, al Julio 'Tunupa'* [Kañapa] *lo hemos lanzado a la CSUTCB. Hemos aportado económicamente a la CSUTCB. Hemos intervenido en términos de todo el desarrollo. Participábamos en los*

[332] Varios dirigentes de APROQUI fueron designados Secretarios Generales de la Central de Llica.

> *debates de la confederación. Es decir, éramos parte del fondo de desarrollo rural y agropecuario del Altiplano Sur (...) las dos cosas tienen que ver, o sea el factor económico, tiene también su factor político*".

En los hechos, la implantación del desarrollo del sindicalismo en el Altiplano Sur dependió de su capacidad de transmitir recursos y de responder a demandas planteadas por los habitantes de esta región. Los sindicatos tuvieron una vida efímera en las comunidades del Perisalar orientadas a la producción de quinua. Sólo gozaron de legitimidad en 1983 y 1984 cuando repartieron ayuda gubernamental para apaciguar efectos de la sequía de esos años. Los comunarios rechazaron esta afiliación a pesar de la influencia de líderes mayores *kataristas* que lograron en varios congresos de la asociación la afirmación de su pertenencia al movimiento sindical (ANAPQUI, 1987: 25) y la necesidad de constituir sindicatos campesinos (ANAPQUI, 1994: 12). Julio lo reconoció en una de las múltiples conversaciones que tuvimos en el año 2001:

> "*el sindicato aunque algunas veces ha tenido cierta actividad, pero nunca ha tenido preponderancia, ni peso, ¿no? El sindicato lo veíamos como algo sí reivindicativo, pero como no era propio nuestro, no hemos podido apropiarnos hasta ahora de la forma del sindicalismo. (...) en nuestra zona si bien ha existido alguna vez, ha tenido alguna labor, pero no ha sido muy fuerte su presencia*".

Así, los sindicatos nunca lograron sustituir las formas organizativas y los sistemas de cargos persistentes en las comunidades del Perisalar. Sólo algunos puestos sindicales fueron incorporados en los sistemas de cargos de una parte de estas poblaciones, permitiendo así su articulación con las centrales provinciales ligadas a la FRUTCAS. En el Altiplano Sur, la ausencia de adopción del sindicalismo tiene una explicación diferente al Norte Potosí. En la primera macro-región la población rural y la dirección de la federación y central sindical son totalmente indígenas (capítulo 2). En el Norte Potosí, las federaciones sindicales asociaron indígenas con mestizos mineros y maestros. Estas organizaciones fueron controladas por mestizos siguiendo relaciones clientelares con partidos políticos, en oposición al principio de obligación de servicio, de aprendizaje experiencial y rotativo del *thakhi*; además eran incapaces de tomar en cuenta las demandas culturales y sociales de los ayllus (Rivera, 1990).

Dos dinámicas contribuyeron a este cambio. En primer lugar, la pérdida de legitimidad de los cargos de filiación tradicional (capítulo 5), simultánea a la influencia de maestros rurales, facilitó la incorporación de algunos cargos sindicales en varias comunidades de las provincias Nor Lípez, Baldivieso y Quijarro y en los ayllus de Llica. En estas áreas, la posición trotskista de la FRUTCAS, en disonancia con el corte *katarista* predominante en el resto de la CSUTCB, encontró un espacio en el que los *kamaches* carecían de legitimidad local suficiente para cuestionar la incorporación de cargos y formas organizativas sindicales. En Salinas, el discurso *katarista* con el cual Julio, Pedro y Zenobio

promovieron la creación de sindicatos articulados a la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Oruro tuvo efectos contraproducentes para el desarrollo de sindicatos. Su retórica *katarista* reivindicaba la cultura andina y las autoridades de filiación tradicional, reforzando así el papel de los *kamaches* y por ende frenando la incorporación de cargos sindicales en las comunidades.

En segundo lugar, las comunidades con producción de quinua marginal o ausente se interesan en el sindicalismo campesino siempre y cuando su intervención esté acompañada de proyectos económicos. Así, este tipo de acciones ejecutadas a través de CORACA-Uyuni le permitieron a FRUTCAS obtener una fuerte influencia y hacer adoptar cargos sindicales en comunidades ganaderas del ex-ayllu San Cristóbal y en algunas comunidades del sur de la provincia Baldivieso y de la provincia Quijarro. Estos proyectos concernían a la producción de sal y la asistencia veterinaria para la crianza de llamas y ovejas (EMAC, 1992). De hecho, entre 1994 y 1997, el programa PROQUIPO financió el apoyo en este último rubro de CORACA-Uyuni a estas comunidades. En comunidades donde la producción de quinua tiene preponderancia en las formas de vida de los habitantes, la mayoría de las del Perisalar, ANAPQUI intervino apoyando la mejora de la producción y comercialización de quinua y la formación de los productores. Dada la presencia de ANAPQUI y la ausencia de interacción con el sindicalismo en la mayoría de estas comunidades, éstas no tienen interés en adoptar al sindicato como modelo organizacional y ni siquiera incorporar ciertos cargos sindicales.

Por lo tanto, los cargos sindicales han sido incorporados solamente en un número reducido de comunidades donde la quinua constituye la principal actividad agropecuaria de las formas de vida de sus habitantes. Se trata de poblaciones con actividad ganadera importante, a la par de la producción de quinua, a menudo manual y en ladera. Estas poblaciones están localizadas en el margen sur de la mitad oeste de la provincia Nor Lípez y del norte de la provincia Baldivieso. Comunidades como San Agustín o Copacabana incorporaron inicialmente la función de Secretario General a su sistema de cargos sin atribuirle funciones claras más allá de la mediación entre la comunidad y la central sindical provincial, ni otorgarle la legitimidad necesaria para que se mantuviera su ejercicio.

Así, los sindicatos tuvieron esencialmente una implantación espacialmente complementaria al área de influencia de ANAPQUI. De esta manera, para las comunidades del Perisalar, organizaciones como ANAPQUI y FRUTCAS tienen una doble dimensión indisociable: económica y política. Mediante el apoyo a los ingresos de los habitantes con los que trabajan, ambas organizaciones juegan un papel material diferenciado entre los productores del Altiplano Sud según su orientación gremial. A la vez, estas organizaciones tienen un papel expresivo en el Perisalar por su afán de territorializar una identidad común en torno a la lucha de clases.

Buscando autonomía y autogestión

Un proyecto bajo tutela

Tareas como el beneficiado, la exportación, la asistencia técnica al productor, la vinculación institucional y política de la organización implican la adquisición de nuevos conocimientos por los productores y en particular sus líderes. Por esto, desde su inicio los promotores de ANAPQUI y los dirigentes de su instancia nacional (que a continuación denominaré la "nacional") persiguieron asegurar la autonomía y autogestión de esta organización. No obstante, en una primera etapa en la que carecían de recursos y saberes requeridos para alcanzar una mejor inserción al mercado, dirigentes, cooperantes, pero también productores, reconocieron la necesidad de acudir a múltiples actores externos para lograr la autogestión. Así, los productores aceptaron sacrificar su anhelo de autonomía ante la tecnocracia, aunque fuese de manera transitoria hasta alcanzar la autogestión.

Los productores de quinua que inicialmente adhirieron a este proyecto organizacional contaban con conocimiento y habilidades suficientes para expender su quinua en el mercado local e indirectamente en el mercado peruano. No obstante, sus saberes y destrezas en temas comerciales y gerenciales eran demasiado limitados como para exportar a países del norte, como también para establecer relaciones con instituciones de apoyo al desarrollo. En esta situación, al igual que las comunidades del Perisalar, ANAPQUI constituía inicialmente un campo social semi-autónomo en el que actores externos legitimados por los productores de quinua tenían una influencia inicial importante ante la falta de experiencia, aprendizaje y corporalidad de sus miembros frente al mercado mundial y los conocimientos y destrezas que éste requiere.

En un principio, los dirigentes aceptaban depender del apoyo y la asesoría de personal técnico. Éste se constituía particularmente de personal boliviano mestizo y criollo de origen urbano, además de Edouard y Marie, quienes en su calidad de promotores de la creación de la asociación y de cooperantes extranjeros acompañaron a la asociación hasta 1988. De esta manera, los productores delegaron inicialmente a este tipo de actores la gerencia de la asociación y también un espacio importante en el diseño y ejecución de actividades productivas, industriales y comerciales. Careciendo de conocimiento tecnocrático y en gerencia administrativa, los dirigentes aceptaron una fuerte influencia de Edouard, Marie y de Jorge López al momento de seleccionar el personal encargado de asumir estas tareas.

De esta manera, el personal técnico inicialmente designado tenía posiciones y actividades políticas y profesionales cercanas a las de estos cooperantes. Éstas se inscribían en una perspectiva económica y política de lucha de clases contra la marginalidad de los campesinos andinos, que se consideraba estaba impuesta por oligarquías criollas asociadas a intereses políticos externos. Por consiguiente, buscaban empoderar la presencia de los productores en el diseño de políticas

públicas de desarrollo rural y en el mercado. A la vez, deseaban hacer revalorizar la quinua por las sociedades criollas bolivianas y, por ende las occidentales, por su valor nutritivo y simbólico, entendido como un emblema del saber de las sociedades indígenas andinas.

Del mercado local al comercio justo

Los primeros mercados de esta asociación son producto de la mediación de su personal técnico, en particular de sus cooperantes y gerentes, y de la creatividad de éstos, la cual permite adaptarse a situaciones político-económicas cambiantes aprovechando lazos existentes con el sindicalismo campesino. En 1984 cesa por varios años el mercado de quinua real en Lima producto de la violencia política imperante en ese país con el incremento de la guerrilla del Sendero Luminoso[333]. No obstante, aprovechando que los trabajadores mineros arrancan al gobierno de la UDP la cogestión de la COMIBOL, los cooperantes movilizan el respaldo de la CSUTCB para compensar esta pérdida de mercado. Con este apoyo establecen un canje de quinua por productos subsidiados, que esta empresa compra al por mayor para sus trabajadores (harina, azúcar, arroz, fideos, etc.). Este lazo fue facilitado por la afiliación simultánea a la COB de los sindicatos mineros y campesinos en una coyuntura de fuerte movilización social que les permitió tener una capacidad de negociación elevada ante el Estado.

La mediación de los cooperantes será de nuevo determinante en una nueva situación de aplicación de las políticas neoliberales a partir de 1986 y el cierre de las minas estatales. Su socialidad con instituciones de cooperación al desarrollo y sus destrezas les permitieron generar un nuevo discurso que reivindicaba la obligación de estas últimas a adquirir alimentos procedentes de organizaciones de productores para obtener legitimidad social. A los ojos de Edouard y Marie, éste fue el único camino por el que estas instituciones de cooperación podrían ayudar a mejorar las condiciones de vida de los consumidores y de los productores. Este discurso encontró eco en algunas instituciones. Así, hasta 1991 Edouard y Marie lograron encontrar nuevos mercados en instituciones con programas de asistencia alimentaria, en particular Caritas y el Programa Mundial de Alimentos (PMA) de las Naciones Unidas. A partir de este año, la asociación venderá mayormente para la exportación.

Son también los cooperantes y el personal administrativo criollo, en particular Jorge López, los que permitieron retomar la exportación de quinua. En este proceso, el apoyo de ONG y de instituciones privadas que promueven el desarrollo comercial tuvo un papel importante. En 1987, las ventas de ANAPQUI bajaron, en una situación en la que difícilmente podía competir en el mercado

[333] El importador de ANAPQUI fue amenazado de muerte por el Sendero Luminoso y se refugió en Tarija, en sur de Bolivia.

peruano y nacional con intermediarios que venden quinua a menor costo. En 1988, con la necesidad de preservar el acceso al mercado para financiar el desarrollo de la organización, estos técnicos encontraron mercado con Inca Brand, un pequeño importador norteamericano.

A la vez, Edouard y Marie mediaron el apoyo de SOS-Faim, una ONG belga cuyo respaldo ha sido crucial en la consolidación de la asociación. De esta manera, en 1988 SOS-Faim financió la participación de ANAPQUI en ferias internacionales de alimentos que le permitieron crear nuevos mercados. Asimismo, intercedió para que ANAPQUI proveyera quinua a OS-3, ONG suiza miembro de la red europea de organizaciones de comercio alterativo (ATOs) que importan para el comercio justo (European Fair Trade Association-EFTA)[334]. En 1991, OS-3 y los miembros de EFTA delegaron a GEPA, una ATO alemana miembro de EFTA, la mediación en la importación de quinua adquirida de ANAPQUI. Así, comprando cantidades importantes de quinua por esta mediación, EFTA se convirtió en un cliente permanente y esencial para la consolidación de ANAPQUI y llegó a adquirir hasta un tercio de sus exportaciones.

Paralelamente, Jorge, apoyado por la Fundación Bolinvest y con la mediación de Sinclair Thompson, un historiador estadounidense, promovió en 1991 el inicio de ventas a Quinua Corporation[335]. Esta empresa era el principal importador de quinua norteamericano y se convirtió en el mayor cliente de ANAPQUI hasta fines de los años 1990, alcanzando en algunos años más del 50% de sus ventas. Luego, entre 1994 y 1999, estos actores mediaron en el establecimiento de relaciones comerciales con Euronat-Priméal, empresa francesa, principal importadora y distribuidora de quinua en Europa occidental, la cual compró un tercio de las exportaciones de la asociación entre 1994 y 1997.

Conversión a la producción orgánica

La mediación y la participación de cooperantes y técnicos mestizos y criollos estaban también inicialmente presentes en el diseño y la implementación de proyectos de apoyo a los productores para el cultivo de quinua concebidos por productores ligados a la asociación. En 1987, los productores que asistieron al tercer congreso de ANAPQUI reconocieron la necesidad de contar con maquinaria agrícola para aumentar su producción de quinua y la necesidad de revalorizar el

[334] Utilizo el acrónimo en inglés con el que estas organizaciones de autodenominan. ATO es la abreviación de Alternative Trade Organisation. EFTA se creó en 1990 y reúne a las siguientes ATOs: EZA Dritte Welt (Austria), Magasins du Monde – OXFAM y Oxfam Wereldwinkels (Bélgica), GEPA (Alemania), Solidar'Monde (Francia), CTM (Italia), Fair Trade Organisatie (Países Bajos), Intermon Oxfam (España), Ideas (España), Claro- antes OS3 (Suiza), Traidcraft (Reino Unido) y Oxfam (Reino Unido).

[335] Bolinvest, fundación financiada con cooperación del gobierno de los Estados Unidos a través de USAID, tuvo el objetivo de promocionar las exportaciones bolivianas a Estados Unidos.

saber local y acceder al saber occidental para revertir problemas ocasionados por el creciente monocultivo de este grano, en particular el aumento de plagas, la degradación y pérdida de fertilidad de suelos y la disminución de rendimientos (ANAPQUI, 1987: 20-22). Un año después, para responder a estas necesidades, productores, dirigentes nacionales y regionales, entre éstos Julio Kañapa, y técnicos de SOS-Faim formularon e iniciaron el Programa de Investigación y Asistencia Técnica (PIAT) (Quisbert y Camargo, 1993).

Este programa pretendía recuperar y difundir en la región el saber local y el conocimiento externo, fuese científico o campesino, sobre el cultivo de quinua y sobre alternativas para diversificar la producción en el Altiplano Sur. Además, pretendía crear nuevos conocimientos y difundirlos entre los socios a partir de un diálogo entre saber occidental (científico) y saber local que revalorizara este último y realizara experimentación. El PIAT buscaba generar saber implementando un proceso de investigación participativa y propagar los conocimientos generados y compilados a través de la asistencia técnica. Los temas sobre los cuales deseaban trabajar con este nuevo paradigma eran la preservación/aumento de rendimientos del cultivo de quinua, conservación de suelos, control de plagas, valoración agronómica de la agrobiodiversidad y la diversificación de la producción agropecuaria a través de cultivos y animales introducidos.

Paralelamente, ante los límites en el crecimiento del expendio de quinua convencional en el mercado solidario europeo, GEPA, en representación de EFTA, propició la conversión de ANAPQUI al cultivo orgánico de este grano para garantizar la expansión de sus exportaciones hacia Europa y ocupar una posición dominante en este mercado (Laguna y al, 2006a y b). En 1991, GEPA movilizó a dirigentes nacionales y regionales, a Jorge López y a productores sobre la necesidad de reorientar la producción de quinua hacia el cultivo orgánico. Un año después, los productores ansiosos de contar con mayores volúmenes y precios de venta aprobaron en el quinto congreso de la asociación la implementación de un programa destinado a fomentar, apoyar, capacitar y registrar la producción de quinua biológica (ANAPQUI, 1992: 14-15). Este programa fue denominado Programa Quinua Natural (PROQUINAT) y fue formulado por los dirigentes nacionales, el personal técnico a cargo del PIAT y los representantes de Ayuda Obrera Suiza (AOS), una ONG helvética que después de financiar parcialmente el PIAT destinó la totalidad del subsidio para la primera fase del programa[336]. A la vez, el PIAT reorientó sus actividades de experimentación, extensión y asistencia técnica hacia la producción de quinua orgánica.

De esta manera, para los productores, dirigentes, técnicos y donantes ambos programas incluían componentes materiales y expresivos de territorialización de la identidad gremial necesarios para la preservación de la cohesión del ensamblaje representado por la asociación. Para facilitar la incorporación de nuevos conocimientos, ambos programas buscaron proveer a los productores insumos y

[336] Con el PROQUINAT, ANAPQUI realiza y financia certificaciones colectivas en cada regional.

herramientas necesarios para convertirse en agricultores orgánicos. Los productores se interesaron también por el incremento de los ingresos de la asociación y el precio pagado por la quinua orgánica. Además de este suministro, ambos programas se traslaparon en sus expresiones, generando un nuevo discurso ecológico y difundiendo nuevos conocimientos a través de la experimentación, la extensión y la asistencia técnica en manejo y conservación de suelos, control de plagas y la valoración de la agrobiodiversidad de la quinua. A la vez, su carácter expresivo tomó más fuerza con la revalorización y asimilación del saber productivo local a un conocimiento ecológico y respetuoso del medio ambiente.

Iniciando productores al saber tecnócrata occidental

Los cooperantes y el personal técnico criollo y mestizo eran conscientes de la dependencia financiera y decisional inicial en la que se encontraban los productores. A su entender, esta situación mermaba toda búsqueda de autonomía. Por esto, Jorge López consideraba prioritario consolidar la inserción mercantil de ANAPQUI para permitirle contar con autofinanciamiento. Cuando le pregunté sobre la independencia financiera que la asociación había alcanzado durante su gestión, Jorge me reveló su visión crítica y su escepticismo sobre el alcance del autofinanciamiento de la asociación con los proyectos productivos de la asociación apoyados por ONG:

> "*siendo presidente el Julio Kañapa, se encargó del proyecto PIAT de SOS-Faim a su estilo. Siempre le gustaba eso como persona mayor. Toda la cooperación internacional claro que sí, eso lo manejaba el Julio. Al Julio* [le dije], *'distráete porque yo no creo en los proyectos de desarrollo, vos maneja. Igualito vas a gastar vos, o igual va a gastar el gringo, o lo va gastar un técnico; y yo prefiero que lo gastes vos, igual se va a tirar* [derrochar]'. *Me he dedicado a fortalecer la parte gerencial y comercial de ANAPQUI y el Julio se ha dedicado* [al proyecto] *SOS-Faim*".

No obstante, la corporalidad de su experiencia había llevado a Jorge a considerar prioritaria la formación de dirigentes con capacidad de liderazgo y conocimiento occidental en gestión administrativa financiera para lograr la autogestión y la autonomía de ANAPQUI. Él estimaba que esta falta de conocimiento en los productores y sus dirigentes hacía que delegaran numerosas decisiones al personal técnico criollo y mestizo, quitándoles toda posibilidad de alcanzar la autonomía. Cuando le pregunté por qué había dejado de trabajar en ANAPQUI, fundamentó su renuncia en la voluntad de reducir la dependencia de los productores hacia el personal técnico externo la asociación:

> "*Yo les he dicho: 'ustedes tienen que manejar sólitos', porque si me quedaba un añito más* [trabajando de gerente], *me adueñaba de ANAPQUI. Y es lo que no han hecho otras gentes* [que se quedaron mucho tiempo en la gerencia].

> *Como yo, que se han quedado y se han quedado ellos. Se tiene una influencia en todos estos cuates* [productores], *brutal, y éstos no van a madurar si no los dejas. ¿Qué tiene que ver ahí un q'arita que esté manejando las cosas?*".

Los productores y los dirigentes de la asociación reconocían no contar con el conocimiento suficiente en gestión empresarial, procesamiento industrial de alimentos y comercialización (ANAPQUI, 1987: 19, 29; 1990: 6). Esta carencia residía en su formación, formal e informal, en estos rubros y en la escasa posibilidad de experimentarla para incorporar así aprendizajes de manera performativa. En efecto, sus actividades los llevaban a interacciones constantes y predominantes en campos sociales ligados al ámbito de la producción, acopio y beneficiado de quinua, al campo político-sindical y de la intervención para el desarrollo (ONG, programas de apoyo al desarrollo, instituciones estatales). Conscientes de la situación de dependencia con relación al conocimiento tecnocrático y administrativo en la que se encontraban, los miembros de ANAPQUI, sus dirigentes, el personal técnico criollo y mestizo y los cooperantes consideraron necesario fomentar la emergencia y formación de liderazgo capaz de proporcionarle autogestión.

Inicialmente, Jorge y los primeros dirigentes de la nacional con experiencia de afiliación a movimientos políticos sindicales optaron por la educación popular para alcanzar este objetivo. De esta manera, entre 1989 y 1991, con el apoyo financiero de la Cooperación Técnica Suiza (COTESU-Nogub) implementaron un proyecto con la intención de formar, en cada una de sus organizaciones regionales, cuadros propios de nivel técnico con capacidad de administración financiera. No obstante, este programa no aportaba el conocimiento tecnocrático, comercial y administrativo pretendido (Bautista, 1999; Quisbert y Martínez, 1994). Estaba más bien dirigido a incentivar en los asociados una identificación de clase y gremial con una perspectiva político-sindical.

Conscientes de esta dificultad, algunos dirigentes de ANAPQUI, Jorge y su sucesor Marcelo Claros (1992-1995) convencieron a SOS-Faim a financiar a partir de 1992 el PROCEC. Este programa pretendía formar cuadros propios, los cuales serían luego integrados a la asociación asumiendo su dirección y la ejecución de tareas gerenciales y productivas, tanto en la nacional como en sus regionales, gracias a la adquisición de conocimiento occidental agronómico y en gestión empresarial. Además, el PROCEC era entendido como un medio para alcanzar transparencia, mayor participación y control social dentro de la asociación. Por entonces, a juicio de Jorge no se lograban estos cometidos a pesar de la realización de reuniones trimestrales denominadas "consejos consultivos", a los que asistían dirigentes regionales y nacionales y productores delegados por cada regional. Jorge me lo dio a entender de la siguiente manera:

> "*durante estas reuniones* [los consejos consultivos], *la mayoría recibía información, pero tampoco podías pedir mucho ahí información, ¿no? Está claro que* [los productores] *tenían que tener sus gerentes. Pero tienen que*

> *tener sus gerentes que sean conscientes de eso, no pueden ocultar información, tienes que hacer una administración pedagógica, porque si no, ¿no?, es mortal. Porque tampoco hacer que ellos administren (...) Tampoco pueden* [administrar], *no saben, no pueden por ahora. Claro, su rol* [función] *no es ése, ¿no?, y ojalá que con mayor acceso a la formación profesional lo hagan*".

Con este propósito, el PROCEC pretendía capacitar a socios de la organización en contabilidad, administración de empresas, manejo de organizaciones y agronomía. Este programa fue ejecutado por ANAPQUI y tuvo dos niveles de formación: un nivel básico y un nivel con técnicos medios y superiores y con profesionales.

Ambos niveles de formación debían cubrir disciplinas económicas y empresariales o agropecuarias. Los técnicos medios y superiores y los profesionales debían ser preparados con la compra de servicios de centros de enseñanza superior encargados de organizar módulos de enseñanza[337]. A la vez, la formación de nivel básico estuvo a cargo de personal técnico del programa. Éste debía capacitar a dirigentes nacionales y regionales y a comunidades y formar un grupo reducido de asociados seleccionados como promotores (técnicos) de nivel básico, con el propósito de apoyar la gestión administrativa y contable en sus regionales[338]. Técnicos básicos y dirigentes debían ser capacitados en sesiones temáticas especializadas realizadas en la sede de ANAPQUI, mientras que los comunarios debían serlo en encuentros comunales de libre acceso a cualquier productor de quinua, ligado o no a ANAPQUI.

Paradójicamente, pese a su perfil tecnocrático, este nivel buscaba también movilizar a los productores en la ideología de la lucha de clases promoviendo conocimiento sobre el sindicalismo campesino, movimientos sociales y las luchas sociales en América Latina. La formación de nivel básico no era sólo una herramienta para contar con líderes, sino también para fortalecer el papel de las comunidades en la lucha de clases y en la mejora de su ciudadanía. El modelo pedagógico elegido por los dirigentes mayores de ANAPQUI se enmarcaba en la Educación Popular inspirada por Paulo Freire (1970). Ésta era entendida por estos dirigentes como un espacio de autoeducación, diálogo y reflexión crítica sobre las propias experiencias, formas de vida y necesidades de los productores para promover su empoderamiento y su mayor igualdad y participación en la sociedad nacional. Así, la capacitación tendría lugar mediante talleres y proyecciones audiovisuales.

Este modelo dejó una huella profunda en los programas de formación de líderes que luego seguirían. En la segunda fase del PROCEC (1994-1998) se mantuvieron ambos niveles y sus respectivos componentes. No obstante, se buscó formar de manera secuencial. Así, con excepción de los dirigentes nacionales y

[337] La Universidad Siglo XX de Llallagua, el Instituto Técnico Agropecuario de la Universidad Católica de Bolivia sede Tiwanaku y el Instituto Politécnico Tomás Katari (IPTK) de Ocurí.

[338] El personal técnico del PROCEC estaría compuesto de un coordinador y de dos técnicos educadores.

regionales en ejercicio, los productores debían cursar cada uno de estos componentes, empezando por el de más bajo nivel, siendo progresivamente seleccionados en función a su rendimiento académico. Asimismo, se buscó contar con un mayor número de técnicos medios y superiores, y de profesionales en gestión y administración para abandonar la formación política. De esta manera, ANAPQUI otorgaba becas de estudio a jóvenes productores afiliados, destinadas a favorecer su formación en centros técnicos y universitarios. Finalmente, con el programa Pukara (1999-2001) iniciado a la conclusión del PROCEC se buscó formar sólo a líderes en la asociación.

De esta manera, para los dirigentes, los técnicos criollos y mestizos y el personal de SOS-Faim, el PROCEC y el Pukara debían también constituirse en un componente de identificación de los productores con ANAPQUI, según una dimensión expresiva doble. Por un lado, se debía fomentar la afirmación de una consciencia de clase y la capacidad de los productores de insertarse colectiva y exitosamente en el mercado. Por otro lado, buscaba propagar conocimiento destinado a mejorar la producción agropecuaria, particularmente la de quinua, como también la gestión y la rentabilidad de las organizaciones regionales y la nacional.

Identidad indígena y movilización de la intervención institucional

Pese a la carencia inicial de conocimiento occidental en gestión empresarial, procesamiento industrial, comercialización y procedimientos para formular proyectos, los primeros dirigentes de ANAPQUI lograron movilizar a los representantes de algunas agencias de cooperación para financiar proyectos industriales y comerciales de quinua que contribuyeran al autofinanciamiento y la autonomía de la asociación. Cuando a partir de 1985 se aplicaron las políticas neoliberales de ajuste estructural, los dirigentes eran muy conscientes que las instituciones multilaterales y los proyectos bilaterales querían legitimarse frente a los Estados donantes incorporando en su agenda de intervención el respaldo directo al fortalecimiento de organizaciones económicas campesinas. Esta preferencia sólo se asemejaba en apariencia con la posición de ciertas ONG, en particular SOS-Faim. Esta última había logrado establecer una relación de mutua confianza y con mucha transparencia con ANAPQUI, a quien apoyaba por convicción política, ya que uno de sus objetivos era el acompañamiento de procesos de consolidación de organizaciones campesinas en Latinoamérica.

Para SOS-Faim, la legitimidad de ANAPQUI no sólo se fundaba en su esencia campesina orientada al mercado y en los productores que agrupaba, sino también en el carisma y la capacidad de liderazgo y de escucha de algunos de sus dirigentes y en la capacidad gerencial y comercial de sus gerentes criollos y mestizos. A los ojos de los responsables de SOS-Faim, estos gerentes representaban una garantía para lograr un manejo gerencial según criterios

empresariales occidentales y buenos resultados financieros. Además, estos donantes estaban convencidos que los gerentes en su interacción transmitirían nuevos conocimientos gerenciales a los dirigentes nacionales. En mayo de 1996 entrevisté en su oficina en Lima a Mauricio García, responsable para los países andinos de SOS-Faim, quién me señalaba:

> "*Estos dirigentes iniciales que te he mencionado son los dirigentes, realmente que han hecho andar ANAPQUI: Zenobio Yampara, Teófilo Salvatierra, Julio Kañapa; con su fuerza, con todo eso, porque son dirigentes realmente de lujo. Mira, Zenobio sigue siendo ahora dirigente* [está en AOPEB][339]*. El mismo Julio Kañapa fue Presidente del CIOEC. El Teófilo ha sido elegido 2 años. Son gente que al final ha empezado a dirigir macro-organizaciones u organizaciones importantes. Ahora, en términos de importancia, de participación, estos dirigentes mayores por su formación también necesitan estar vigentes. O sea, una dirigencia entra un año,* [el nuevo dirigente] *está perdido y en un año que está perdido lo busca a Zenobio, a Teófilo* [preguntándoles] *'¿cómo es esto?'. (…) En ANAPQUI han tenido ellos 2 gerentes de lujo, Jorge López y su sucesor Marcelo Claros, de lujo, manejaban la organización con buenos criterios gerenciales. El Marcelo se enfrentaba a los dirigentes. Les refutaba, les decía sus verdades y así avanzaban. Con Jorge y con Marcelo los dirigentes iban avanzando*".

Así, desde un inicio, SOS-Faim buscó esencialmente fortalecer la inserción mercantil de la organización, como recordaba Mauricio García:

> "*nosotros hemos tratado de percibir: ¿en qué parte del proceso social económico etc., nosotros efectivamente podemos ayudar? Y hemos encontrado que el motor de ANAPQUI es la comercialización, incluida la parte gerencial. Y* [*dijimos*], *'ellos sin fondos importantes van a seguir siendo pequeños'. (…) Ahora el proceso de ya organización interna, creo que ellos tienen que hacer eso* [por su lado]".

Por esto, SOS-Faim financió en 1986 la construcción de una pequeña planta de beneficiado de quinua localizada en Challapata y luego, en 1995, otorgó 664.156,00 US$ para un proyecto de industrialización y comercialización de quinua, que contemplaba la construcción de una planta de elaboración de alimentos con quinua en El Alto y un crédito para el acopio de 287.000,00 US$, con una tasa anual comparativamente barata (9%), administrado por una entidad financiera.

Esta decisión de apoyar la consolidación económica y mercantil de ANAPQUI para permitirle alcanzar su autogestión y autonomía fue seguida por otras ONG y programas de cooperación multilaterales. Además de apoyar el PIAT y luego el PROQUINAT, AOS decidió proporcionar asistencia y capacitación en contabilidad a las organizaciones regionales a partir de 1993.

---

[339] AOPEB: Asociación de Organizaciones de Productores Ecológicos de Bolivia reúne a 56 organizaciones económicas campesinas y alrededor de 30 ONG y empresas privadas. El conjunto de la Asociación produce, transforma y/o comercializa productos ecológicos.

Una actitud similar ocurría con proyectos multilaterales ligados al beneficiado y transformación de quinua. Inicialmente, SOS-Faim había financiado en 1986 la construcción de una pequeña planta de beneficiado de quinua que no permitía procesar grandes volúmenes de grano, ni la obtención de un grano suficientemente puro libre de saponina e impurezas. No obstante, en 1987 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) lanzó un programa de infraestructura para el desarrollo rural. Los dirigentes de ANAPQUI apoyados por Jorge lograron obtener de este último un crédito de un millón de dólares americanos para financiar una planta de beneficiado industrial localizada en Challapata, otra en Uyuni y cuatro otras destinadas al lavado de quinua, e implementar un sistema de acopio de este grano[340]. Para esto, además de atribuirse la representatividad del conjunto de los productores de quinua del Altiplano Sur, los dirigentes y Jorge lograron ganar legitimidad y movilizar a los responsables de este programa, que acudieron a un discurso de clase que reivindicaba su voluntad de contar con una justa retribución de su trabajo y de mejorar sus condiciones de vida de manera autónoma y autogestionaria. Siendo presidente de ANAPQUI en 1988, Julio Kañapa participó en dichas negociaciones, las cuales me describió en 2001 de la siguiente manera:

> "*el gringo y el chino de las Naciones Unidas* [encargados de la identificación del proyecto] *no nos querían hacer caso para financiarnos. Ya le iban a dar la planta de beneficiado a los de CORDEOR*[341]*. He tenido que mostrarles los callos de mi mano y decirles que de nuestro propio trabajo salíamos adelante sin tener que contratar ni depender de nadie y de esto queríamos vivir sin tener que pedirle a nadie que no los beneficie o comercialice porque así no compensaba nuestro esfuerzo*".

Más allá del interés de contar con una infraestructura que les permitiera contar con mayor plusvalía, los dirigentes presentes en esta negociación reivindicaban la superioridad del conocimiento de clase. Para ellos, el saber de los productores se acuñaba en el monitoreo real de su experiencia, oponiéndose así a los técnicos de la CORDEOR, a quienes consideraban arrogantes y detentores de un saber aparente y engañoso carente de fundamento empírico. Este saber acuñado en la práctica es el que debía permitirles alcanzar la autonomía y la autogestión. Así, Julio me señaló otro argumento esgrimido ante los técnicos del PNUD encargados de identificar este proyecto:

> "*Bueno, nos trataron mal realmente los técnicos, al menos de CORDEOR nos trataron de 'hijos'* [inexperimentados], [diciendo] *que nosotros no teníamos*

[340] Las plantas regionales fueron construidas en Irpani, sede de COPROQUIRC, Challuma, sede de APROQUIRY, Llica, sede de APROQUI y Julaca, sede de SOPPROQUI. Sólo la planta de Challapata fue equipada con maquinaria para beneficiar quinua. Para el acopio, este programa donó 5 camiones y un fondo de acopio de $US 87.000

[341] Corporación de Desarrollo de Oruro (CORDEOR), institución de la prefectura de Oruro encargada de promover y ejecutar acciones de desarrollo en este departamento.

> *capacidad, que nosotros éramos sólo campesinos, que sólo sabíamos producir y teníamos que seguir produciendo, nada más, y que ellos nos lo iban a hacer la planta* [de beneficiado de quinua] *para nosotros, y que no teníamos por qué preocuparnos de eso. Y que ellos tenían equipos profesionales de alto nivel que nos lo iban a hacer todo, ¿no? (…) Decían, 'hijitos, hijo, ustedes no se preocupen', así en unas palabras que 'éramos ignorantes y que no podíamos hacer nada, ¿no?'. Nosotros hemos dicho a la comisión del PNUD que nosotros éramos los verdaderos, los que manejábamos en forma práctica todo de la quinua. Que nos demuestren las corporaciones qué es lo que saben hacer, lo único que saben hacer es escribir proyectos y nada más. Lo único que yo, cuando me tocó hablar, lo que les he dicho 'señores técnicos, señores responsables del PNUD, quiero ver las corporaciones qué han hecho para el mejoramiento de producción. ¿Qué capacidad de procesamiento tienen? ¿O han manejado plantas procesadoras de quinua? ¿Cuánto han vendido a mercados internos o externos?' Eso es lo que a nosotros nos preocupa. Proyectos, podemos hacer mil proyectos, pero nosotros somos prácticos, somos productores, y también somos capaces, no es que somos ignorantes y habemos productores y no nos traten de hacer* [en nuestro lugar]".

Si bien la reivindicación de la legitimidad y superioridad del saber performativo no lograba convencer a los cuadros del PNUD, éstos le otorgaban a ANAPQUI la representación de los productores de quinua del Altiplano Sur. Como otras instituciones multilaterales financieras y de cooperación, el PNUD empezaba a incorporar el pensamiento neoliberal, que ponía en tela de juicio la eficiencia del papel del Estado en la promoción del desarrollo y que recomponía una nueva situación política internacional. En la contestación de este papel central del Estado coincidía, por lo menos, con los productores de quinua. En noviembre del año 2001 entrevisté a Carlos González, quien dirigiría este programa del PNUD hasta su conclusión, de 1988 a 1996. En este encuentro me confirmó que el PNUD dudaba de la eficacia del Estado boliviano y buscaba trabajar directamente con organizaciones de la sociedad civil como ANAPQUI, pese a las debilidades empresariales que pudieran tener:

> "*Sabía que la CORDEOR quería, como toda institución, como toda organización que ve plata en el proceso y ve una forma de, me imagino, de mejorar regionalmente (...) hacer su planta. Pero se quedó* [en] *que sería en el departamento de Oruro. La planta* [de ANAPQUI que financiamos] *está en Challapata. Está entonces en Oruro, y ANAPQUI (...) tenía una organización establecida. (...) y eso me imagino que en principio habría dado la pauta a los que vinieron a hacer la identificación para poder trabajar directamente con ellos, ¿no? Es muy interesante que se hagan proyectos con quienes se conocen, trabajar con los beneficiarios directamente que* [hacerlo] *a través de una organización gubernamental. Sí, sobre todo estamos en un contexto boliviano que sabemos que las corporaciones* [de desarrollo] *qué han sido y lo*

> *politizadas que han sido, ¿no? (...) Entramos a trabajar directamente con los beneficiarios y no a través del gobierno. (...) Y si bien el gobierno estaba incluido en el directorio, digamos de la operación* [de nuestro programa], *no tomaban la parte activa en términos de decisiones. Entonces, de ahí que ANAPQUI ha sido la elegida (...)* [ANAPQUI] *tenía una estructura democrática donde sus dirigentes eran elegidos por los socios. Tenían un sistema de manejo de su producción adecuada, lo único que necesitaban era capital y dirección* [conocimiento en gerencia] *en términos de tener una quinua comercializada especializada (...) tenía una administración deficiente. Se les quiso dar un apoyo administrativo, pero no se logró nunca hacer".*

Si bien a los ojos de la mayoría de los donantes, los dirigentes de ANAPQUI no contaban con el conocimiento occidental necesario para supervisar la gerencia de organizaciones campesinas que se insertaban al mercado mundial, en la práctica éstos contaron con el conocimiento empírico suficiente como para cuestionar ofertas de proyectos. Comparando los rendimientos y la rentabilidad económica proporcionada por sus prácticas tradicionales manuales de desaponificado del grano de quinua con la tecnología mecánica propuesta por el PNUD, los dirigentes se dieron cuenta que esta última era menos rentable y protestaron con el argumento de que no iban a pagar por bienes cuya utilización tenía menor rentabilidad que procesos tradicionales. La convalidación de este argumento por varios consultores (Maloney y Zapp, 1993) obligó al PNUD a donar la planta inicialmente entregada en forma de crédito. Así, hábilmente los dirigentes de ANAPQUI desviaron el debate lejos de temas en los que el proyecto les daba ganancias, en particular la remoción de impurezas y el calibrado del grano.

De esta manera, a pesar de que muchos interventores del desarrollo rural no reconocieron a ANAPQUI por su escasa capacidad de gestión empresarial, en los años 1990 la asociación obtuvo de ellos legitimidad por ser considerada como la organización con mayor representación de los productores de quinua del Perisalar debido a su número de afiliados y como el principal productor y exportador de quinua de Bolivia. Cuando trabajaba en PROQUIPO estuve confrontado inicialmente, al igual que mis jefes y mis colegas, al mandato de marcar soberanía nacional evitando el despoblamiento del Altiplano Sur mediante un apoyo directo al desarrollo rural y la reducción de la pobreza de las familias productoras. No obstante, no tardamos en darnos cuenta que las organizaciones de productores de quinua, en particular ANAPQUI, tenían un liderazgo preponderante en las exportaciones de este grano. Por lo tanto, decidimos fortalecerlas administrativa, comercial e industrialmente y pasar por su intermediario para apoyar técnicamente la producción de sus afiliados. Si bien ANAPQUI aceptó nuestra cooperación, preservaba celosamente su información, siendo renuente a aceptar nuestra propuesta de realizar un diagnóstico conjunto de su situación administrativa y financiera para luego diseñar acciones de apoyo en este rubro. Pese a esto, en 1996 la necesidad de ejecutar gastos presupuestarios trabajando con las organizaciones de productores para legitimar la existencia del proyecto ante la

Unión Europea y el gobierno boliviano, llevó a los directores del programa a donar a esta asociación nuevas plantas de beneficiado para sus regionales[342].

Así, los dirigentes de ANAPQUI, asesorados por gerentes mestizos y criollos, contaron con una mayor capacidad de negociación que les permitió obtener donaciones importantes por un monto total algo superior a tres millones de dólares americanos (Laguna, 2003b). De esta manera, ANAPQUI es una de las OECA bolivianas que más donaciones financieras ha recibido y cuyo desarrollo industrial y comercial ha tenido una dependencia considerable de la intervención para el desarrollo (Laguna, 2003b).

Expectativas normativas de autogestión y autonomía

Buscando regular el control social

Entre 1990 y 1995, la intervención de SOS-Faim, AOS y de técnicos externos estuvo orientada a consolidar ANAPQUI a través de un diseño institucional formal destinado a mejorar su autogestión y autonomía y la participación de los productores. Este proceso buscó regular el comportamiento de los actores presentes en la asociación para mejorar su eficiencia empresarial. Consecuentemente, esta intervención se enfocó en completar los estatutos existentes con el diseño de otras normas (reglamentos, manuales de función) con la intención de ampliar el rango de prescripción de procedimientos organizativos y de comportamientos de dirigentes y personal. La perspectiva normativa atribuida por los cuadros de las ONG a este proceso institucional apuntó a homogeneizar el comportamiento de los dirigentes dentro de la organización. Así, se pretendió definir y normar roles, derechos y obligaciones de socios y dirigentes con el fin de disminuir riesgos emergentes de comportamientos oportunistas e individualistas que amenazaran el proyecto de movilización de productores y la cohesión de la asociación.

Los arreglos institucionales para fomentar una mayor implicación y control de los productores en las tomas de decisión de ANAPQUI surgieron de la iniciativa de técnicos mestizos y criollos. Hasta 1987, los productores tuvieron una participación limitada en la asociación, teniendo la posibilidad de asistir a asambleas bianuales para decidir y evaluar acciones a realizar dentro de la organización. No obstante, en líneas generales la mayoría de los dirigentes nacionales manifestaba poco interés en favorecer una participación más activa de los productores en la toma de decisiones y seguimiento de las actividades de la asociación. En esta situación, técnicos criollos y mestizos interesados en alcanzar

[342] PROQUIPO donó fondos para la compra de maquinaria para el beneficiado de quinua en 7 regionales de ANAPQUI, exceptuadas las regionales que adhirieron en la década del año 2000, y para la construcción de la infraestructura de las plantas de COPROQUINAC, APQUINQUI y CEDEINKU.

un mayor control y participación de los productores, propusieron la instauración en 1989 de una "comisión revisora" conformada por miembros de las organizaciones regionales. El propósito designado a esta instancia sería controlar el uso de dinero en la asociación. En la práctica, estas comisiones realizaban auditorías internas. Por esto, en 1990 Jorge López presionó a los dirigentes nacionales para crear "consejos consultivos" con el objetivo de otorgar cierto poder y participación en la toma de determinadas decisiones económicas de la organización a dirigentes y productores delegados de las regionales. Si bien estos consejos sólo reunían a dos dirigentes y un productor por cada regional, Jorge consideraba que constituirían un paso significativo:

> "*Yo impuse* [al directorio nacional] *el consejo consultivo, ¿no?, ante una ausencia* [de rendir cuentas a] *de la gente. Yo me he puesto los mecanismos de control, de autocontrol, ¿no? (...). Entonces yo necesitaba percepciones de la gente y* [que me dijeran] *cómo está la cosa, y no podía estar manejando desde La Paz (...) hasta ese momento la participación se limitaba a los congresos, donde se rendían las cuentas, los informes, se hacían los ajustes, se esperaban comentarios, y bueno, ahí se limitaba la cosa. No había creo* [en ANAPQUI] *mucha participación en temas de administración* [gerencia] *y demás, por las debilidades de la gente* [en conocimiento gerencial y contable], *¿no? Pero tratábamos de hacerlo* [las tareas gerenciales] *lo más compartido*".

Además, para Jorge los consejos consultivos debían ser espacios destinados a fijar el precio de compra de la quinua a los asociados y a las regionales, como también de toma de decisiones urgentes que no pudieran esperar la realización de la asamblea anual. A través de estos encuentros celebrados 2 a 3 veces al año, Jorge pretendía evitar concentrar demasiada influencia en la toma de decisiones del directorio nacional y recoger la opinión de dirigentes y socios de cada regional. Así se buscó favorecer la constitución de redes de dirigentes regionales que controlaran excesos de poder en la gerencia y/o el directorio de la nacional.

En un segundo momento, la intervención de AOS y SOS-Faim en busca de cambios normativos para una mayor participación, autonomía y autogestión acudió a servicios de consultores, entre ellos el Centro de Estudios y Proyectos (CEP) y Jorge, una vez que se alejara de ANAPQUI. Por un lado, ambas ONG incidieron en arreglos institucionales para lograr una mayor transparencia, participación y adhesión de los productores en la organización. Interesados en no perder el apoyo financiero de estas ONG, dirigentes nacionales aceptaron en 1992 recomendaciones propuestas por consultores del CEP para mejorar la comunicación interna de la asociación. Diseñadas en el marco del PROCEC, éstas consistían en elaborar un periódico interno, folletos educativos, audiovisuales y programas radiales. En 1995, en el marco de un proceso de reestructuración financiado por AOS, los dirigentes regionales y nacionales reconocieron la necesidad de revertir la limitada participación de socios en la toma de decisión de la organización y de contar con mayor transparencia interna.

Así, se eliminaron los ampliados que alternaban anualmente con los congresos, se adoptó la celebración de congresos anuales y se acordó instalar un "comité de fiscalización"[343]. Éste debía controlar el desempeño del directorio nacional y del personal de la asociación y su situación administrativa y financiera. Aunque los socios no participaron en este diseño institucional, lo avalaron en la práctica, asistiendo a congresos en los que se eligen a los miembros de los comités de fiscalización, de quienes solicitan informes. A la vez, los socios participan en la modificación de los estatutos de la asociación durante los diferentes congresos (ANAPQUI, 1987: 27-31; ANAPQUI, 1992: 2-8; ANAPQUI 1994: 1-4; ANAPQUI 1996: 1-3; ANAPQUI 1998: 1-2; ANAPQUI 2002: 22-24).

Protegiendo el espacio de técnicos

Un segundo punto de la incidencia de AOS y SOS-Faim y de técnicos externos sobre la arquitectura institucional de la asociación perseguía asegurarle eficiencia tecnocrática y económica. Proponía separar el ejercicio de tareas gerenciales, comerciales e industriales de la interferencia e influencia de los dirigentes nacionales. Para ello, esta separación debía ser duradera, debiendo los cuadros formados en el PROCEC reemplazar al personal criollo y mestizo a cargo de las actividades gerenciales y comerciales. Con esta división de tareas se pretendía generar sinergias a partir del ejercicio de actividades complementarias entre técnicos y dirigentes. En efecto, existía una creciente inversión de poder a favor de los dirigentes que a juicio de los cuadros de ONG y los técnicos involucrados en este proceso de institucionalización resultaba negativo para el alcance de la autogestión y autonomía de la asociación.

Entre 1983 y 1987, Edouard, Marie y Bernabé habían jugado un papel preponderante en las decisiones y actividades de ANAPQUI, que se centraron en la búsqueda de mercados y de financiamiento a través de la articulación con la CSUTCB, ONG y organismos de cooperación multilaterales. Así surgió una asimetría de poder a favor de los técnicos, emergente de su capacidad de mediación y agregación de instituciones donantes y de clientes, que generaba antagonismo entre éstos y los dirigentes, quienes se sentían marginados. Conscientes de este problema, productores, cooperantes y técnicos acordaron en el 3er Congreso de ANAPQUI celebrado en 1987 instaurar binomios formados de un dirigente nacional y un técnico. Cada uno de estos binomios estaba a cargo de la co-dirección de un

[343] A los ampliados asisten dirigentes, mientras que a las asambleas asisten dirigentes y socios delegados en representación de los demás socios. Por cada regional, el número de socios que participaban en el congreso dependía de su cantidad de afiliados (7 delegados por los primeros 50 socios y 3 delegados por cada serie adicional de 10 socios), pero era mayor a los dos socios que podía convocar para los consultivos.

rubro de actividad de la asociación, creándose así una situación de superposición de atribuciones entre dirigentes y técnicos[344].

Tras la partida de Edouard y Marie y de varios técnicos a principios de 1988, y la voluntad de Jorge de concentrarse en actividades comerciales y de gestión, los técnicos abandonaron la palestra en la dirección de la asociación dejando un mayor dominio de intervención y decisión a favor de los dirigentes. A partir de 1988, estos últimos intervenían también en numerosas actividades de provisión de proyectos de asistencia y en menor medida en actividades comerciales y económicas, como lo veremos más adelante. Así se invirtió la asimetría de poder inicialmente favorable a los técnicos a favor de los dirigentes.

En esta situación, los consultores y los cuadros de SOS-Faim y AOS no eran indiferentes al incremento del poder y a la intervención de los dirigentes nacionales en la ejecución de actividades económicas y de proyectos destinados a los socios. Buscando evitar esta intromisión, consultores del CEP propusieron en diciembre de 1993 una nueva estructura según una racionalidad occidental del manejo de empresas. Su propuesta inspirada de cooperativas y sociedades anónimas o de responsabilidad limitada pretendía mermar la influencia de los dirigentes. Sugirieron eliminar al directorio nacional y formar un directorio compuesto de los dirigentes regionales, que se limitaría a fijar las grandes orientaciones de la asociación y a asegurar una representación política de los productores. Según esta propuesta, el conjunto de las tareas comerciales, industriales, gerenciales y de provisión de proyectos debía quedar bajo la responsabilidad de personal técnico contratado bajo responsabilidad de un director ejecutivo (CEP, 1993). Los dirigentes nacionales y regionales que participaban en este proceso no aceptaron la propuesta, que implicaba perder toda capacidad de decisión y control de la organización y contradecía su representación de propiedad sobre la organización.

No obstante, se registraron cambios institucionales formales inducidos por SOS-Faim, AOS y sus consultores como proceso dialéctico emergente de un espacio social que reveló otra faceta del carácter semi-autónomo de la asociación. Esta dinámica emanó de la interacción entre técnicos mestizos y criollos, por un lado, y entre dirigentes nacionales y regionales, por el otro. Ante la resistencia de los dirigentes a las propuestas formuladas por el CEP en 1993, las ONG mencionadas, asesoradas por Jorge, propusieron nuevamente financiar un proceso de reflexión interno de modificación de la estructura y funciones necesarias para buscar la independencia y eficiencia empresarial de las tareas económicas sin interferencia de los dirigentes.

[344] El tercer congreso de ANAPQUI realizado en 1987 decidió la creación de los siguientes binomios: el Presidente y el Administrador debían controlar el manejo de la asociación, el Vice-Presidente y un Técnico ocuparse de proyectos de educación, el Secretario de Comercialización debía trabajar con un técnico en marketing, el Secretario de hacienda con un contador y el cajero, el Secretario de Industrialización con el agrónomo y el mecánico encargado de las maquinarias de la planta beneficiadora (ANAPQUI, 1987: 31-32).

Esta propuesta fue aceptada por los dirigentes regionales y nacionales a inicios de 1995 con una participación marginal de los demás asociados de base[345]. Los dirigentes dieron su beneplácito y legitimaron a algunos de los actores presentes por su importante contribución económica a ANAPQUI, en el caso de ambas ONG, o por su aporte en trabajo, habilidades y conocimientos, en el caso de Jorge. Estos líderes se involucraron también en esta dialéctica al reconocer la falta de experiencia de la mayoría de los productores en comercialización y la necesidad de consolidación gremial de ANAPQUI. Su inserción en esta dinámica fue también favorecida por la corporalidad negativa en organizaciones a las que estuvieron anteriormente afiliados, como CECAOT y las cooperativas comunales, donde experimentaron dificultades o fracasos en la comercialización de quinua. Sobre todo, pragmáticos, aceptaron participar en esta dinámica con la esperanza de mantener el apoyo financiero de ambas ONG.

En concreto, AOS financió un proceso de reflexión y debates dirigido por consultores, en el cual participaron esencialmente dirigentes nacionales y regionales. Las propuestas de modificaciones organizativas emergieron de dos consejos consultivos en los que los productores asociados de base tienen una participación marginal. Estas proposiciones fueron luego entregadas a las organizaciones regionales a título informativo sin llegar a ser aprobadas o modificadas en algún encuentro con amplia asistencia de socios no dirigentes, como lo son un congreso o una asamblea[346].

Al final de este proceso recomendaron crear departamentos comerciales, industriales y de apoyo a la producción agrícola con autonomía de gestión. Estos departamentos debían ser administrados por personal técnico sin interferencia de los dirigentes, quienes debían concentrarse en tareas de representación y negociación con instituciones externas y fortalecer los vínculos con las organizaciones regionales, los asociados y los sindicatos. Finalmente, para disminuir esta intromisión, eliminar la dualidad de funciones y asegurar la independencia de gestión de los nuevos departamentos se acordó reducir el número inicial de cargos de la directiva nacional de 6 a 3 dirigentes, cuyas funciones fuesen solamente directivas[347].

Paralelamente, con el asesoramiento del CEP y de Jorge, SOS-Faim decidió en 1995 financiar la comercialización e industrialización de alimentos a partir de quinua. Para este fin buscó ahondar la separación del ejercicio de tareas directivas y ejecutivas hasta el ámbito de las organizaciones regionales y la planta de Challapata. SOS-Faim y sus consultores exigieron la creación de cuatro cargos de comercializadores encargados de dirigir el acopio en las regionales, el beneficiado y la industrialización de alimentos. Pragmáticos, los dirigentes aceptaron inicialmente

[345] Ver ampliado de ANAPQUI realizado en Irpani en 1995.

[346] Esta propuesta debía ser discutida y enmendada en el VII Congreso de ANAPQUI celebrado en febrero de 1996.

[347] En el directorio de la nacional se eliminaron los cargos de Secretario de Planta (de beneficiado), Secretario de Comercialización e Industrialización y Secretario de Hacienda. Se preservaron los cargos de Presidente, Vice-presidente y Secretario General (de actas).

esta propuesta con la intención de asegurarse el apoyo financiero de SOS-Faim para la realización del proyecto.

En el marco de esta consulta, los dirigentes que participaron del proceso propusieron la legitimización de formas performativas locales de adquisición de conocimiento para el liderazgo. Esta propuesta fue vista como complementaria a la capacitación formal de los dirigentes a cargo del PROCEC. Para ser dirigentes nacionales, los asociados tuvieron que asumir primero todos los cargos en su respectiva organización regional. Esta modalidad de aprendizaje era análoga al nuevo sistema de cargos resultado de la interacción entre el sistema de cargos de filiación tradicional y el sistema de índole político-administrativo, presentados en el capítulo 5. Además, los dirigentes acordaron otorgar una dimensión interactiva a este aprendizaje performativo renovando parcialmente el directorio nacional cada año[348]. La finalidad de esta propuesta era favorecer una transmisión interactiva de saberes sobre el funcionamiento empresarial de la asociación entre dirigentes nuevos y otros con experiencia. Finalmente, para disminuir el peso del tiempo de aprendizaje performativo en la duración total del ejercicio de los dirigentes nacionales, en 2001 su periodo de mandato fue prolongado de 2 a 3 años. De esta manera, cada año uno de los tres miembros del directorio nacional debía ser renovado.

Prescribiendo la identificación

En un tercer momento, el intento de normalizar las prácticas organizativas se centraron en el intento de fortalecer la identificación de los productores con la organización en torno al acceso a la plusvalía. Hasta 1992, no lograba concretarse el proyecto inicial de Edouard, Marie y Bernabé de constituir una organización centrada en el autocontrol y la participación colectiva de una amplia base de productores. Varios productores manifestaban una actitud oportunista hacia ANAPQUI y veían a la organización como "un comprador más". Esta representación se manifestaba a través de diferentes prácticas, como por ejemplo la ausencia de pago a su respectiva organización regional por créditos contraídos en efectivo y en servicios de maquinaría de labranza (ANAPQUI, 1987: 6-8, 1992: 19, 1996: 2, 2000: 25). De hecho, la ausencia de pago de estos servicios constituye una de las causas que hicieron que las regionales abandonasen la provisión de servicios de maquinaria agrícola (labranza mecanizada y trilladora).

Este comportamiento ambiguo frente a ANAPQUI también surgió en la comercialización. Grandes productores, a la vez intermediarios, aprovechaban la asociación para venderle quinua acopiada de otros comunarios a precios muy bajos. También, de manera frecuente, numerosos productores vendían su quinua al mejor postor en vez de hacerlo sistemáticamente a su organización, a la que

[348] Este proceso es localmente denominado "encadenamiento".

expendían grano de mala calidad y llena de impurezas (ANAPQUI, 1990: 18). Jorge López logró convencer a los dirigentes de implementar precios de acopio a las regionales de acuerdo a la calidad de grano que proporcionaran para hacer frente a esta situación, que describió de la manera siguiente:

> "*Había poca conciencia de los productores. Yo me acuerdo que a nosotros nos vendían la peor quinua, en algún momento empezó a haber inclusive un sabotaje, porque la gente es así, ¿no? (…) Peor, eso se ha empezado a distorsionar ya cuando nosotros pagábamos un plus, un plus que se aprovechaban los productores mamándonos en el precio. La calidad, se guardaban la calidad para el compadre, que era quien les compraba la mejor quinua y eso casi normal*".

Más allá de revelar la ausencia de coacción en la organización, estas prácticas reflejan la falta de apropiación y de compromiso con la organización de muchos productores. Además, pusieron de manifiesto los límites de la propuesta de Edouard, Marie y Bernabé, pero también de ciertos investigadores que explican el éxito del desarrollo en los Andes con el uso heurístico sistemático del concepto de capital social. En efecto, esta situación muestra la imposibilidad de transponer automáticamente la explicación de los procesos de control social y solidaridad exitosos, observados en ensamblajes sociales de escala humana reducida a otros de mayor dimensión. Los primeros con alta densidad de conexiones sociales, impregnadas por lazos de parentesco, vecindad y amistad, como son las comunidades, tienen mayor capacidad de interacción y coacción entre sus miembros que otros ensamblajes de escala mayor, como el ayllu y las organizaciones regionales de ANAPQUI, con menor densidad de lazos sociales en torno al parentesco y la vecindad. Este comportamiento oportunista tendía a deslegitimar ante productores comprometidos con ANAPQUI el proyecto de constitución de una organización que controlara la oferta de quinua en el ámbito regional.

Este problema también fue identificado ese mismo año por consultores del CEP y productores de seis regionales en el marco de un proceso encargado por SOS-Faim para realizar un diagnóstico y un plan estratégico para el fortalecimiento económico de ANAPQUI. El diagnóstico inicial (CEP, 1992) recomendaba la necesidad de reforzar el lazo y la identificación de los productores con la asociación. Para esto, asumiendo que el aporte implicaba compromiso y fidelidad al volverse el productor detentor de parte del capital de la organización, se propuso introducir una afiliación individual voluntaria del productor a la regional correspondiente a su comunidad, en sustitución de la membresía colectiva *de facto* preexistente generada por la incorporación de comunidades en el área de acción de las organizaciones regionales. Además, la afiliación individual centrada en aportes materiales buscaba crear un sentimiento de apropiación de la organización por los asociados, que los estimulaba a ejercer un control sobre la gestión de sus dirigentes y técnicos.

La propuesta de los consultores fue aprobada por los productores que participaron en el 6to congreso de la asociación (ANAPQUI, 1994). Los asociados intentaron delimitar del resto de los productores del Perisalar su derecho de acceso a las ventajas ofrecidas por la asociación: compra, precio de compra, utilidades, formación, asistencia técnica en la producción, certificación orgánica. El 1999 visite a Leoncio Yampara, un líder regional que había acompañado a Zenobio Yampara en la repartición de la ayuda de CORACA y en la creación de APROQUIRY en 1984, organización que dirigió en reiteradas oportunidades a partir de 1987[349]. Leoncio me explicó la justificación de esta decisión de la manera siguiente:

> "*El único riesgo era algunos intermediarios grandes que también querían tomar parte de la asociación, ¿no? De ahí que se ha visto el riesgo de perder muchas bases* [adhesión de productores] *o de, ¿no?, conseguir digamos dueños reales de nuestra asociación. (...) Entonces, de ahí se ha pensado también ver afiliados, en la mala y en la buena, que apoyen los productores a la asociación*".

Paradójicamente, el contenido de la relación entre productores asociados y la asociación fue elaborado sin la menor participación de los socios de base. En el marco de los procesos de ingeniería institucional encargados entre 1992 y 1995 por SOS-Faim y AOS al CEP, los derechos y obligaciones resultaron de la dialéctica entre consultores privados y dirigentes nacionales y regionales sin que fueran aprobados en un encuentro con amplia asistencia de los socios.

Así, los socios estaban obligados a no afiliarse a organizaciones similares a ANAPQUI, no ser intermediarios, ser productores orgánicos, aportar una cuota de afiliación de 1/2 quintal de quinua bruta (2 arrobas o 50 libras) al momento de su inscripción y siempre vender su producción a su regional según la demanda formulada por ésta. En contrapartida, tenían el derecho de recibir, además del precio de compra fijado, un porcentaje de las utilidades generadas por la nacional y el acceso a los proyectos de apoyo al productor que ésta encaminara. Esta distribución de utilidades proporcional a la cantidad de grano vendido a la asociación correspondía también a las organizaciones regionales[350]. De esta manera, incrementando el peso del papel material de la quinua se esperaba controlar comportamientos oportunistas en el ensamblaje social representado por la asociación. A continuación presentamos los resultados alcanzados por el proceso de institucionalización de ANAPQUI.

---

[349] Leoncio Yampara fue parte del directorio de APROQUIRY en 1987 y 1988. Presidió esta regional entre 1991 y 1997 y luego fue su Vice-Presidente entre 2002 y 2003.

[350] Tras la introducción de la afiliación directa, ANAPQUI decidió repartir el 50% de las utilidades a sus regionales, proporcionalmente a la quinua vendida por éstas. A su vez, las regionales debían distribuir la mitad del monto recibido a sus afiliados, ponderadamente a la cantidad de grano vendido por éstos.

Los caminos tortuosos de la autonomía y la autogestión

Del diálogo de saberes al registro burocrático de la producción

Desde su inicio, el PIAT optó por rescatar y difundir separadamente conocimientos externos y locales sin poder implementar plataformas de investigación y experimentación que permitieran un diálogo de saberes, la participación de los productores y la emergencia de nuevos conocimientos. Ambos tipos de conocimiento fueron socializados de manera compartimentada a través de cursos, asistencia técnica y demostraciones técnicas abiertos a campesinos asociados y no afiliados a la organización. Nunca se produjeron situaciones de diálogo entre saberes en torno a temas precisos, menos aún reflexiones que buscaran comparación y complementariedad en torno a un tema preciso. Ni los técnicos que lo dirigían, ni los promotores oriundos de las comunidades del Altiplano Sur tenían conocimientos y experiencia que permitieran tal diálogo de saberes. Por un lado, para revalorizar el saber local, el PIAT y el PROQUINAT promovieron intercambios de semillas entre las diferentes regiones y la elaboración de insecticidas/repelentes a partir de plantas locales. Por otro lado, fueron técnicos y promotores del PIAT y del PROQUINAT los primeros que experimentaron con el saber occidental introducido en centros pilotos del Altiplano Sur y en las fincas de algunos productores.

Luego fue difundido como un paquete tecnológico según el paradigma modernista de la revolución verde, que apunta a incrementar la producción a través de la intensificación del uso en de capital y la mayor vinculación al mercado[351]. Concretamente, este paquete tecnológico se refería a la adopción de nuevas especies vivientes (vacunos y cerdos, horticultura, forrajes cultivados), insumos (insecticidas y fertilizantes químicos, diferentes tipos de abono e insecticidas orgánicos), técnicas (cercos verdes, segado de quinua en vez de arrancado de la planta), herramientas (tractor, arado a disco, arado cincel, sembradoras, trilladoras, hoces, trampas de luz para insectos, lonas de trilla) e infraestructura (establos). Estas alternativas fueron luego diseminadas con la excepción de las nuevas especies vivientes y de los fertilizantes químicos, que resultaron incompatibles con la aridez y el frío imperante en el Perisalar. Asimismo, dado el carácter prescriptivo de las normas orgánicas genéricas establecidas en países del norte (Unión Europea y Estados Unidos), el PROQUINAT difundió verticalmente este conocimiento, promoviendo a la vez su adopción, especialmente la prohibición del uso de agroquímicos y la presencia de prácticas de conservación de suelos (labranza, abonado, rompe vientos, etc.).

[351] EL PIAT tuvo 3 centros piloto localizados en tres comunidades: Jirira (ayllu Tunupa), Siwalaka (ayllu Yaretani) y Calcha (Nor López). El PROQUINAT extendió estas experimentaciones a cada una de las 7 regionales de ANAPQUI, realizándolas preferentemente en las comunidades en las que éstas se afincan.

En los hechos, en sus prácticas los comunarios mostraron una inclinación hacia una fuerte inserción mercantil y una importante incorporación de conocimiento agropecuario externo cuando lo considerarían útil para aumentar su producción agrícola. El constante incremento de equipamiento y venta de servicios en el Altiplano Sur en torno a la tecnología agrícola externa, materializada en tractores, arados, fumigadoras, trampas, etc., es prueba de esto. No obstante, este saber no es considerado antagónico sino complementario al saber local, revelando así otra faceta del carácter semi-autónomo de la asociación. Por esto, el aprendizaje de conocimiento agropecuario externo fue una demanda de los productores, aunque su enseñanza fuese a menudo considerada demasiado teórica y a veces desconectada de su realidad productiva. Los comunarios trataron de incorporar este conocimiento de manera selectiva. Así me lo daba a entender Euliades Pajsi durante una charla sostenida en septiembre de 1995 cuando evaluábamos la posibilidad de que PROQUIPO apoyara a organizaciones de productores de quinua del Altiplano Sur, entre ellas PIRWA y ANAPQUI:

> "*casi en la agropecuaria estamos capacitados, ¿no? Yo por eso, hasta inclusive hemos operado nosotros una oveja que tenía el muyumuyu, hemos operado, y bueno, por eso hay experiencias, ¿no?*[352]*. Que gracias a esas instituciones que han venido a apoyarnos tampoco han sido totalmente obsoletos, ¿no?, sino siempre han traído algo de bueno*".

Pese a esta predisposición, el PIAT y el PROQUINAT tuvieron un interés decreciente para los comunarios, en contraposición a las expectativas iniciales de los técnicos de estos programas y de las instituciones donantes. El comportamiento de los productores reveló interfaces expresadas en cierta incompatibilidad entre su conocimiento y sus intenciones, por una parte, y el saber propuesto por los técnicos, por otra. Esta actitud reflejaba la corporalidad de los comunarios, emergente de su propio proceso de experimentación en campo del conocimiento propuesto por ambos programas.

Por un lado, esta evaluación se centraba en las características productivas de los recursos propuestos por ambos programas. Los productores no requerían de un constante suministro de nuevas semillas en la medida que el tamaño del grano, característica productiva buscada por los comunarios para insertarse mejor al mercado, se mantenía entre cada generación de cultivo[353] se mantenía de una generación de cultivo a otra. Asimismo, los comunarios abandonaron el arado a cincel considerándolo poco adaptado para eliminar malezas durante la época de

[352] El muyumuyu es un parásito que afecta al cerebro de los rumiantes.

[353] La quinua es una planta autógama (que se autofecunda) en 94%, condición que permite preservar las características genéticas de sus ecotipos en un lugar dado. Si bien los ecotipos de quinua real se poseen por un mayor diámetro del grano existen diferencias internas en esta ecoregión que el PIAT permitió aprovechar a los productores. Durante el intercambio de semillas, la mayoría de ellos buscó ecotipos de quinua real procedentes de Llica caracterizados por tener el mayor diámetro de grano y una buena resistencia a la sequía y al frío.

lluvias y con esto poder preservar humedad en el suelo hasta la época de siembra, prefiriendo el arado a disco.

Por otro lado, los productores evaluaron la demanda y la dureza del trabajo requerido por las alternativas propuestas, generándose así una interface con las representaciones de los técnicos. Éstos no siempre se preocupaban por conocer la pertinencia de la tecnología que proponían desde criterios de evaluación locales, que presenté en el capítulo 3, en particular la demanda de trabajo y la retribución del trabajo invertido. Los productores valoraban la eficacia del control natural de plagas con extractos de plantas locales aplicada en varias repeticiones desde el momento de su aparición, que figura en las normas de producción orgánica de la quinua. No obstante, la gran mayoría de ellos desechó esta alternativa por el mayor número de aplicaciones y por ende de trabajo que requería en comparación con insecticidas químicos y por adecuarse poco a la forma de vida centrada en la *doble residencia* o en la *residencia*, practicada por muchos de ellos (ver capítulo 4). Por esta misma razón, muchos comunarios eran reacios a la incorporación de abonos como el compost, el humus o el bioabono, la ciega de la quinua o la utilización de trampas contra insectos, prácticas a la vez recomendadas por las normas de producción de quinua orgánica. Euliades evaluó el trabajo del PIAT en la conservación de suelos de la siguiente manera:

> "*ANAPQUI, ¿no?, digamos apunta a la parte de comercialización siempre. Pero no así a la recuperación de nuestros suelos o mantenimiento de la fertilidad. No se ve. Sino que se ve la parte de la comercialización, de la industrialización, simplemente esa parte*".

Todas estas alternativas implican aportes elevados de mano de obra que limitan el ejercicio de otras actividades económicas y domésticas, muchas de ellas realizadas en localidades urbanas donde reside la familia nuclear del productor. Además, la utilización de trampas requiere varias intervenciones a lo largo del ciclo de cultivo. Además, exige sincronización en las intervenciones de todos los comunarios. Ante este requerimiento, las comunidades con un gran número de miembros con residencia principal externa encuentran dificultades para concertar y sincronizar campañas de lucha contra plagas con estos equipos. En efecto, este requerimiento implica para los productores una mayor dependencia ante el colectivo comunal y por ende un riesgo, situación que muchos de ellos intentan evitar.

De igual manera, los insecticidas orgánicos (nim y piretro) fueron desechados por comunarios jóvenes que ya empezaron a evaluar sus decisiones técnicas con criterios de utilidad marginal. En situaciones de una reducida diferencia de precios entre la quinua biológica y la convencional, los insecticidas orgánicos propuestos por estos programas tienen menor rentabilidad por hectárea que los insecticidas químicos disponibles en el mercado. Estos insecticidas sólo fueron rentables en el período en el que la diferencia de precio entre grano orgánico y convencional se amplió significativamente (figura 1 y cuadro 3).

Asimismo, ambos programas proveen al productor los insumos y equipos técnicos que recomiendan en cantidad reducida. Además, éstos tienen una disponibilidad reducida en el mercado. De esta manera, los comunarios no pueden adoptarlos de manera masiva, por más positivos que sean considerados. Así, la incorporación de estiércol al momento de la labranza, deseada por productores convencionales y orgánicos como manera de preservar los suelos, se ve limitada por su escasez en la finca, la comunidad y el mercado regional. Lo mismo ocurre con el acceso a hoces, lonas para la trilla (que ayudan a disminuir las impurezas del grano) y a insecticidas orgánicos.

Así, a partir de 1999 los pocos resultados obtenidos por el PIAT y el PROQUINAT en innovación en la producción agrícola llevaron a ANAPQUI a concentrar su intención de transferir conocimiento en la difusión de normas de producción orgánica estadounidense y europea[354]. El PIAT y el PROQUINAT no lograron revertir la expansión de un modelo de cultivo centrado en el paradigma de la revolución verde, materializado en el uso de insecticidas químicos, el uso del tractor y del arado a disco (Laguna, 2000b y c). Este modelo es usado por muchos comunarios con certificación orgánica del PROQUINAT (Laguna, 2003b) y ha sido progresivamente incorporado en la región a través de un largo proceso de socialidad con parientes, vecinos, proveedores de servicios de maquinaria y actores del mercado y de experimentación propia de los mismos productores (ver capítulo 3). De esta manera, ni el PROQUINAT, ni el PIAT ayudaron a los socios de ANAPQUI a lograr una mayor sostenibilidad de su producción favoreciendo la conservación de suelos contra la erosión eólica.

Cuadro 3. Rentabilidad del uso de insecticidas en quinua en el Altiplano Sur (Margen Neto por hectárea de quinua)

Cosecha	Producción Biológica US$/ha	Producción Convencional US$/ha	Producción Convencional Pagada Biológica US$/ha
1999	284	319	322
2000	153	161	198
2001	137	133	182

Fuente: Laguna (2003b)

No obstante, a pesar de la incorporación limitada de prácticas agrícolas orgánicas, el número de comunarios registrados por PROQUINAT ha aumentado, pasando el millar en el año 2002 y logrando incluir la totalidad de los asociados de ANAPQUI. Muchos productores se han inscrito alentados por la implementación de un precio diferenciado de compra entre la quinua orgánica y la convencional,

[354] El PIAT concluyó en 1996 y el PROQUINAT tuvo recursos para hacer transferencia de tecnología hasta 1999.

independientemente de cualquier exigencia de afiliación (figura 1). Así, abandonando la experimentación y el diálogo de saberes a favor de la extensión agrícola como motor de la innovación en la producción agrícola, el PROQUINAT se ha constituido en un factor de articulación de los comunarios con ANAPQUI a partir de la búsqueda, a veces oportunista, de plusvalía.

De esta manera, interesados en insertarse y responder a los requerimientos del mercado, los asociados de ANAPQUI han priorizado y autofinanciado la certificación colectiva interna de su producción por el PROQUINAT, movilizando las utilidades generadas por las ventas de la asociación. A la vez, este interés los ha llevado a alcanzar la autogestión subordinada del PROQUINAT. En su interacción con Bolicert, la certificadora orgánica con la que trabaja desde 1996, ANAPQUI ha incorporado y puesto en práctica progresivamente prescripciones externas para el registro de la producción y flujo de quinua orgánica de cada productor[355]. Debiendo seguir normas orgánicas externas para acceder al mercado, la asociación renunció a su autonomía en materia de producción y comercialización. No obstante, según la situación en la que se encuentran, numerosos asociados rechazan la puesta en práctica de algunas de estas normas. Así, contribuyen a marcar el carácter semi-autónomo de la asociación frente a las regulaciones orgánicas de los países del norte.

Escasez de portadores de autogestión

El PROCEC nunca podía afinar su objetivo de formación de cuadros y dirigentes capaces de promover la autogestión de la asociación, ni tampoco definir su contenido en coherencia con este propósito. La voluntad de otorgar formación básica y técnica de amplio contenido temático se oponía a la difusión de conocimiento profundizado en rubros particulares. El contenido de los cursos comunales y de la enseñanza destinada a los dirigentes en ejercicio y a técnicos de base era más bien improvisado y mezclaba temas sociopolíticos, manuales (corte confección), contables, comerciales y productivos (agronomía y certificación orgánica) (Quisbert y Martínez, 1994). Así, tratando temas agropecuarios abordaban en parte la temática del PIAT.

Los cursos comunales tenían un énfasis aún mayor en brindar una lectura politizada de la situación política, social, étnica y económica del campesinado boliviano, con el objetivo de ampliar la base asociativa de ANAPQUI. Una formación general híbrida (política-técnica-administrativa) también fue impartida a los 21 técnicos medios formados en la Universidad Siglo XX. En cuatro meses

[355] Entre los elementos de registro implementados se cuenta con un historial de la producción en las parcelas y de las características naturales de éstas, itinerarios técnicos por año de cultivo y por parcela, registros de producción por año y parcela, croquis/localización de parcelas, inventarios de flujo de la producción por productor.

(1992-1993) recibieron una instrucción que abarcaba contabilidad, computación, agropecuaria y análisis político-ideológico del país.

Dado el ascendente de la agenda política en el PROCEC, SOS-Faim y el CEP buscaron equilibrar esta tendencia promoviendo la adopción de conocimiento técnico afín a los objetivos económicos de ANAPQUI. La segunda fase del PROCEC iniciada en 1994 tuvo esta finalidad. En su calidad de donante y bajo recomendación del CEP, SOS-Faim buscó fomentar e influenciar en ANAPQUI la eliminación del contenido político del PROCEC a favor de una concentración en temas administrativos y gerenciales. Mauricio García y otros cuadros de SOS-Faim respaldaron esta decisión. Esperaban contribuir a la constitución de una nueva generación de dirigentes que asentara su residencia principal en el Perisalar, tuviera preocupaciones y actividades concentradas en temas empresariales y estuviera abierta a consejos de asesores externos. Esta ONG encontró eco en líderes, dirigentes y socios jóvenes, dejando a la asociación la libertad de definir el contenido de los programas de formación. La preponderancia del discurso ideológico desapareció en los cursos de nivel comunal en el primer año de esta nueva fase del programa. No obstante, fue reinsertado al año siguiente. A la vez, se aprobó la formación modular especializada de técnicos básicos en las materias de contabilidad, agropecuaria y manejo de organizaciones[356].



Foto 58. Productores asisten a un taller, Wanake, ayllu Wanake
(fuente: el autor)

[356] En módulos quincenales.

En la práctica no se logró establecer currículas especializadas, pues se mezclaron todas estas disciplinas y se introdujeron en la formación temas ligados a la historia, la cultura y las luchas de los pueblos andinos, los movimientos campesinos, la economía política de la globalización y la pobreza, vinculándose estas materias con las movilizaciones y luchas contemporáneas de la CSUTCB.

Esta situación se mantuvo a lo largo del programa Pukara. A pesar de que se eliminó el estudio de los movimientos sociopolíticos campesinos y populares, este programa mantuvo una dimensión política importante al pretender formar líderes siguiendo criterios de clase. Estos nuevos líderes debían estar comprometidos políticamente con el gremio de los productores de quinua y tener la capacidad de aprovechar la nueva coyuntura político-administrativa del país. No obstante, el programa Pukara nunca logró definir su contenido. Abarcaba temas que iban desde la enseñanza de las consecuencias de leyes de descentralización administrativa y municipal aplicadas en Bolivia, hasta la microeconomía o la dactilografía, pasando por temas productivos, político-administrativos, comerciales, etc. Además, el nivel de algunas materias requería previamente que los capacitados concluyeran la educación secundaria, requerimiento que no todos cumplían, en particular los líderes mayores, muchos de los cuales habían cursado sólo los primeros años de secundaria (ver capitulo 2).

ANAPQUI formó a un gran número de cuadros de nivel básico y de líderes regionales a lo largo del PROCEC, aunque alcanzó resultados inferiores a los objetivos iniciales pretendidos. Entre 1992 y 1998, se formó a más de 67 técnicos de nivel básico y se capacitó a 41 dirigentes, con una participación creciente en 1998. No obstante, en el caso de los técnicos básicos, la falta de claridad temática en el contenido de la formación generó una pérdida de interés por parte de los productores, quienes disminuyeron su participación a medida que avanzaba la ejecución del PROCEC (Bautista, 1999; Quisbert y Martínez, 1994). En la primera fase del PROCEC, dos tercios de los candidatos a técnicos básicos concluyeron su ciclo de formación, mientras que sólo un tercio concluyó en la segunda fase de este programa[357]. En esta situación, los candidatos a técnicos básicos otorgaron mayor interés al aprendizaje de materias nuevas como la administración y contabilidad que al de la agropecuaria.

Paradójicamente, en niveles mayores de formación, la asociación sólo logró contar con cuadros formados en temas técnico-productivos a desmedro de la

[357] Entre 1992 y 1994 sólo se capacitó a la mitad de los dirigentes esperados (8 en vez de 19), a 15 de los 28 técnicos básicos esperados en agropecuaria y a 21 de los 28 esperados en administración, con un índice de abandono a partir del segundo año del 40% en agropecuaria, que fue mayor al de administración del orden del 18% (Quisbert y Martínez, 1994). Entre 1994 y 1998, la asistencia de los dirigentes regionales y nacionales a los cursos de formación subió, pero nunca fue mayor al 50% del número de participantes esperado, mientras que la asistencia de candidatos a técnicos básicos en administración y agricultura disminuyó constantemente. Durante este período, sólo 27 candidatos a técnicos básicos de los 84 participantes y 112 inicialmente esperados concluyeron el ciclo de talleres de formación (Bautista, 1999).

gestión empresarial y comercial fomentada por SOS-Faim y el CEP. En su segunda fase, el PROCEC no capacitó a técnicos de nivel medio o superior en gestión y administración, privilegiando temas agropecuarios. La otorgación de becas de estudio permitió la formación de 14 técnicos medios en mecánica agrícola. Dada la plena expansión del cultivo mecanizado en el Altiplano Sur, esta materia era considerada de interés económico y productivo por los productores.

Asimismo, el PROCEC seleccionó y otorgó seis becas parciales de técnicos superiores en agronomía y diez becas parciales de licenciatura en temas empresariales (administración de empresas, marketing, auditoría). Los resultados fueron alentadores en el primer rubro, en el que cinco técnicos terminaron sus estudios agropecuarios. No fueron positivos en los temas gerenciales, puesto que a fines del 2001 sólo un estudiante obtuvo su licenciatura en contabilidad y otra egresó en esta misma materia. Los demás abandonaron sus estudios de licenciatura por carecer de suficientes recursos financieros para dedicarse exclusivamente a sus estudios (caso de Candida Paco presentado en el capítulo 4) o de un nivel de instrucción escolar suficiente para asimilar rápidamente nuevas disciplinas en el ámbito universitario.

A pesar de que se contaba con un reducido número de técnicos superiores y de profesionales, muchos productores valoraban positivamente este resultado como una contribución a la autogestión del proyecto de acción colectiva de su asociación. Leoncio me lo hizo notar en la entrevista que tuve con él en 1999:

> "*Bueno, mira de autogestionaria* [ANAPQUI]*, yo creo que lo único bueno es que tiene 4 agrónomos* [técnicos superiores] *por lo menos egresados, ¿no es cierto?, de Tiwanaku; y ahora posterior también que se van a promocionar* [nuevas generaciones de técnicos] *también, ¿no es cierto? Entonces yo creo que en la parte de promoción* [de cuadros propios] *han hecho. Yo creo que esos profesionales van a poder trabajar en nuestra administración en una parte de caja* [contador]*, manejo* [administrador]*, ¿no es cierto?*".

En realidad, a diferencia del PIAT, programa en el que técnicos externos a la asociación tuvieron una fuerte influencia, el PROCEC y el programa Pukara constituían espacios en los que los productores de quinua contaron con mayor autonomía para definir su contenido y ejecución. En un inicio, un grupo de dirigentes mayores encabezado por Julio dirigiría este programa, contando con un margen de maniobra suficiente para definir el contenido temático y la metodología del PROCEC y del Pukara, sin la participación de productores conscientes de su falta de conocimiento en temas pedagógicos. Los productores no solicitaron participar en la definición y generación del contenido enseñado. Por lo tanto, no se realizaron talleres educativos de auto-aprendizaje propios a la pedagogía del oprimido.

Así, la enseñanza tuvo una dinámica vertical impuesta por este grupo de dirigentes mayores, consistente en proyecciones de videos y charlas magistrales con contenido político a cargo de dirigentes, técnicos y docentes externos. Las

formaciones eran breves, teniendo lugar en cursos realizados una sola vez que no favorecían un aprendizaje secuencial y sistemático, fuese práctico o reflexivo colectivo. Después de ser criticados por los socios, en particular los jóvenes, los dirigentes mayores dejaron la dirección de estos programas a técnicos externos a la organización y luego a profesionales jóvenes oriundos de la organización.

Los productores entendían estos programas como espacios que les posibilitaran el acceso a conocimiento occidental, que consideraban necesario para alcanzar una inserción exitosa al mercado, fuese ésta de orden colectivo e individual. Así, durante la mayor parte de la vida del PROCEC, los productores reconocían su dificultad para asegurar de manera autónoma una administración rentable de las organizaciones regionales de la asociación en ausencia de aprendizaje de contabilidad y gestión empresarial. Solicitaron el aprendizaje de estas materias desde la formulación de los primeros proyectos de la asociación en apoyo a los productores (ANAPQUI, 1987 y 1994). Euliades Pajsi lo resaltó durante la conversación que tuve con él en septiembre de 1995:

> *"La gente antes no tenía la capacidad de administración, tanto en la parte contable, en fin todo un poco faltaba, ¿no? (...)Y resulta que con lo que he sido mayor, he salido del cuartel, he empezado a prepararme un poco, ¿no? (...) En PIRWA no ha habido esas capacitaciones. Entonces, viendo todas esas cosas, me fui a ANAPQUI. (...) Convocaban a todos los productores a los cursos comunales* [a partir de1989]*, por ahí es que yo me capacité. (....) Ser dirigente regional y después ser dirigente nacional permite seguir capacitándose como en todo aspecto y así fortalecer la organización. Y de acuerdo a mi capacitación también trabajé como promotor en COPROQUIR. Casi por dos años trabajé como promotor y al mismo tiempo seguía teniendo capacitación* [como técnico de base]. *Me parece que hay que tocar la parte de la capacitación en el campo de contabilidad, administración, en esa parte un poco la comunidad estaría, ¿no?, también preparada. Esa parte es lo que faltaría, ¿no?*".

Un año después de nuestra charla, me enteré que Euliades participaba en un curso de técnico agropecuario de nivel básico a cargo del PROCEC, donde también aprendía contabilidad, dado el carácter multidisciplinario de esta formación. Los fundamentos de su elección eran similares a los de muchos productores de quinua que también participaban en estos cursos. Para ellos, la adquisición de este conocimiento agropecuario les ayudaría a incrementar su producción, proceso que entendían como la obtención de grano de tamaño grande en cosechas de mayor peso.

Además, este conocimiento, como también el que recibían en contabilidad, les permitiría mejorar sus ingresos prestando servicios y trabajando como técnicos en su organización o en otra institución. De hecho, hasta el año 2001, un tercio de las 115 personas formadas a lo largo del PROCEC, como dirigentes, técnicos o profesionales, encontró empleo en ANAPQUI o ocupó una función de dirigente en la asociación. La mayoría de los cuadros integrados eran técnicos medios llamados

a ocupar cargos de empleados en las organizaciones regionales, como cajeros o promotores ligados al PIAT o al PROQUINAT[358]. Una minoría importante trabajó directamente en la planta de beneficiado de quinua o como contador en la oficina de la organización nacional en La Paz[359]. Sólo cinco productores fueron integrados directamente como dirigentes regionales.

Asumir empleos y cargos directivos en las organizaciones regionales era en general entendido como una etapa de aprendizaje experiencial previo al ejercicio de cargos en la directiva nacional. Por esto, los ocho productores con formación técnica que fueron elegidos como dirigentes nacionales ocuparon primero las funciones de promotor y/o dirigente regional. Así, desde el año 2002 la gran mayoría de los puestos de empleados en la organización, sean técnicos u operativos, vienen siendo ocupados por productores asociados formados en el marco del PROCEC o por cuenta de su respectiva familia, además de jornaleros, generalmente oriundos del Perisalar, que trabajan en la planta de beneficiado.

No obstante, los cuadros oriundos de ANAPQUI contratados en la nacional o en sus regionales enfrentan una fuerte inestabilidad laboral. La mayoría de ellos no logra permanecer más de 2 años en su cargo. En esta situación, el PROCEC y el Pukara eran también vistos por los comunarios del Perisalar como un medio de aprendizaje individual que les permitiría realizar sus formas y proyectos de vida y mejorar condiciones de vida individuales. La formación adquirida permitiría a los comunarios encontrar trabajo en otras instituciones y empresas o iniciar actividades empresariales propias, como lo mostraré más adelante.

De esta manera, el acceso a la educación era valorado por su dimensión material en las formas de vida, pero también por los nuevos conocimientos que aporta. Así, ambos programas eran una necesidad e influyeron en la vida cotidiana de los comunarios marcada por una elevada pluriactividad y una alta mercantilización de sus formas de vida. El PROCEC y el Pukara representaron simultáneamente un proyecto de realización individual y de acción colectiva. Por esto, la formación en temas agropecuarios, administrativos y empresariales otorgada por ambos programas fue un componente material y expresivo de territorialización de la adhesión a ANAPQUI.

Paralelamente, la integración de cuadros propios tiene efectos variables en la gestión sobre la asociación. En algunas organizaciones regionales y en ciertas situaciones, este personal ha permitido reducir la deuda y las pérdidas financieras. Sin embargo, la calidad de la enseñanza diseñada por el PROCEC tiene un nivel insuficiente para ciertos socios y para las instituciones de desarrollo que apoyaron a la asociación. En 1998 tuve la oportunidad de hablar con Teófilo Salvatierra, el

[358] De las 37 personas integradas en puestos de trabajo o en funciones directivas, 21 eran técnicos de nivel medio y sólo 3 tenían un nivel de formación superior o profesional.

[359] 24 personas (65% de las personas integradas) eran inicialmente contratadas en sus organizaciones regionales y otras 8 directamente en la planta de Challapata (3 personas), en proyectos de investigación (3 personas) o en la administración en la sede de la asociación en La Paz (2 personas).

segundo presidente perteneciente a la generación de líderes jóvenes de la asociación. El mandato de Teófilo (1992-1993) formaba parte del periodo de transición generacional en el liderazgo de ANAPQUI, iniciado en 1990, cuyos directorios aglutinaban simultáneamente a dirigentes jóvenes y mayores. Habiéndose el PROCEC iniciado durante su mandato, Teófilo es un testigo central para entender el funcionamiento, las interacciones sociales y los resultados logrados por este programa. Uno de mis intereses en esta charla fue conocer los elementos positivos y negativos del PROCEC. Teófilo criticó la calidad de la enseñanza otorgada en los cursos comunales y técnicos de base de la siguiente manera:

> "*... ahora otra cosa que* [los del PROCEC] *son cursos, no son intensivos o no sé cómo se puede decir, ¿no? Son de períodos cortos y tampoco salen buenos profesionales. Lo que se necesita son buenos profesionales, ¿no? Entonces mediocres salen, ¿no? Hemos tenido experiencias. Yo me recuerdo uno de Salinas, un tal Silvestre, que algo sabía en contabilidad. Se suponía que sabía, entonces era un poco el mejor alumno de esos cursos, ¿no? Entonces se le contrató para que lo lleve la contabilidad en* [la planta de beneficiado de] *Challapata. Porque decían que nosotros mismos teníamos que manejar nuestra organización, 'para eso estamos, se tiene que elegir aquí* [dentro de la organización]'. *En resumen, la educación que han recibido en aquellos tiempos en ANAPQUI no ha servido, no ha respondido ese señor, decían que era el mejor alumno y no ha podido, creo, ni llenar un comprobante. Tenía muchos errores, en fin, ¿qué va hacer?*".

Las falencias en la formación descritas por Teófilo eran recurrentes en la asociación. Por ejemplo, en 1998 un dirigente joven por entonces Presidente de APROQUIRY que se había formado en agropecuaria y en producción orgánica de quinua en el marco del PROCEC, fue obligado a renunciar. Los socios de esta regional le reprochaban que adquiriera quinua convencional en el mercado de Challapata que vendía luego como orgánica a la asociación nacional a un precio mayor. Desinformado de la prohibición de mezclar quinua, este dirigente buscaba mejorar las utilidades de APROQUIRY para así ganar más prestigio, con el fin de postular luego a otros cargos en el nivel nacional de la asociación.

Las limitaciones en la calidad de la formación profesional de los productores de ANAPQUI en temas gerenciales, comerciales y en la logística organizativa industrial obligaron a los dirigentes a contratar personal externo para ejercer estas funciones vitales para sus objetivos. La asociación mantiene aún cierta dependencia de personal técnico externo sin poder alcanzar la autogestión total y por ende su autonomía plena. Esta relativa dependencia del conocimiento frena el proyecto de construcción de una identificación gremial centrada en la autogestión y autonomía plena de los productores.

Tecnocracia, mercado y conocimiento experiencial

Dirigentes jóvenes y donantes coincidían en la necesidad de contar con conocimiento externo a través de la contratación de gerentes mestizos o criollos. No obstante, el personal externo, a pesar de contar con la formación académica requerida, no siempre contaba con el saber suficiente para garantizar un buen manejo financiero y comercial de la asociación. Varios gerentes cometían errores que tuvieron un costo financiero elevado para la asociación.

Por ejemplo, en 1997 el substituto de Marcelo, Mario Olivares, licenciado en administración de empresas, cometió el error de inmovilizar durante casi 2 años 200.000 US$, una cantidad importante del capital de operaciones de la asociación (Laguna 2002). Después de haber negociado un contrato entre ANAPQUI y Mitsubishi Corporation, una empresa transnacional japonesa, sin exigir una carta de garantía, Mario decidió la adquisición de 250 toneladas de quinua en transición (procedentes de parcelas en proceso de certificación orgánica). No obstante, la empresa desistió comprar quinua al momento de enviársele el primer contenedor. En la imposibilidad de encontrar clientes interesados en proveerse de quinua en transición, ANAPQUI se vio obligada a contraer préstamos para contar con suficiente capital de operaciones para continuar con el acopio y exportación de este grano. La asociación tardó dos años en vender la quinua en transición almacenada.

Otro ejemplo de desacierto cometido por el personal técnico y el gerente se registró en la gestión del PROQUINAT. Durante más de 6 años se cubrieron los gastos de asistencia técnica y certificación de productores orgánicos no asociados a ANAPQUI. Imposibilitados de comercializar a través de la asociación por su falta de afiliación, vendían su producción a exportadores competidores. Asimismo, durante varios años los técnicos externos responsables de este programa omitían tener al día los diferentes registros reclamados por la certificadora orgánica, poniendo así la asociación al borde de la decertificación. De manera general, la falta de conocimiento de algunos gerentes produjo algunos errores con relación al cumplimiento de la legislación laboral, la tributación y la contabilidad que significaron costos para ANAPQUI por varias decenas de miles de dólares.

A pesar de que incurrió en ciertos errores, el personal administrativo y técnico también cosechó logros que permitieron a ANAPQUI convertirse en el principal exportador registrado de quinua de Bolivia y del mundo desde 1991 (figura 9). La asociación reforzó su liderazgo en 1993 al convertirse en el pionero de las exportaciones bolivianas de quinua orgánica, ampliando así su abanico de compradores y el tonelaje exportado[360]. Una vez alejado Jorge, ANAPQUI adoptó una estrategia comercial predominantemente pasiva, esperando solicitudes de

[360] Al referirnos a exportador registrado hacemos omisión de las ventas de quinua no contabilizadas por la Aduana de Bolivia adquirida por comerciantes de países limítrofes, particularmente Perú y Argentina.

clientes, y valoró la reputación de la quinua que ofrecían subrayando el valor de su origen social y cultural. Utilizando los lemas "*Del Altiplano Sur para el mundo*" y "*Semilla y Fuerza organizada del Altiplano Sur*", dirigentes y personal de origen externo se esforzaban en promover la identidad indígena y de clase de ANAPQUI. Presentaron a la asociación como el único y auténtico representante de pequeños productores indígenas aymaras y quechuas de bajos ingresos del Altiplano Sur. Este argumento movilizó a muchos proveedores interesados en valorar este atributo comercialmente, incluidas las empresas multinacionales francesas que crearon filiales en Bolivia[361].

Este liderazgo se ejerció en dos situaciones diferentes. La primera comprende un período de poca competencia (1990-1999), en el que ANAPQUI tuvo preeminencia controlando entre el 30 y el 65% de las exportaciones. La segunda, desde el año 2000 a la fecha, se caracteriza por la creciente irrupción de competidores alentados por la expansión de la demanda de quinua en los países del norte. Durante este lapso, la asociación aún logra controlar entre el 15 y el 25% de las ventas al exterior, aunque sus dos principales clientes en Francia (Euronat y Priméal) dejaron de comprarle quinua al crear sus propias filiales en Bolivia equipadas de plantas de beneficiado (figura 10)[362]. Así, el surgimiento de empresas estableció un modelo de agricultura de contrata con productores, con el fin de obtener mayor plusvalía. Pese a esto, el liderazgo de ANAPQUI se mantuvo hasta el año 2007 (figura 9). En 2010, ANAPQUI ya exportaba 2.800 toneladas y vendía 800 toneladas a programas estatales de seguridad alimentaria[363].

La caída de exportaciones registrada entre 2000 y 2001 corresponde a una disminución de pedidos por parte de Quinua Corporation, su principal cliente, que concentraba entre el 50 y el 65% de sus ventas (Laguna 2003b). Esta empresa bajó sus compras por su disconformidad con la pureza del grano ofrecido por ANAPQUI y al darse cuenta que entre 1998 y 1999 la asociación, por decisión del gerente mestizo que reemplazó a Mario, le había vendido la quinua en transición almacenada a cuenta de grano orgánico. Esta práctica desechada en 2001 por la asociación una vez que la quinua en transición inmovilizada en almacenes fuese eliminada, es aún vigente en algunos grandes exportadores de quinua, incluidas las multinacionales, que se aprovisionan parcialmente en Challapata.

---

361 En su comunicación comercial, Quinoa Corporation, Euronat-Priméal, Markal y EFTA, principales clientes de ANAPQUI, insistieron en estas cualidades de la quinua que adquirían de la asociación.

362 Euronat-Priméal creó una filial boliviana llamada Jatary; Markal fundó su filial denominada Quinua-Bol.

363 A partir del año 2009, las Aduanas de Bolivia han dejado de proporcionar detalles de exportación por exportador. Esta situación nos impide valorar el desempeño exportador de ANAPQUI en 2009.

Figura 9: Evolución de las exportaciones registradas de quinua de los cinco mayores exportadores de Bolivia (en peso)
Fuente: Aduanas de Bolivia

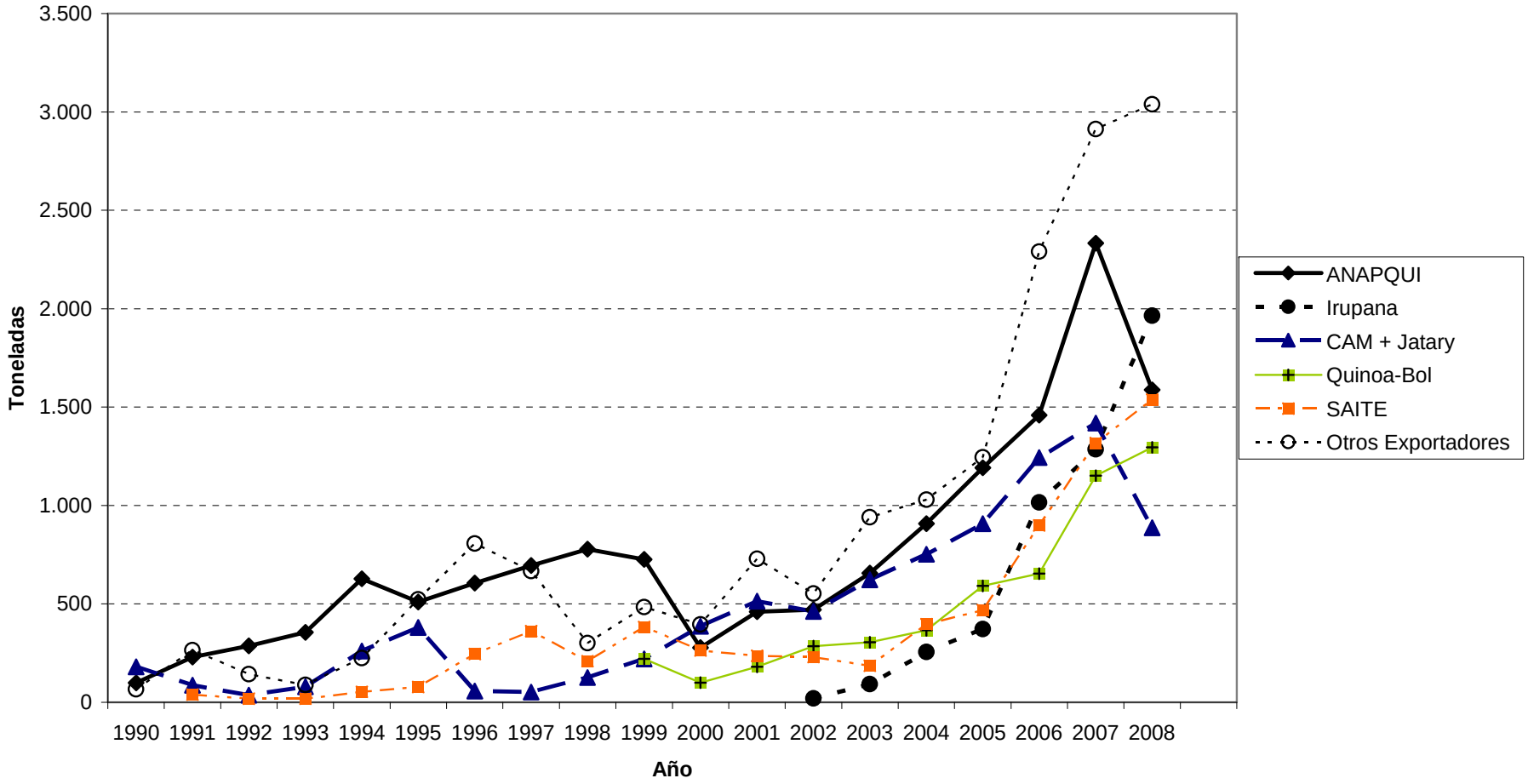
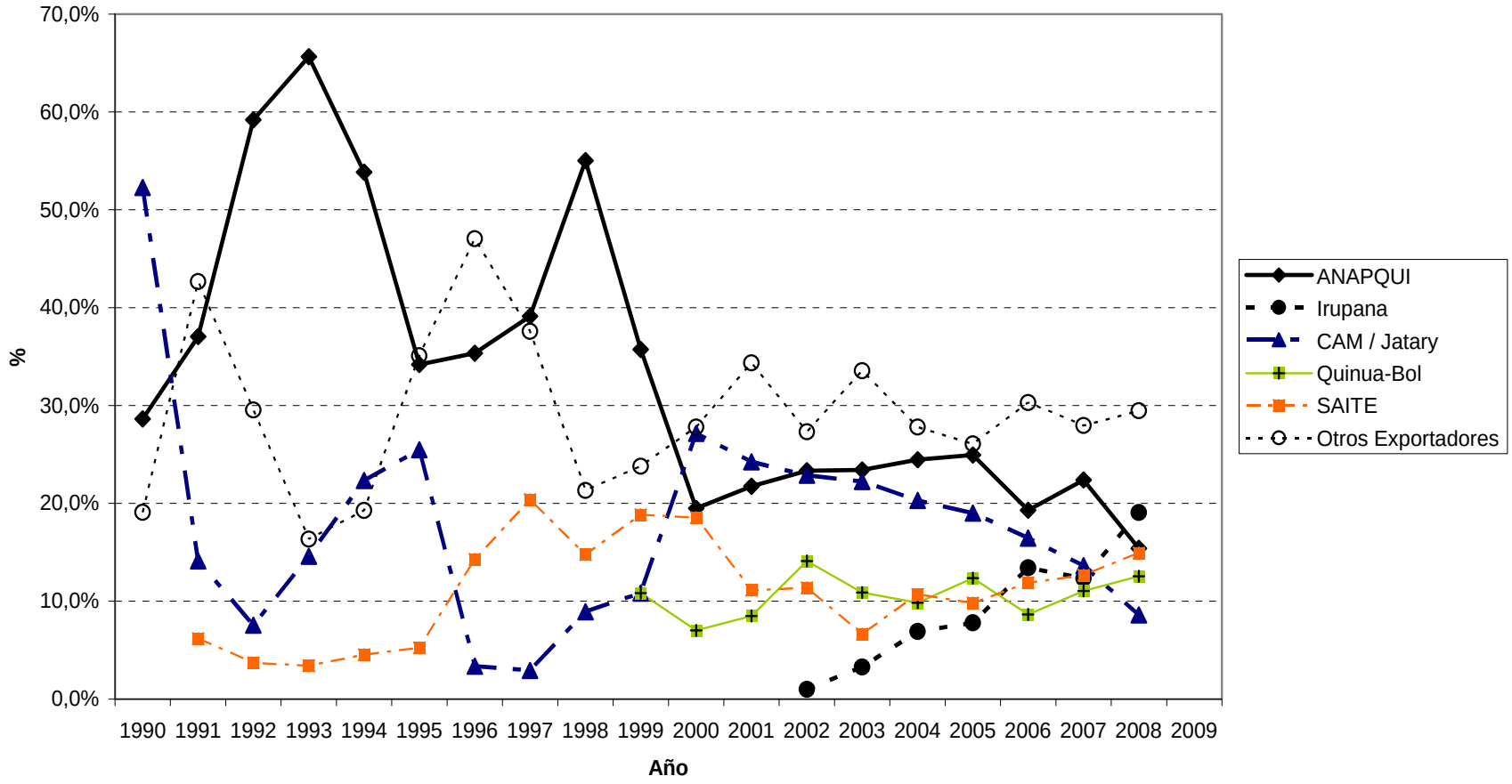


Figura 10: Evolución de la participación de los cinco principales proveedores en las exportaciones totales de quinua real de Bolivia
Fuente: Aduanas de Bolivia



En realidad, a pesar de su formación académica, los gerentes, comercializadores y técnicos de la asociación tuvieron inicialmente poca experiencia y conocimientos específicos en registro, procesamiento y comercialización de alimentos destinados a mercados nichos como el orgánico, por entonces de reciente desarrollo desde los años 1990. Muchos gerentes carecían de conocimiento académico y de experiencia en rubros como el beneficiado y la exportación de alimentos en organizaciones de productores. Así descubrían y monitoreaban esta actividad solamente después de asumir este cargo. Los conocimientos y destrezas de estos actores para lidiar con el mercado eran experienciales, emergiendo progresivamente de su corporalidad.

El período de aprendizaje performativo de gerentes y comercializadores y su puesta en práctica para mejorar el desempeño económico y comercial de ANAPQUI requerían, como una de sus condiciones, de lapsos largos de ejercicio y de interacciones. Éstos se daban no solamente con actores comerciales sino también con instituciones de desarrollo que apoyaban a la organización. Por esto, hasta que adquirieran un mayor conocimiento de la dinámica del mercado al cabo de varios meses o años, los gerentes, personal técnico y dirigentes desconocían la evolución y la dinámica de la demanda de la quinua orgánica en los países del norte, por entonces incipiente. En su estrategia comercial pasiva se limitaban a reaccionar a señales externas procedentes de compradores y de instituciones de cooperación que fomentaban la inserción mercantil. Así, el éxito en la prospección y en el contacto con clientes no sólo dependía de la iniciativa propia de los gerentes de la asociación sino también del auspicio y asesoramiento de instituciones externas[364].

De esta manera, Jorge, secundado por Zenobio Yampara, se vio forzado a aprender, organizar y ejecutar todo el proceso administrativo, de acopio y de beneficiado para poder iniciar las exportaciones y cumplir con plazos y ciertos niveles de pureza del grano. Con financiamiento de SOS-faim diseñaron máquinas de desaponificado por lavado y adaptaron otras destinadas al beneficiado de arroz, sin poder obtener un grano totalmente limpio. Frente a esta dificultad y a la de contar con quinua libre de trazas de saponina, Jorge, Julio y Zenobio intentaron activamente obtener la ayuda financiera del PNUD para la planta de beneficiado de Challapata en el marco de un proceso participativo.

La importante expansión de las ventas de ANAPQUI registrada entre los años 2002 y 2007 (figura 8) fue en parte la expresión de la corporalidad performativa de José Yapu, comercializador de ANAPQUI, en su experimentación del mercado orgánico. José, auditor de profesión, fue designado gerente comercial de la asociación en el año 2001, después de haber sido su contador en apoyo a las organizaciones regionales desde 1995. Por un lado, la tarea de José fue facilitada

[364] En 1996, PROQUIPO y el PNUD financiaron la participación de ANAPQUI en dos oportunidades en la feria ANUGA, una de las dos mayores ferias agroalimentarias del mundo. El PNUD también cubrió los gastos de participación de ANAPQUI en la feria Biofair en Costa Rica.

por el incremento de la demanda mundial de quinua y la reputación de ANAPQUI ante muchos importadores e instituciones de cooperación al desarrollo que la perciben como un genuino representante de pequeños productores indígenas y han buscado proveerse de esta asociación, como por ejemplo la empresa Altereco[365].

Por otro lado, el monitoreo de José a lo largo de más de una década de experiencia de la asociación, su propia corporalidad de su interacción con los clientes y el asesoramiento de clientes le llevaron a proponer inversiones que han considerablemente mejorado la calidad y la cantidad producida de grano. Habiendo vivido la súbita disminución de exportaciones en 2000 por la excesiva concentración de ventas de ANAPQUI, José buscó diversificar sus mercados. Entre el año 2004 y 2005 obtuvo el apoyo de Cecilio Chambi, un joven presidente de la asociación. Este respaldo favoreció la participación de la asociación en varias ferias de alimentos orgánicos, en particular la Biofach, la feria profesional más grande del mundo en alimentos orgánicos, y giras europeas. Así, ANAPQUI mantuvo y obtuvo nuevos clientes, entre otros las mayores empresas importadoras de quinua para el comercio justo en Francia y los mayores importadores alemanes[366].

También, consciente de los problemas de calidad de la organización, José rápidamente buscó aplicar el aprendizaje de su experiencia con el mercado, considerando la nueva situación en la oferta de tecnología para el procesamiento de la quinua. Recuerdo aún que cuando lo conocí en 1999 percibía a la calidad más como un problema de precio de oferta al mercado y no de pureza. No obstante, después de la caída de las exportaciones José incorporó la visión de calidad que tenían los clientes, proponiendo remover las impurezas del grano con la adquisición de sensores ópticos después de enterarse que la filial de Euronat acababa de hacerlo[367]. Asimismo, para responder al incremento de la demanda de quinua, José sugirió aprovechar el importante margen de utilidad proporcionado por el precio "comercio justo" pagado por Altereco para adquirir una nueva planta de beneficiado equipada de maquinarias más económicas en personal, energía y agua y con mayores volúmenes y rendimiento de pureza.

Los casos presentados muestran el carácter cumulativo del aprendizaje performativo del mercado. No obstante, este proceso no sólo puede ser entendido como una sedimentación de conocimiento a lo largo de experiencias individuales. En ANAPQUI, el conocimiento del mercado tiene una acumulación y transmisión

[365] En el año 2002 me sumé a AVSF para terminar de convencer a Altereco de proveerse de ANAPQUI. En el año 2008 aconsejé a un amigo de colegio, gerente propietario de Andean Naturals, principal empresa importadora de quinua en los Estados Unidos, de abastecerse de ANAPQUI.

[366] En 2005, una ONG holandesa financió una gira por Europa y la participación de ANAPQUI en la Biofach, la feria orgánica más grande del mundo, actividad para la cual esta institución también pidió mi apoyo.

[367] El sensor óptico es utilizado en la industria de cereales para remover impurezas de color diferente al grano, que se busca con la ayuda de soplos de aire.

interactiva inspirada de principios y compromisos políticos e ideológicos. Por un lado, esta socialidad es asegurada por la interacción secuencial de ciertos compradores e interventores de cooperación para el desarrollo con gerentes y técnicos de la asociación. La experiencia de Marcelo Claros al momento de asumir la gerencia de ANAPQUI, expresada en el testimonio siguiente, da cuenta de esto:

> "*después de terminar de estudiar* [administración de empresas] *me fui y trabajé en una institución de crédito en Llallagua* [Norte Potosí], *después me vine a Oruro y ahí trabajé con el PAC-Oruro haciéndoles un estudio sobre crédito agropecuario*[368]*. Y después de Oruro ya decidí volverme a La Paz. Y en ese proceso del estudio, digamos, tuve contactos con ANAPQUI, y me dice el Jorge, 'mira me estoy yendo, entonces presenta tu currículo', y lo hice y después de meses después de haberse ido Jorge, entré (...) En la gestión de Jorge se había sembrado las bases, el inicio del tema de comercialización. (...) La primera* [de mis tareas] *el primer año fue en reactivarla. (...) En mi primer año de trabajo* [1992] *había ya, digamos, una cantidad de mercados que existían: GEPA* [EFTA], *Quinua Corporation (...), lo que había que hacer es desarrollarlo y se lo hizo. (...) básicamente los clientes llegaban por la cámara de exportadores. Todos los nuevos clientes seguramente pedían referencias a la cámara de exportadores o preguntaban, digamos, y ahí le daban toda la lista de los exportadores (...,) también se ha ido a varias ferias. Se iba un poco más a conocer, pero que hayan surgido nuevos clientes en ferias, no. (...) Otra cosa que sí hemos hecho era conseguir todas las direcciones de las empresas de los otros clientes en el Ministerio de Agricultura al Departamento de fitosanitarios y a un tipo le hemos pagado. Varias de esas empresas tenían una relación larga con los clientes y entonces tampoco cambiaban, ¿no? por más que tú escribías una carta allá. (...) Ahora, en toda esta labor de comercialización, una de las cosas que hay que reconocer es que Carana Corporation* [Bolinvest] *apoyó mucho en establecer una relación más fluida con los clientes y consolidar la relación comercial. (...) Nosotros nos contactábamos vía fax, pero un fax era una cosa muy limitada, muy escueta, digamos, ¿no? Yo no hablaba inglés. O sea necesitas hablar más fluidamente para poderte entender. Primero es una relación, explicada* [asesorada], *esto ha pasado o esto es la situación y esto puede pasar. ¿Qué hacemos? ¿Cómo resolvemos el tema? Porque había varios problemas tanto de conexión, o había muchas veces problemas climáticos fuertes o había problemas sociales fuertes que incidían, ellos se comunicaban (con los clientes) y se resolvía. (...) Y después ayudaron para que viniera* [Quinua Corporation]. *Entonces cuando vino, ellos le hicieron todo su plan* [de visita] *(...) Y después con otras empresas también jugaban una especie de*

[368] Programa de Auto-desarrollo Campesino de Oruro (PAC-Oruro) fue un proyecto de desarrollo rural de la Unión Europea que en sus tres fases a lo largo de 15 años de vida estaba orientado a fortalecer la producción, transformación y comercialización agropecuaria y a las organizaciones de productores del Altiplano de Oruro.

aval, no material pero sí un aval, 'nosotros garantizamos que sí le van a vender, que son una empresa seria' (...) y también nos han ayudado a hacer algunas prospecciones digamos, ¿no? (...) Entonces iban y averiguaban, tomaban referencias sobre la existencia y seriedad de la empresa que nos contactaba".



Foto 59. Seleccionado óptico y empaque de grano, planta de ANAPQUI, Challapata
(fuente: el autor)

También el acompañamiento y la tolerancia de la certificadora orgánica Bolicert hacia ANAPQUI durante largos años es un ejemplo de esta forma de interacción. Rolando Aguirre fue gerente de Bolicert después de dirigir los primeros proyectos de formación de líderes. En estas nuevas actividades se daba el tiempo de instruir

recurrentemente mejoras en los procesos de control y de registro de la producción orgánica de la organización en vez de proceder a sanciones. Su intención se fundamentaba en una voluntad política de contribuir al fortalecimiento de organizaciones campesinas como una opción de desarrollo rural alternativa al modelo de agricultura de contrata. Asimismo, Rolando partía de un sentimiento afectivo emergente de su propia interacción en el seno de la organización con dirigentes y productores, con quienes había establecido lazos de amistad y simpatía.

Por otro lado, en ciertas situaciones la transmisión relacional de conocimiento sobre el mercado se realizaba entre individuos que asumían la función de gerente, siguiendo afinidades personales e ideológicas. Los cuatro primeros gerentes de ANAPQUI tenían una afinidad política de izquierda campesinista e indigenista y aceptaban trabajar en ANAPQUI por bajos sueldos[369].



Foto 60. Separación densimétrica de impurezas de quinua en la planta de ANAPQUI, Challapata
(fuente: el autor)

Algunos tenían experiencias profesionales previas en el apoyo de organizaciones campesinas, como por ejemplo Rodrigo Morales, quien había trabajado en 1984 en la gerencia de CORACA. Estos profesionales no se conocían forzosamente entre sí antes de asumir este cargo. No obstante, compartían la

[369] Cronológicamente, los cuatro primeros gerentes de ANAPQUI fueron: Rodrigo Morales, Jorge López, Marcelo Claros y Mario Olivares.

inquietud de influenciar en el directorio para que contratase a un sucesor políticamente comprometido con el apoyo a la consolidación de organizaciones campesinas e indígenas y en particular con el proyecto de forjar una homogeneización (territorialización) de la identificación gremial y de clase en el Altiplano Sur. El testimonio de Jorge López, similar al que vertieron Marcelo y Rodrigo Morales, da cuenta de esta intención:

> "*Yo me he asegurado que el Marcelo sea el administrador doble conciencia. (...) Pero no entienden éstos* [productores] *que es ahí el tema, la madre del cordero es esa. ¿Y cómo aseguras que no vengan astutos y mañudos y que hacen una administración para uno mismo* [con fines personales]*? Eso le ha pasado a todas las OECAs, todas, y les dejan a los gerentes de turno porque saben que es con ellos ¿no? la cosa, sino, ¿no?".*

No obstante, las interacciones con instituciones de desarrollo y compradores, y en el interior de ANAPQUI no han sido exclusivamente virtuosas, ni libres de tensiones, tampoco insignificantes en su funcionamiento y en los resultados que ha alcanzado. A continuación mostraremos esta situación que revela la complejidad y la ambigüedad de la acción colectiva encapsulada en la asociación.

Tectónicas y difusión del poder

Saber andino local versus saber occidental

Las fallas en la definición de los objetivos, del contenido y de los métodos de la formación impartida en el PROCEC y en Pukara o en relación a la experimentación campesina y el intercambio de saberes esperados en el PIAT pueden ser en parte imputadas a una concepción ambiciosa de estos programas con relación a la cantidad y las capacidades de los recursos materiales y del personal asignados por ANAPQUI y SOS-Faim a estos programas. Sobre todo deben ser vistas como una propiedad emergente de una arena que contiene dinámicas de poder recurrentes en ANAPQUI y discontinuidades de conocimientos. Esta interface de saberes surgía de la configuración social vigente en ANAPQUI, en la que líderes mayores y jóvenes, y personal administrativo y técnico buscaban imponer el uno al otro sus representaciones sobre el mejor procedimiento para desarrollar capacidades en la asociación e insertarla exitosamente al mercado y a la vida social y política del Altiplano Sur.

En el fondo, este desencuentro de conocimientos concierne a formas de legitimar diferentes saberes sobre autogestión y autonomía necesarios para la organización. Así, al momento de definir el contenido y el método pedagógico de los programas de apoyo a los productores y la conducción de su organización, la mayoría de los líderes mayores como Zenobio Yampara, Pedro Choque o Julio Kañapa afirmaron reiteradamente la superioridad del conocimiento de los habitantes del Perisalar con relación al saber occidental. Lo hicieron

reiteradamente ante comunarios, por un lado, y donantes como SOS-Faim y AOS, por el otro. La retórica de estos dirigentes era racializada. Entendían el saber local como una forma de expresión de saber andino, al que consideraban más apropiado que el saber occidental para responder a las demandas y a los problemas locales, y para asegurar una gestión más óptima en las organizaciones económicas campesinas.

Así, la representación de los líderes mayores, como Julio, en su afirmación del conocimiento local era inversa a la visión de los interventores y técnicos mestizos y criollos ligados a la asociación. Éstos negaban la existencia de autonomía de los productores frente al mercado y estimaban necesario que ANAPQUI alcanzara primero la autogestión para luego conseguir la autonomía. Por su parte, con una aserción inversa los dirigentes mayores ontológicamente daban por contada la existencia de autonomía de los productores de quinua. Partiendo de esta situación consideraban factible alcanzar la autogestión.

A la vez, esta interface de saberes surgía de los flujos de trayectoria y de interacción de los líderes mayores con el contexto político boliviano. Por su vínculo con el sindicalismo campesino durante el proceso de rememoración de los 500 años de la conquista de América, muchos líderes mayores incorporaron formas discursivas que reafirmaban y buscaban el reconocimiento del saber andino. Asimismo, en momentos en que la intervención del PAC, iniciada en 1987, promovía la revaloración de cargos de filiación tradicional en los ayllus de Salinas (ver capítulo 5), los líderes mayores sabían que productores salineños de su misma generación tenían la intención inicial de valorar formas de organización político-territorial de filiación tradicional, con mayor énfasis que los jóvenes. Como este sentimiento se iba afirmando en el contexto de esta intervención institucional y del protagonismo nacional del sindicalismo campesino *katarista*, los dirigentes mayores repetían su discurso sobre la supremacía del saber indígena local para movilizar a los socios. Lo hacían a lo largo de asambleas, consejos consultivos, reuniones con instituciones donantes y en cursos, algunos de ellos realizados en el marco del PROCEC. Joanna Merkel, en ese entonces representante de AOS en Bolivia, lo recordaba de la siguiente manera en la entrevista que le hice en La Paz en el año 2001:

> "*era todo un discurso que 'nosotros los indios podemos por nosotros mismos y a nosotros no nos van a capacitar y nosotros mismos vamos a hace ... y que los 500 años' "*.

De hecho, cuando trabajaba en ANAPQUI entre 1999 y el año 2000, yo también escuché en algunas oportunidades a unos cuantos dirigentes sostener un discurso similar:

> "*nosotros podemos, no necesitamos de los q'aras*".

Esta interface en torno al conocimiento nos remite a situaciones de diferencia de poder que le son subyacentes. Consideramos que el poder tiene una característica interactiva y relacional y por ende constituye una propiedad emergente

dependiente de la capacidad y las formas de movilización de actores a través de la constitución de redes (Latour, 1986). Por esto, el poder no es solamente algo que se acumula, es más bien un elemento situacional, interactivo y relacional. De esta manera, la oposición de saberes sobre autogestión y autofinanciamiento definía un campo de poder en la organización. De hecho, considerando el carácter asociativo del poder, el discurso de la preeminencia del saber local sobre el conocimiento exterior se convirtió en un componente expresivo que permitía a los líderes mayores movilizar a otros líderes regionales y a productores de quinua. Así, favoreció cierta cohesión dentro de la organización y cierta identificación dentro de la asociación y en torno al territorio del Perisalar. A la vez, fue un instrumento de legitimación de la autoridad y de la influencia de los dirigentes mayores dentro de la asociación, y un elemento de afirmación de su poder frente a la influencia de técnicos criollos y mestizos y de ONG.

No obstante, en ensamblajes sociales con gran heterogeneidad social como ANAPQUI hay que tener el recaudo de reconocer la existencia de un poder fragmentado. Siguiendo a Foucault (1975), consideramos que los actores o grupos de actores dominantes no logran eliminar la capacidad de acción de otros actores, ni su posibilidad de ejercer contrapoder. Por esto, no entendemos el poder desde una perspectiva unidireccional. Al contrario, lo consideramos como un elemento inmerso en la dinámica de las relaciones y la configuración social, siendo difuso y multidireccional y a la vez producto y generador de interacciones sociales.

De esta manera, en ANAPQUI fue vana la normativa de 1987 para constituir binomios directivos por áreas de actividad, cada uno de ellas compuesta de un dirigente y un técnico. Más bien, la articulación de socios en torno a la afirmación del saber local permitió a los líderes mayores constituir un contrapoder a la influencia de técnicos y donantes. Este proceso fue experiencial y gradual. Afirmó la necesidad de subordinar a los técnicos al poder de los dirigentes y condujo a una redefinición de la influencia y de las atribuciones de cada uno de estos actores. Primero, los dirigentes mayores tomaron control de la dirección de programas de la asociación sin forzosamente concertar decisiones con los técnicos. Luego, los dirigentes mayores desarrollaron un discurso y tomaron decisiones negando la necesidad de contar con personal técnico de origen externo a la asociación, fuese criollo, mestizo o extranjero, en la ejecución de programas de apoyo a los productores. Inclusive, algunos rechazaron esta participación en la formación de comunarios en conocimientos de origen externo, como la administración de empresas o la contabilidad.

En el ejercicio de su contrapoder, los líderes mayores exigían al personal técnico externo adoptar formas de vida privada de menor comodidad que en la ciudad como manifestación de su compromiso y aprecio del modo de vida de los comunarios del Perisalar. Les exigían largas jornadas y períodos de trabajo, de una duración igual o mayor a 30 días sin días de descanso, en las condiciones climáticas extremas del Altiplano Sur, otorgándoles inicialmente sueldos similares a los que percibían en el ámbito urbano boliviano. El cumplimiento de estos

requisitos era para estos dirigentes un símbolo de proximidad de los técnicos con el campesinado. Sin embargo, estas exigencias contribuyeron inicialmente a la elevada y constante rotación de personal técnico criollo y mestizo (*q'ara*) a cargo de la ejecución del PROCEC, PIAT y Pukara. Se despedía al personal o éste renunciaba, limitándose así la difusión y acumulación del conocimiento emergente de su propia experiencia. Rápidamente, la mayoría del personal criollo y mestizo fue reemplazado por jóvenes profesionales hijos de afiliados a la asociación. A menudo, los dirigentes designaban a jóvenes que les eran afines o que no eran conflictivos, para así movilizarlos y aumentar su influencia y poder en estos programas.

Cuando era Presidente de ANAPQUI, Julio fue el principal promotor de esta transformación que redujo considerablemente el poder que inicialmente estaba en manos de los técnicos a cargo de la ejecución de los programas financiados por SOS-Faim. Si bien la salida de Edouard y Marie en 1988 le otorgaba un mayor margen de acción, este proceso no fue inmediato. Julio y los dirigentes mayores primero debían lidiar con los cuadros de SOS-Faim y esperar el retiro de Jorge para tomar el control de la dirección y ejecución de todos los programas. Inicialmente, se confrontaban con este último para controlar la tecnocracia del PIAT. En la entrevista que le hice en 2001, Julio lo recordó de la siguiente manera:

> "*... en mi gestión como dirigente nacional* [1988-1989] *más bien ha habido un rol claro de cada uno, que yo era la autoridad, que los otros* [técnicos] *implementaban los proyectos, que los promotores cumplían su tarea, ¿no? (...) Hasta cierto punto creo que sí había al inicio tecnocracia. En los tres centros regionales del PIAT teníamos un técnico contratado de la ciudad y cada uno, cada centro tenía 2 promotores, ¿no? (...) porque me he dejado arrastrar. Es que para contratar al coordinador del proyecto tendría que ser un entendido, digamos, en el campo, agrónomo fundamentalmente. Él* [debía] *conocer la problemática de la producción, de llama, de la quinua, de todo. Y con su presión, un poco, Jorge me hace contratar a Rodolfo Ramírez, que es economista. No debía de aceptar, porque no era el tipo para la coordinación. Pasaron algunos meses y yo ya he empezado a hacer mi cuestionamiento, 'no está haciendo un buen trabajo, él es economista y no es agrónomo. ¿Entonces, cómo podemos pedirle resultados?' Y él* [Jorge] *me dice que esto y eso, y le he dicho 3 meses más, no hay resultados que ya no va más. Y así, un tira y afloja. Él* [Jorge] *quería seguir manteniéndolo. Pero al final he tomado mi decisión y lo he despedido. (...) Y otro ejemplo concreto es el centro PIAT de COPROQUIR (...) y hemos dicho, no estamos consiguiendo buenos resultados, falta un año y tenemos tanto de presupuesto todavía (...) y llegamos a la siguiente conclusión, mejor nos quedamos sin técnicos. '¿Ese presupuesto, quién no los entrega? Y nosotros veremos qué hacemos, y qué hacemos' hemos dicho, diciendo 'haremos esto y esto', y ahí están las obras que han quedado. Entonces, nosotros nos hemos quedado sin técnicos un año antes de que termine la primera fase del proyecto* [1988-1993] *y ese dinero lo hemos*

> *utilizado muy bien (...) Ese es un gran problema también de nuestros profesionales, yo tengo ciertas reservas, ¿no?*".

A pesar de disentir en torno a la superioridad y pertinencia del saber necesario para asegurar la autogestión de la asociación, dirigentes mayores y gerentes criollos y mestizos compartían representaciones comunes con relación al conocimiento del personal técnico agropecuario. Jorge coincidía con Julio sobre la necesidad de disminuir el poder de los agrónomos, sin por lo tanto adherir al discurso de superioridad del saber local en gestión empresarial y en comercialización. Su preferencia por un economista como coordinador del PIAT partía de su desconfianza en cuanto a la capacidad y voluntad de los agrónomos de reconocer y entender la pertinencia y complementariedad del saber local con relación al saber técnico occidental al momento de mejorar la producción agropecuaria. Además, Jorge reprochaba a los agrónomos la falta de capacidad de entender la situación y las visiones de modernidad de los productores. Lo expresó de la manera siguiente:

> "*El que es profesional, el que es ingeniero, siempre se va a creer* [que sabe más]. *Y habían problemas entre el Julio y los agrónomos. El Julio sabía más. El agrónomo era un complemento y jamás puede ser algo más que eso. Y la tendencia del agrónomo era querer ser más que eso. Esto de la asistencia técnica, el concepto ese de introducción de tecnologías son manejados* [con fines de poder], *¿no? O sea, mentalmente yo creo que es un atropello. Yo siempre he cuestionado a las ONGs y a los gringuitos que vienen, aterrizan en este país. En vez de hacer su servicio militar vienen aquí a experimentar con el agro boliviano y vienen aquí a introducir tonterías al agro, ¿no? Creo que nuestros agrónomos son peor que los gringos. Porque no tienen la sensibilidad de escuchar y entender al campesino y tienen menos conocimiento también. Los agrónomos están acostumbrados a un trato mucho más racista, son más ignorantes. El gringo todavía viene preparado, aunque venga como venga, siempre viene como paracaídas* [repentinamente] *y viene. Pero es un tipo* [que] *por lo menos está más formado y eso a nadie se lo puede quitar, ¿no? Son doctores, son másters, tipos muy formados. Pero maldita la hora de las ONGs que alimentan más a los agrónomos locales. Porque claro, los agrónomos locales, era increíble, inviabilizan el desarrollo rural*".

De esta manera, los escasos resultados obtenidos por los técnicos agrónomos externos durante la primera fase del PIAT contribuyeron a generar una coincidencia parcial entre Jorge, por un lado, y Julio, los dirigentes mayores y los demás productores, por el otro. Todos cuestionaban la utilidad de estos técnicos, a quienes consideraban incapaces de aportar propuestas agropecuarias pertinentes. A la vez eran conscientes de que numerosos productores mayores habían innovado por iniciativa propia introduciendo tecnología agrícola occidental en el cultivo de la quinua (ver capítulo 3).

Como Jorge y Marcelo concentraban sus actividades en tareas comerciales y, en menor medida, gerenciales, contribuyendo a la obtención de buenos resultados económicos y comerciales en ANAPQUI, inicialmente SOS-Faim no puso reparos a la solicitud de los dirigentes mayores, en particular de Julio, Zenobio y Pedro, de dirigir el PIAT y el PROCEC por sí mismos. El beneplácito de esta ONG partía también del reconocimiento por Mauricio García y sus colegas en Bélgica de la legitimidad ganada ante los productores del Perisalar por estos líderes que consideraban excepcionales. Mauricio y sus colegas entendían el control de los proyectos por los productores mismos como una condición favorable a la difusión y adopción de conocimiento administrativo y gerencial externo por las futuras generaciones de líderes a través de la formación directa o la influencia de gerentes criollos y mestizos. De esta manera, SOS-Faim aceptó dejar la dirección del PIAT y del PROCEC a dirigentes mayores encabezados por Julio y reducir la presencia de personal externo en la segunda fase del PIAT (1993-1996) a un solo técnico.

Tomando el control de los programas de la asociación, los dirigentes mayores afirmaron la superioridad del saber local siguiendo una perspectiva político-ideológica. Contando con el aval de otros dirigentes mayores, Julio intentó movilizar a futuras generaciones de líderes según esta perspectiva. Cuando dirigió el PROCEC durante sus dos primeros años, en su calidad de Secretario de ANAPQUI Julio definió personalmente el contenido y método de los cursos comunales según el enfoque interactivo de la Educación Popular. Incorporó temas históricos que explicaban la organización política y económica, la cosmovisión y la producción de las culturas precolombinas andinas. Además, introdujo una perspectiva de economía política. Planteó denunciar la histórica actitud racista, colonial y expoliadora de *q'aras* y extranjeros en torno a los recursos naturales y productivos, el trabajo y el saber indígena. Además, subrayaba la negación de esta expoliación por la sociedad criolla. Así, el PROCEC se convirtió parcialmente en un instrumento de movilización y revaloración del saber y de la etnicidad, a la par de lo observado por Laurie y *al*. (2005) en el caso de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Quichua del Ecuador (ECUARUNARI).

Además, fiel a su ideología *katarista*, Julio pretendía darle una doble dimensión sociopolítica al PROCEC. A través de éste, reivindicaba una identidad de clase, buscando convertirlo en un espacio de denuncia de las desigualdades sociales y de la marginación de ciertos actores sociales, en particular del campesinado boliviano. Así, Julio y los dirigentes mayores que los acompañaban buscaron movilizar a los comunarios del Perisalar y formar cuadros ideológicamente comprometidos, como me indicó:

> *"Esa vez, el mensaje social era muy fuerte, el análisis. Íbamos a las comunidades, hablábamos de la problemática social. En fin, de las necesidades, de las reivindicaciones, y bueno, ese proceso estaba avanzando, pero se ha cortado este último tiempo (...) Nuestro objetivo* [del PROCEC] *grande era, digamos, era ser una selección de los mejores líderes de todas las regionales y armar un equipo ideológicamente bien preparado y capacitado y además de*

> *saber procesos económicos, productivos, ¿no? Pero también el objetivo mayor era tener un referente político ideológico, ¿no? Que sea consecuente y que se inserte a nivel* [político] *nacional*".

Muchos socios mayores formados en los cursos comunales del PROCEC incorporaron este discurso. Lo verifiqué, por ejemplo, en una conversación que tuve a mediados del año 2000 con Vicente Turi, un dirigente mayor, presidente de ANAPQUI de marzo 1999 a marzo 2001. Además, Vicente resaltó la situación marginal y el sentimiento de abandono que tienen muchos habitantes del Altiplano Sud:

> "*Mi ideología del partido* [político] *sería, me gustaría ser de la izquierda, ¿no? Realmente donde pudiera iniciarse un partido de clase pobre, ¿no? (...) El sector de sur de Bolivia del Altiplano que realmente el campesinado está olvidado por el gobierno, ¿no? Que realmente todo el esfuerzo de los productores y también* [ANAPQUI] *como sociedad ha avanzado bastante, ¿no?, en ese campo. (....) En cuanto a los partidos políticos y al gobierno, actualmente no he visto ninguna ayuda, solamente más bien al contrario. Realmente se ha visto de que faltando pocos días a sus campañas y solamente por conseguir votos, ¿no? No he visto ninguna ayuda de los partidos políticos y del gobierno*".

La afirmación discursiva de la superioridad del conocimiento indígena fue también utilizada con relación a los gerentes de la asociación. No obstante, más allá de su retórica, de manera pragmática los líderes mayores les garantizaban a los cuatro primeros gerentes criollos de la asociación un ejercicio de actividades prolongado, en contraste con la actitud que tuvieron con el resto del personal técnico[370]. Ninguno de estos dirigentes intentó despedir a estos gerentes, aunque éstos se opusieran a ellos en temas de gestión y comercialización de la asociación. En la práctica, estos líderes mayores carentes de conocimiento en contabilidad y gerencia adoptaron una actitud pragmática contraria a su discurso. Así, revelaban su reconocimiento implícito de la dificultad de administrar la asociación de manera autónoma y de asegurarle un acceso constante al mercado. Julio resumió esta situación de la siguiente manera:

> "*Es decir, creo que teníamos muchas coincidencias y eso ha hecho que formemos un buen equipo, porque al final éramos los dos nomás, trabajábamos, inclusive yo me acuerdo, con él* [Jorge] *teníamos discusiones fuertes, ¿no? Que a veces hasta a gritos nos agarrábamos. Pero en la oficina los dos y muchas veces nos decíamos 'yo te respeto' y seguíamos trabajando normalmente. Pero había momentos en que cuando no había coincidencias, discutíamos. Pero eso yo no lo considero que nos agarramos como broncas,* [más bien] *como amigos, sino a veces era necesario, ¿no? Pero nunca ni él ni yo nos hemos agarrado resentimientos*".

[370] Los cuatro primeros gerentes de ANAPQUI, Rodrigo Morales, Jorge López, Marcelo Claros y Mario Olivares, trabajarían respectivamente 3 años y 3 meses, 4 años, 3 años, 3 años y 6 meses.

La puesta en acción de esta aserción de superioridad de conocimiento no siempre fue satisfactoria en la asistencia técnica al asociado. Algunos dirigentes mayores acompañantes de Julio cuestionaron la pertinencia de su posición inicial y criticaron la falta de capacidad de los técnicos agrónomos locales, denominados promotores. Por ejemplo, Zenobio Yampara dirigía los dos últimos años de la segunda fase del PIAT. En su evaluación final del programa, redactada en 1996, Zenobio subraya la falta de destrezas, conocimiento y disciplina de los promotores en la ejecución de sus tareas en este programa. El congreso de socios le siguió el paso en esta observación (ANAPQUI, 1996: 8). Teófilo Salvatierra me hizo parte de una impresión similar, subrayando la falta de compromiso de los promotores locales, a quienes reprochaba que se dedicasen más a apoyar a sus familiares, amigos y vecinos:

> "*… lo que yo he visto es que mejor trabaja gente de afuera que de nosotros mismos. Eso yo he visto así en resumen, porque se ha contratado en esos dos años, se ha cambiado muchos promotores agrícolas, pero los promotores agrícolas que son de la misma comunidad se van nomás a sus comunidades, se dedican a sus cosas, se dedican a sus familiares, y en fin, no hay quien les diga nada, porque en la comunidad todos son sus familiares, sus suegros, su papá, su hermana, su tía. Entonces no dice nada, se esconde, y no dice nada tampoco el promotor*".

De hecho, a pesar de la aserción discursiva del saber local, la gran mayoría de los socios y líderes de segunda generación nacida entre la segunda mitad de los años 1960 y la primera mitad de los años 1970, denominada generación joven, rechazaba afiliarse a la representación que encapsula esta narrativa. Cuando asumió la presidencia, Teófilo reconoció rápidamente los límites de la retórica en parte impulsada por Zenobio y Julio, quienes le acompañaban respectivamente en calidad de Vice-Presidente y de Secretario.

> "*Esa visión* [discurso] *tenía Julio Kañapa de decir 'nosotros tenemos que manejar, hasta cuándo la gente de afuera?'…cuando yo subí a la presidencia* [enero de 1992] *no teníamos un administrador. Justamente Jorge se había retirado. Entonces, estuvimos un mes por ahí sin administrador y no había cómo movilizarse, ¿no? El administrador es bastante importante para una organización, ¿no?, pese a que muchos compañeros decían que 'no, es en vano nomás la administración, para eso está el directorio'. Creo que esa es una visión desde antes equivocada, eso está bastante equivocada. (…) Pero veo que es mejor contratar gente de afuera porque rinde mejor. Se decía que debe elegirse de aquí* [de la asociación], *por ejemplo, administrador* [gerente], *por ejemplo. ¿Pero quién va a ser? ¿Pero hay administradores igual que yo, digamos? Pero no pues, no respondemos, ¿no? Y nosotros no entendemos* [de administración], *porque nosotros no somos administradores. Claro, se nos dice agricultores. Claro, podemos defendernos en nuestro campo, no somos*

burros. Pero no podemos dedicarnos a otra cosa porque nosotros somos agricultores de quinua, no somos administradores".

Esta posición muestra la ambigüedad del discurso de algunos líderes mayores y su reconocimiento, a la par de otros dirigentes jóvenes, de la necesidad de también acceder al saber técnico externo al momento de buscar insertarse con éxito al mercado y de asegurar el cumplimiento del objetivo gremial de la asociación. De hecho, las nuevas generaciones de líderes jóvenes y los cuadros locales, formados en el PROCEC o por cuenta propia, contaban con un mayor nivel de formación escolar y superior basada en la adquisición de saber occidental, el cual no rechazaban. Más bien, deseaban incrementarlo después de tomar consciencia de las deficiencias de conocimiento occidental con las que dirigentes mayores y técnicos externos y locales manejaban el PROCEC, el Pukara o el PIAT.

Por las tareas cotidianas que realizaban, los líderes mayores tenían un aprendizaje experiencial limitado del conocimiento occidental referente a la gestión empresarial y la comercialización. En efecto, sus actividades los llevaban a interacciones constantes y predominantes en campos sociales ligados al ámbito de la producción, acopio y beneficiado de quinua, al de la intervención para el desarrollo (ONG, programas de apoyo al desarrollo, instituciones estatales) y, en menor medida, al campo político sindical. Así, estos líderes encontraban pocas situaciones en las que pudieran interactuar y experimentar en torno a actividades comerciales y administrativas cotidianas, por lo que dependían fuertemente del personal técnico en la búsqueda de mercados y la gestión financiera de la asociación.

En materia comercial y financiera, la revaloración del saber local por los líderes mayores tenía criterios diferentes a los de los técnicos con saber occidental. A diferencia de movimientos sociales indígenas esencialmente políticos, como por ejemplo los movimientos observados en Ecuador por Laurie y *al.*, (2005), la aserción del conocimiento local indígena frente al occidental no siempre fue sinónimo de éxito económico para la organización. Estos líderes seleccionaban a personal técnico externo o local destinado a los diferentes programas o a tareas gerenciales y administrativas siguiendo criterios no necesariamente enfocados en la concordancia del nivel de conocimiento técnico con las tareas a ejercer. Además, buscaban candidatos con formas de vida y cualidades morales afines a valores andinos que ellos propugnaban. Por ejemplo, Marcelo no sólo fue evaluado por sus competencias profesionales; me comentó que había pasado por un proceso de selección de cuatro entrevistas en tres meses, en el curso de las cuales los dirigentes, entre ellos Julio, no solamente indagaron sobre sus pretensiones económicas, sino también sobre sus vicios.

En materia de eficiencia económica existen diferencias de conocimiento entre gerentes encargados de la comercialización y muchos dirigentes mayores. Los primeros ponen énfasis en la puntualidad del cumplimiento con clientes, mientras que los dirigentes regionales tenían otros criterios antes que la puntualidad y la planificación del funcionamiento de la planta de Challapata. Marcelo ejerció su

margen de acción para enfrentarse con lo que consideraba una falta de planificación regular de parte de los dirigentes a cargo de esta planta:

> "*El primer conflicto fue en el tema de la administración de la planta. En la administración de la planta había otro dirigente, que pasaba exactamente lo mismo. Le decía, 'tienes que preparar una entrega para tal fecha con tales características', ¿no? Faltando una semana se llamaba* [y le preguntaba], *'¿ya está listo todo lo que hemos planificado?', me respondía, 'no, no ha habido sol'. Le respondía, 'a mí qué me importa que no haya habido sol, tú tienes que hacer que esté así y punto, y no es que aquí no ha habido sol y que no han entregado'. Entonces ése era un conflicto, pero enorme. Entonces yo quería sacarlo, digamos, a ese dirigente de esas funciones técnicas, ¿no?, que es manejar la planta.* [Yo era empleado], *no lo he podido sacar. ¿Sabes qué es lo que he hecho ahí? He puesto a un técnico, ¿no? A un segundo que era el que operativizaba, que hacía que la planta marchaba*".

Existen también diferencias en la manera de entender la rentabilidad entre dirigentes mayores y los técnicos criollos y mestizos. Los primeros buscan prioritariamente disminuir los costos como estrategia para maximizar a corto plazo la utilidad de la asociación durante el lapso del ejercicio de su cargo, sin preocuparse de las consecuencias que puedan tener estas decisiones en la capacidad de competir con otros exportadores durante las gestiones siguientes. Así, al momento de evaluar el perfil de un profesional, estos líderes tuvieron como principal parámetro bajar el costo salarial, con el fin de buscar mayor plusvalía para la organización. Marcelo fue testigo de esta práctica de los líderes mayores en su dirección del PIAT y del PROCEC, que estaban más interesados en ahorrar dinero para la adquisición de bienes. Me lo contó de la manera siguiente:

> "*...había una cierta, un cierto presupuesto para pagar a técnicos, y los dirigentes nunca querían pagar ese presupuesto a los técnicos, siempre* [ofrecían] *menos (...) ellos sabían, ¿no?, si contratas un mal técnico, hace mal trabajo, mal se va ejecutar el proyecto y sin embargo vas a ahorrar una camioneta*".

El criterio de bajar los gastos de gestión predominó también al momento de realizar inversiones. Por ejemplo, en el año 2002, José Yapu tardó casi seis meses en convencer al presidente Ernesto Chiwaru, un líder mayor *indianista*, de invertir un monto elevado en la compra del sensor óptico que permitiría luego mejorar la calidad del grano de ANAPQUI. Temiendo obtener un resultado del primer año de gestión con bajas utilidades, Ernesto intentó mantener la contratación de quince *palliris*, mujeres encargadas de remover manualmente las impurezas y los granos irregulares. Finalmente, accedió a la propuesta de José tras haberse convencido de que se obtenía una mayor rentabilidad acumulada sobre los dos primeros años de gestión con relación a en comparación con la contratación de *palliris*. La obtención de mayores utilidades en la organización nacional significa para dirigentes y

socios la posibilidad de realizar una mayor distribución de los ingresos a las regionales y los socios, además de las vigentes por medio de la compra de quinua.

Otro escenario de confrontación de conocimientos opone la búsqueda de eficiencia económica y rentabilidad del capital, criterio utilizado por personal administrativo criollo y mestizo, a la visión de justicia y de servicio social a la que dirigentes nacionales y regionales no son indiferentes, aunque reconocen la necesidad de obtener utilidades en la nacional. Esta discontinuidad se expresaba en la contratación de personal. Los dirigentes mayores de las regionales renovaban cada año a los promotores del PIAT y del PROQUINAT. Donantes y técnicos estimaban necesario tener estabilidad de funcionarios para aumentar los procesos de aprendizaje y por ende la eficiencia del desempeño de las actividades de la asociación. Marcelo criticó esta práctica de la manera siguiente:

> *"aquí había un promotor, el promotor tenía que cambiarse cada año. ¿Qué habrá hecho? Si ha hecho bien o si ha hecho mal, ¿por qué? Porque era una lotería. Porque ahora me toca a mí, mañana a ti, porque todos tenemos que ganar nuestro sueldito y listo".*

No obstante, los dirigentes consideraban justo servir al mayor número posible de socios, haciendo aprovechar la mayor cantidad posible de asociados de los recursos otorgados en sueldos por estos programas. En el marco de su formación en el PROCEC y en centros de estudio técnico y superior, algunos socios y líderes incorporaron los criterios de eficiencia en la contratación de personal. Por ejemplo, en 1999, al momento de contratarse un técnico a cargo de dirigir la instalación de la planta de alimentos, Marco Condori, quien por entonces ya había dejado CECAOT y se había afiliado a ANAPQUI, adhería a la idea de contratar a un ingeniero de alimentos extranjero con estudios en Alemania. No obstante, otros dirigentes mayores no adoptaron estos criterios. Cuando era presidente de ANAPQUI, Vicente Turi mantuvo el criterio de servicio a pesar de que se había formado en el PROCEC. A inicios del año 2000, prefirió contratar a un joven agrónomo, hijo de un asociado, para que dirija al PROQUINAT a pesar de no tener experiencia de trabajo, en vez de técnicos externos con mayor conocimiento en el campo de la certificación orgánica.

Por el otro lado, la discontinuidad señalada se expresaba también en inversiones a cargo de dirigentes regionales en busca de la provisión de servicios. Por ejemplo, en 1999 el directorio de APROQUI, encabezado por Manuel Colque, invirtió 6.000 US$ de su fondo de acopio de quinua en la compra de un vehículo viejo destinado a ofrecer servicios de transporte entre Llica y Uyuni con una frecuencia y capacidad limitadas. Con esta decisión, los dirigentes buscaban sobre todo contribuir a mejorar las comunicaciones entre Llica y Uyuni y generar ingresos adicionales para su regional. No obstante, el estado del vehículo y el bajo precio solicitado por los otros transportistas generaron pérdidas en APROQUI. Asimismo, en el año 2000 el directorio de COPROQUIR, presidido por Euliades Pajsi y asesorado por Julio, invirtió 15.000 US$ en la construcción de una sede en

Challapata. La intención de esta inversión no fue económica y tampoco estaba dirigida a la rentabilidad, sino más bien a proveer alojamiento a los socios que se trasladan a la feria de Challapata cada fin de semana.

Los conocimientos dispares se manifiestan sobre todo al momento de definir el precio de compra. En ese momento los dirigentes mayores consideran necesario servir a los socios, mientras que los gerentes estiman crucial asegurar la rentabilidad económica de la asociación. La puesta en acción del conocimiento de estos dirigentes incide en la rentabilidad de la asociación. Durante los consejos consultivos, los dirigentes regionales suelen reclamar un aumento de precio, a veces de manera airada. En estos espacios sociales, algunos dirigentes nacionales mayores decidieron aumentar los precios de compra a las regionales y al productor sin consultar al gerente, ni evaluar el impacto de esta decisión sobre el estado financiero de la organización. Así, disminuyeron las utilidades de ANAPQUI. Marcelo tuvo que hacer frente a esta situación apenas entró a la asociación:

> *"... segundo conflicto, la pelea en la nacional. Yo también he tenido problemas con el Julio, porque lo que dice el Julio quiere que sea ley, digamos (...) al llegar a la asociación me había dicho a mí mismo, 'yo me dedico a la comercialización y él que haga como dirigente lo que quiera'. (...) tal fue, digamos, las dificultades que habían en ese momento, que al finalizar ese periodo* [1992] *tuvimos una utilidad mínima. Es decir, casi ese año casi se entra en déficit y si no se entró fue porque, digamos, me dediqué a la comercialización y traté de controlar a los dirigentes. Porque los dirigentes que habían entrado entonces tienen que ganarse su, digamos su reconocimiento. ¿Y qué eran lo primero que planteaban? Era aumento del precio. En cierto sentido tenían razón. ¿Por qué? Porque, digamos, la inflación. Es un período en que habían subido los precios de los productos. Pero ellos, digamos, querían dar un aumento mucho mayor, digamos, a esos incrementos, ¿no?, y además querían incrementar en base a su intuición, ¿no? Tenía que explicarles que es así, no hay que subir a 500 Bs. El quintal hay que pagar, no hay que elevar tanto, no se puede, aquí está la quinua, éstos son los números; y ahí era la pelea".*

Conscientes de la necesidad de preservar las utilidades de la asociación y de su conocimiento limitado en temas administrativos y financieros, los dirigentes mayores dejaron a los gerentes criollo y mestizo un margen de acción para orientar las decisiones estratégicas en materia comercial y gerencial. Este espacio les dio a estos últimos la facultad de también ejercer poder dentro de la asociación, en particular tomar decisiones y realizar acciones relacionadas con temas comerciales, industriales y gerenciales. De esta manera, lograron hacer uso de su margen de acción y mantenerse en tanto poder alternativo al de los líderes mayores. A la vez, contribuyeron a la afirmación de los productores de quinua que planteaban la necesidad de integrar conocimiento occidental a su proyecto de modernidad a través del acceso al mercado. Así, la identificación regional surgida

en el Perisalar en torno al cultivo mercantilizado de quinua entrelazó la aserción del saber local con la reivindicación del acceso al conocimiento externo.

Paradójicamente, a pesar de este reconocimiento y de la cohabitación inicial entre dirigentes mayores y gerentes criollos, el advenimiento de dirigentes jóvenes en el ámbito nacional de ANAPQUI estaba marcado por su mayor influencia e incidencia en tareas asignadas a estos gerentes. En conversaciones informales durante mi trabajo en ANAPQUI escuchaba cómo varios dirigentes jóvenes justificaban esta intervención argumentando que eran representantes de los propietarios de la organización y que tenían un mayor nivel de instrucción escolar y superior que los líderes mayores. Algunos líderes jóvenes reivindican su aprendizaje de disciplinas comerciales y de administración empresarial. Consideran que tienen conocimiento suficiente para poder tomar decisiones cotidianas de la asociación en función a la información financiera y comercial que deben proporcionar. En este sentido no prestan mucha atención, ni pretenden poner en acción o difundir a las organizaciones regionales recomendaciones procedentes de consultores y donantes.

A la vez, los líderes jóvenes se oponen a asumir la función que los consultores del CEP y Jorge pretenden otorgarles. Ésta consistiría en el ejercicio de tareas similares a los miembros de un directorio de sociedad ánima o de sociedad de responsabilidad limitada, sin potestad de intervención en las tareas del gerente y de los técnicos. Según los líderes jóvenes, los gerentes y técnicos son empleados bajo su mando que poseen el conocimiento para ejecutar tareas administrativas, financieras y comerciales del cual ellos adolecen. Por lo tanto, estos últimos deben limitarse a cumplir estas actividades, sin necesariamente tener que asistir a ferias o establecer relaciones comerciales. De esta manera, los dirigentes jóvenes que optan por este comportamiento no estiman su interferencia perjudicial para la organización.

A diferencia de los líderes mayores, los dirigentes jóvenes han alcanzado mayor protagonismo desde 1995, específicamente en tareas de prospección de clientes y en negociaciones con instituciones que apoyan el desarrollo de actividades comerciales, entre ellas Bolinvest. A pesar de la creación en 1996 de un departamento de comercialización autónomo en el marco de un nuevo proyecto de comercialización e industrialización de quinua financiado por SOS-Faim, muchos de estos dirigentes deciden asistir a ferias de alimentos internacionales en busca de clientes en vez de los gerentes criollos. A su entender, ANAPQUI goza de una buena imagen, de la preferencia de la mayoría de los importadores de los países del norte, quienes según ellos considerarían a la asociación como la genuina representante de los productores de quinua. Por esto, en su representación, los importadores de estos países buscan abastecerse directamente de ANAPQUI. Así, sostienen que existe un mercado cautivo relativamente importante en los países del norte y que en su calidad de dirigentes, productores y verdaderos propietarios y beneficiarios de la asociación pueden directamente establecer relaciones comerciales. Partiendo de esta representación, estiman que su condición de

productores refuerza su legitimidad y su capacidad de negociación a nombre de ANAPQUI a la hora de cerrar tratos comerciales. De esta manera, esta nueva representación ampliamente compartida por los socios jóvenes favorece la reconfiguración de la distribución del poder dentro de ANAPQUI a favor de los dirigentes jóvenes.

La búsqueda de mayor poder por los dirigentes jóvenes también se manifestó en el marco del PROCEC, del Pukara y del PIAT. Respaldados por los socios que solicitaban la contratación de cuadros de la propia asociación (ANAPQUI, 1998:10), estos líderes ya no sólo dirigían los proyectos sino los ejecutaban. En la segunda fase del PROCEC contrataron a muy poco personal técnico externo. Asimismo, el Pukara fue conducido únicamente por jóvenes profesionales, hijos de productores afiliados a la asociación, formados en su gran mayoría por cuenta de sus respectivas familias. Mediante el discurso de afirmación del saber local, los dirigentes jóvenes no buscaban mermar la importancia que acordaban al conocimiento occidental. Más bien, disminuyendo la presencia y el poder de técnicos y gerentes criollos y mestizos dentro de la asociación a favor de cuadros y profesionales afiliados a ésta, ofrecían fuentes de empleo para responder a la demanda de los socios de mejorar sus ingresos y condiciones de vida. Así, eran vanas las regulaciones normativas dirigidas a proteger el desempeño de los técnicos de la interferencia de los dirigentes para maximizar la eficiencia económica de ANAPQUI.

De esta manera, la aserción discursiva del saber local por parte de los dirigentes mayores y jóvenes fue un componente expresivo para obtener legitimidad y poder, enrolando líderes regionales y socios, y para generar una identificación indígena entre los socios de ANAPQUI. La intencionalidad atribuida a esta afirmación de crear homogeneidad de identificación y de adhesión de parte de los productores pretendió limitar la influencia de gerentes y personal técnico criollo y mestizo en la asociación, sin por lo tanto pretender ni lograr eliminar la necesidad de contar con saber externo y occidental. El acceso diferenciado al saber occidental explica la diferencia entre la relación de dirigentes mayores y de los jóvenes con el personal técnico. Los primeros carentes de este saber cohabitaban con gerentes criollos. Los últimos buscaban dominar a este personal. Pese a sus diferencias, ambas posiciones convergen en el planteamiento de Bebbington (2004: 412), quien enfatiza la ausencia de oposición de los pueblos indígenas andinos a la modernidad, la cual intentan controlar desarrollando habilidades para negociar relaciones con el mercado, administrar empresas y agroindustrias y competir en el mercado. No obstante, esta convergencia no es libre de contradicciones entre los mismos socios, quienes pueden ser portadores de diferentes proyectos de modernidad, como veremos a continuación.

Mayores politizados versus jóvenes empresarios

Las diferencias en la afirmación del saber local entre dirigentes mayores y jóvenes corresponden a diferentes formas de proyectar la autonomía en ANAPQUI. Los dirigentes mayores, en particular los de Salinas con mayor adhesión al *katarismo*, deseaban que la asociación tuviera una actividad política importante y autónoma en el Perisalar, articulada a la CSUTCB. Estos dirigentes rechazaban ser ideológicamente cooptados y dependientes de ONG y de partidos políticos, aunque éstos estuviesen anclados en la perspectiva de la lucha de clases. Si bien adherían a esta lucha, reivindicaban la vigencia de sus autoridades originarias y de sus formas de organización en coherencia con el *katarismo*. Así, a principios de 1988 la mayoría de ellos se confrontó y distanció de Edouard, Marie y Bernabé. Estos últimos pertenecían al Partido Socialista de los Trabajadores de ideología trotskista e incitaban a los dirigentes mayores a afiliarse. Este partido se concentraba exclusivamente en la lucha de clases sin acordar importancia al reconocimiento del ayllu, ni de los *kamaches*. El rechazo de los dirigentes a este partido expresaba el cuestionamiento de su legitimidad de representar a los productores de quinua, como lo recuerda Julio:

> "*… nuestro objetivo también era político y habíamos concertado crear el NUBAS, Núcleos de Base. Es decir, de toda la región del Altiplano Sur como el brazo político, digamos, de ANAPQUI también sobre unidad de bases, NUBAS, y hemos tenido muchas reuniones con Bernabé. Era un tipo que le gustaba trabajar y que no estaba vinculado a ninguna sigla política, pero creo que el gran error de él ha sido incorporarse a una tienda política, ¿no?, el Partido Socialista de los Trabajadores* [PST] *con el Edouard, la Marie.(...) Por el 87 yo fui nombrado presidente de ANAPQUI, y el 88 éstos del Partido Socialista de los Trabajadores muy activos, ¿no?, siempre han sido activos, ¿no?, y entonces han empezado a conformar la federación, el FRUTCAS, ¿no? (…) y empiezan a incorporarlo a Bernabé, ¿no?, y también, bueno, me entero después de que el objetivo era de que Bernabé y yo seamos los líderes del PST ahí en el Altiplano Sur, ¿no? Entonces el Bernabé iba a manejar lo sindical, lo que es el FRUTCAS, y yo iba a manejar la parte económica, lo que es ANAPQUI. Pero yo no he aceptado. Claro que he ido mucho a sus charlas, cursos de formación ideológica y he rechazado todo eso. (…) Creo que hay dos aspectos en esto, ¿no? Uno, todo lo que es puro de nuestro interés comunitario, de ayllu, de nuestras formas de organización y nuestras autoridades, en fin de nuestro interés que defendemos nosotros mismo. Y el otro es de que, digamos, sean incorporados elementos así como Edouard, ¿no?, que han aprovechado esas coyunturas y se han inmiscuido en nuestros asuntos, ¿no? No digo que ha sido malo. Ha estado bien. Ha sido un buen trabajo. (…) Y lo que hemos planteado desde ANAPQUI, siempre ha sido como una estrategia política dentro de la confederación* [CSUTCB], *la unidad de todos los líderes de todos*

> *los sectores. (…) Pero después la influencia ha sido hacia lo político partidario. Yo me acuerdo, por ejemplo cuando hacíamos trabajos, cuando yo era presidente, nosotros financiábamos su participación del FRUTCAS en los congresos de la confederación* [CSUTCB]. *Teníamos movilidad y nos íbamos juntos* [con FRUTCAS] *a los congresos, llevábamos olla común. No dependíamos de nadie. Nosotros nos autofinanciábamos de eso. Pero a partir de que han tenido influencia digamos política de PST, FRUTCAS a ANAPQUI nos ponía* [involucraba], *diciendo de que es del Partido Socialista de los Trabajadores. Y nos han hecho salpicar prácticamente lo partidario.*"

La ausencia de sindicatos afiliados a la FRUTCAS en la gran mayoría de comunidades productoras de quinua no impidió la emergencia de un discurso político con ideas *kataristas* entre dirigentes y afiliados mayores de ANAPQUI, particularmente los de Salinas y Llica. Después de las reformas de la Revolución de 1952, los habitantes del Perisalar habían otorgado mayor legitimidad al Estado. Las medidas aplicadas por el gobierno del MNR no implicaban el riesgo de una pérdida territorial, empezaban a mejorar las vías de comunicación, creaban mercados para sus productos en centros mineros, incrementaban el acceso a la educación primaria y a fuentes de empleo público asalariado, y por ende mejoraban las condiciones de vida de los habitantes del Perisalar.

No obstante, los comunarios de esta región perdieron rápidamente confianza en el Estado tras la implementación de la primera fase de políticas neoliberales, denominadas de ajuste estructural, amparadas en el Decreto Supremo 21060 de 1986. Estas medidas estaban en parte marcadas por la abertura y la liberalización de los mercados, la reducción del gasto público, una reforma tributaria que pretendía establecer un impuesto a la tierra (Ley 843 de reforma impositiva), la liquidación de la COMIBOL, la reducción del número de funcionarios estatales y la libre contratación y despido en empresas públicas y privadas ignorando la protección laboral estipulada en la ley general del trabajo. Así, muchos comunarios del Perisalar perdieron su empleo en las minas privadas y públicas y en el magisterio. Más aún, el desmantelamiento de la COMIBOL no sólo los privó de fuentes de empleo, sino también de un importante cliente para la quinua, ya que la COMIBOL fue el mayor mercado de ANAPQUI entre 1984 y 1986. La pérdida de empleos en la COMIBOL indujo un menor acceso a alimentos subsidiados y por ende tuvo una incidencia directa en la alimentación de las familias despedidas y sus parientes afiliados a ANAPQUI. Así, la corporalidad de los productores ante la aplicación de esta medida los llevó a oponerse y a condenar enérgicamente los despidos masivos producidos por el decreto mencionado y a rechazar el proyecto de ley de reforma tributaria (ANAPQUI, 1987: 7 y 26).

Esta situación propició el surgimiento entre los productores de una triple identificación clasista, racial y gremial. Este proceso también fue estimulado por la interacción de los dirigentes con el sindicalismo campesino nacional marcado por el *katarismo* y en menor medida por el *indianismo*. También fue estimulado a

consecuencia de la socialidad de los comunarios mayores del Perisalar con la sociedad boliviana. En este espacio social, los movimientos sociales y los partidos *kataristas*, *indianistas* y de izquierda tomaban un importante protagonismo desde el gobierno de la UDP.

Así, bajo la influencia predominante de la mayoría de dirigentes y socios mayores, la primera década de la asociación estuvo marcada por esta triple identificación claramente expresada en las resoluciones de sus congresos. Para ellos, ANAPQUI debía asegurar su autonomía económica *"incentivando y apoyando la organización de comunidades, ayllus y regiones productoras de quinua en los departamentos de Potosí, Oruro y La Paz" (ANAPQUI, 1987: 7)* y su independencia *"política-sindical expulsando del seno de las organizaciones del Altiplano Sur a traficantes* [intermediarios], *oportunistas y agentes de gobierno" (ANAPQUI, 1987: 26)*. Su autonomía debía seguir también una línea de afirmación étnica, reivindicando *"nuestros idiomas (...) y nuestras culturas, costumbres, tradiciones" (ANAPQUI, 1990: 22) "hasta recuperar la identidad cultural como forma de liberación" (ANAPQUI, 1992: 23, 1994: 11)*. Así, los productores declararon *"ANAPQUI como [siendo la] expresión genuina autónoma en sus decisiones,* [los productores] *debemos buscar y expresar junto con nuestros compañeros explotados y postergados con nuestras reivindicaciones económicas, sociales, políticas cumpliendo el rol histórico de nuestros mártires* [indígenas] *Tupac Katari, Zárate Willca, Bartolina Sisa y otros, delinear una política hacia la liberación total de nuestra patria derrotando definitivamente el sistema capitalista"*[371] *(ANAPQUI, 1990: 14).*

Pese a su voluntad de preservar la autonomía política de la asociación, un número importante de dirigentes mayores mantuvo frecuentes interacciones y lazos con la CSUTCB y la FRUTCAS, al ser esta federación miembro de la confederación. De esta manera, hasta enero de 1994 representantes de esta federación sindical asistían regularmente a los congresos de ANAPQUI. A la vez, dirigentes nacionales mayores asistían a los congresos y encuentros de la CSUTCB y mantenían una importante interacción con líderes sindicales campesinos. Este vínculo creaba espacios que permitieron incorporar elementos de la posición de la CSUTCB frente al Estado y sus políticas, a través de la socialización, el ejercicio discursivo y la puesta en acción de decisiones como los bloqueos de caminos y de la vía férrea que atraviesa Nor Lípez.

La mayoría de los productores mayores participantes en estos congresos recomendaron preservar relaciones estrechas y el financiamiento de la CSUTCB como también ser solidarios con organizaciones sindicales afiliadas a la COB "*que luchan por su liberación*" (ANAPQUI, 1987: 25, 1990: 15, 1992: 25, 1994: 12). Asimismo, decidieron elegir a dirigentes "*con alguna experiencia en el campo sindical y fundamentalmente identificados con la causa de los explotados y con una ideología bien definida hacia el proceso de liberación*" (ANAPQUI, 1992: 24). Finalmente, el ingreso

[371] Bartolina Sisa fue conyugue y acompañante de Tupak Katari en el cerco a La Paz durante las sublevaciones de 1780-1782.

de nuevas regionales del departamento de Potosí estaba condicionado al aval de la FRUTCAS (ANAPQUI, 1992: 6).



Foto 61. Dirigentes mayores asumen su cargo puño izquierdo en alto
(fuente: ANAPQUI, 1992)

También, los dirigentes y socios mayores que entraron en interacción con la FRUTCAS y con la CSUTCB mediaron la difusión e incorporación, por otros socios, de buena parte de la agenda de este movimiento sindical. Condenaron enérgicamente el Decreto Supremo 21060 (ANAPQUI, 1987: 26, 1992: 23) y a los gobiernos del MNR y de la coalición MIR-ADN que lo aplicaron (ANAPQUI, 1990: 14)[372]. A la vez, exigieron contar con acceso a seguro médico y contra riesgos (ANAPQUI, 1994: 15). En el marco de este proceso, rechazaron la venta de empresas estatales (ANAPQUI, 1990: 13) y el proyecto de ley de impuesto a la tierra propuesto en 1990 (ANAPQUI, 1990: 24 y 1994: 13), exigiendo más bien la aprobación de la Ley Agraria Fundamental (ANAPQUI, 1990: 24). Además, los asociados condenaron la privatización de las minas de la COMIBOL y la contaminación ambiental generada por la minería (ANAPQUI, 1992: 23, 1994: 13-14).

Sobre todo, la influencia de Julio y de otros dirigentes mayores, muy vinculados a los sindicatos de productores de coca del Chapare a través de su interacción con ellos en el seno de la CSUTCB, incitar a la asamblea de socios de ANAPQUI a aprobar y respaldar la creación de un instrumento (partido) político

[372] La coalición entre el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) y Acción Democrática Nacionalista (ADN) gobernó Bolivia de 1989 a 1993 dando lugar a la Presidencia de Jaime Paz Zamora.

que representase y fuese controlado por las organizaciones sociales indígenas y campesinas de Bolivia. Plantearon que este instrumento aglutinara a todos los sectores laborales, no solamente a los productores de quinua, con el fin de tomar el poder político nacional y construir un Estado multinacional, pluricultural y plurilingüe que además les garantice la recuperación de la tierra y del territorio (ANAPQUI, 1994: 11). En Bolivia, este proyecto político fue inicialmente propuesto por los sindicatos cocaleros del Chapare al resto de las organizaciones campesinas afiliadas a la CSUTCB y aprobado en su VII Congreso en marzo de 1995 con la participación de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CPIB) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), dando lugar al nacimiento de la Asamblea para la Soberanía de los Pueblos (ASP), que luego se convirtió en el MAS (Van Cott, 2006)[373].

El alineamiento de dirigentes mayores con la posición de la CSUTCB perduró durante la segunda fase de reformas neoliberales multiculturales, iniciada por un nuevo gobierno del MNR en 1993. En parte, estas políticas promovieron el reconocimiento y la preservación de la diversidad étnica y la pluriculturalidad de Bolivia a través de una reforma constitucional. En este nuevo contexto, los dirigentes mayores, siguiendo la posición de la CSUTCB, fomentaron la adhesión a la enmienda constitucional. Así, la resolución del VI Congreso de la asociación reivindicó la necesidad de una nueva Constitución política que dignifique a ciudadanos de origen indígena incorporando sus símbolos, historia y formas de organización y liderazgo propias (ANAPQUI, 1994: 11).

No obstante, las políticas neoliberales multiculturales no buscaban modificar la exclusión de los indígenas de las instancias de decisión política, ni reducir las representaciones racistas de los indígenas que tenían los grupos criollos detentores del poder económico y político, ni tampoco reducir la pobreza de las poblaciones indígenas (Gustafson, 2002)[374]. El proyecto modernizador de la sociedad nacional perseguido por las élites criollas dominantes no contemplaba un cambio en la configuración del poder entre los diferentes grupos sociales y culturales de Bolivia. Tampoco buscaba cambiar las modalidades de participación estableciendo formas horizontales de diálogo de saberes que coadyuvaran a la redefinición de nuevas instituciones y políticas públicas nacionales.

A través de la descentralización municipal, estas reformas buscaban mejorar el acceso a infraestructura básica (salud y educación) y en menor medida productiva (riego). Esta nueva fase de reformas no pretendía crear mayor empleo público, ni tenía como prioridad apoyar el desarrollo productivo y económico del

[373] Por entonces la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia se denominaba Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia se denominaba Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCIB).

[374] Estas reformas estaban más dirigidas a crear un modelo de desarrollo particular y marginal al modelo de desarrollo nacional, sin buscar reducir las representaciones racistas existentes en los grupos criollos de la sociedad boliviana.

campesinado y de los indígenas de Bolivia. Más bien, a través de la descentralización municipal buscaban crear modelos de desarrollo localizados y económicamente más eficientes en el ahorro del gasto público. Las reformas descentralizadoras no se preocupaban por integrar las iniciativas de desarrollo local en las políticas nacionales, más bien eran vistas como accesorias a un modelo de desarrollo nacional definido por las élites criollas.

Reconociendo las nuevas políticas de descentralización administrativa y multiculturales, los dirigentes y socios mayores rechazaron ciertas reformas del gobierno del MNR. Productores y maestros rurales afiliados a ANAPQUI se opusieron a la Reforma Educativa iniciada durante esta nueva fase de reformas neoliberales, siguiendo la posición de la Confederación Nacional de Maestros y Educadores Rurales de Bolivia (CONERB) y de la CSUTCB (Calla, 1999). La CONERB se oponía a este proyecto de educación bilingüe por considerarlo como un intento de privatización de la educación y, por ende, como una amenaza a su fortaleza organizativa y a las condiciones y la estabilidad laboral de los maestros (Calla, 1999). En resonancia con esta posición, dirigentes y socios mayores de ANAPQUI promovieron resoluciones congresales apoyando a la vez una educación pública gratuita intercultural bilingüe (ANAPQUI, 1992: 4, 1994: 13) y oponiéndose a la Reforma Educativa. Entendían esta nueva política educativa como una amenaza a la existencia de Escuelas Normales, entre ellas la de Llica, la gratuidad de la educación y la seguridad laboral de los maestros (ANAPQUI, 1994: 12-13). Dada la pluriactividad vigente en el Altiplano Sur, la posibilidad de perder fuentes de empleo en el magisterio constituía un riesgo para las formas de vida de una parte considerable de los productores de quinua.

A pesar de la fuerte politización inicial de ANAPQUI, en la asociación emergieron nuevas generaciones de socios y dirigentes con menor afirmación y esencialismo político, étnico o de clase. A diferencia de los líderes mayores, las nuevas generaciones de socios y líderes no habían experimentado interacciones o militado en el sindicalismo *katarista* y tenían una baja corporalidad en la lucha sindical. En efecto, estas nuevas generaciones de socios eran niños o adolescentes durante los procesos de lucha popular de inicios de los años 1970 y consecutivos al retorno a la democracia, en particular el bloqueo de la vía férrea en Julaca en abril de 1985, la toma de los predios de la subprefecura de Salinas en agosto de ese mismo año (capítulo 3) y las movilizaciones de mineros en el caso de algunos de ellos.

En ausencia de sindicatos campesinos enraizados en las organizaciones comunales del área de presencia de ANAPQUI, los socios y dirigentes jóvenes no participaban en actividades y eventos de la FRUTCAS y de la CSUTCB. Consecuentemente, sus interacciones con líderes sindicales y su exposición a la retórica sindical eran poco frecuentes y difusas, limitándose a los congresos anuales de ANAPQUI, los cursos del PROCEC o espacios sociales más amplios a través de la migración o los medios de comunicación. La decreciente interacción con sindicatos e ideas centradas en la lucha de clases y en la reivindicación de la

cultura andina disminuyó también con la modificación del contenido del PROCEC y el mayor acceso a la educación superior de carácter técnico y empresarial.



Foto 62. Dirigentes mayores y jóvenes
(fuente: ANAPQUI, 1997)

Las nuevas generaciones de socios y líderes se distanciaban del discurso *katarista* de los dirigentes y tomaron un perfil menos politizado y centrado en la afirmación identitaria y de la cultura andina y de lucha de clases. Teófilo Salvatierra pertenecía a esta generación. Además de contestar la aserción esencialista de la supremacía andina proclamada durante los cursos del PROCEC y en las prácticas cotidianas de dirección de la asociación, reivindicó también la adopción de conocimiento y de prácticas no andinas incorporados en las prácticas cotidianas de los comunarios. Durante nuestra larga charla, Teófilo habló de las contradicciones de esta incorporación entre diferentes generaciones de líderes, pero también en las mismas prácticas y deseos de los dirigentes mayores *kataristas* como Julio, Pedro o Zenobio:

> "*Cuando yo era Presidente, yo me recuerdo de que por ejemplo llegaba Navidad y queríamos pagarnos aguinaldos. Zenobio y Julio no querían* [afirmando], *'nosotros somos aymaras', que 'nuestra cultura', que 'para nosotros no hay Navidad', que 'debemos mantener* [nuestras costumbres]*', en fin. Pero la realidad es otro. Uno por lo menos quiere tener un poco, comprarse un poco de ropita para su familia. Los compañeros* [Julio y Zenobio] *un poco decían con la boca* [discursivamente] *'que no queremos', pero sin embargo querían. Yo me recuerdo el segundo año, si no me equivoco, recibían algunos de estos regalos*".

Si bien Teófilo y la mayoría de socios y líderes de su generación apreciaban la revaloración de la cultura, los conocimientos, la memoria, la pertenencia local y su raíz andina, reclamaban con prioridad acceso a formación occidental y criticaban el esencialismo estratégico de Julio. En su relato Teófilo fue claro al respecto:

> "*Entonces, ahí salió eso de capacitar a los jóvenes o institutos grandes o superiores, puede ser universidades, para que nos sirvan. Eso ha sido más la idea de Julio. Ahí se ha introducido más la cultural, se hablaba de la cultura andina, en fin. Pero que muchos compañeros también no estaban* [de acuerdo], *¿no? Muchos jóvenes también no estaban de acuerdo o participan en un curso sólo por estar. Por eso es que no hay resultados*". "*Él hacía a la manera que él quería, con mucha introducción de la cultura andina. Está bien ¿no?, yo creo que la cultura andina… está bien que llevemos, pero también las partes técnicas se deben llevar también, paralelamente tiene que ser. Pero él no, empezaba a hablar de la whipala, que este color, allá*[375]*. Entonces él se acaparaba él del tiempo* [del curso]. *Entonces al otro* [al instructor en temas técnicos] *le daba poquito tiempo. Entonces tampoco aprenden los participantes, ¿no? Entonces, no hace bien. Muchos también se desconformaban*".

En esta situación, muchos socios y líderes jóvenes empezaron a contestar el liderazgo de Julio Kañapa y la posición *katarista* de los dirigentes mayores. En el VI Congreso de la asociación celebrado en Llica en enero de 1994, a pesar de que se adoptaron numerosas medidas inspiradas en la agenda de la CSUTCB arriba mencionadas, la línea educativa trazada por Julio fue duramente cuestionada por dirigentes y socios jóvenes. La asamblea trató limitar el poder del directorio nacional y de Julio, decidiendo cambiar el contenido y la metodología de enseñanza del PROCEC, reprochándole apropiarse de material audiovisual donado a ANAPQUI para este programa y demandando la coordinación del proyecto por personal independiente al directorio (ANAPQUI, 1994: 16).

Esta contestación marcó la consolidación de la predominancia de un nuevo liderazgo en la asociación a cargo de jóvenes con intereses esencialmente empresariales, comerciales y productivos, algunos de ellos presentados en el capítulo 3. La mayoría de los líderes jóvenes ya no practica directamente la agricultura. Son *residentes*. Delegan la tarea de cultivar sus parcelas a sus familiares y/o contratan mano de obra local o externa. Utilizan el ingreso procedente del expendio de quinua para poner en acción la pluriactividad, esencialmente en centros urbanos o en actividades de transporte y negocio. Esta nueva generación de socios ha sido formada en el PROCEC o en universidades y Escuelas Normales públicas con el apoyo de sus respectivas familias. Durante el VI Congreso de ANAPQUI, Julio dejó el cargo de Secretario y la conducción del

[375] La whipala es una bandera de reciente creación que representa a los pueblos indígenas andinos de Bolivia. Con la adopción de la nueva Constitución Política del Estado en el año 2009 se ha convertido en un símbolo patrio.

PROCEC. Félix Jisk'a, un joven capacitado en los cursos de nivel básico del PROCEC, fue elegido presidente de la asociación. La disconformidad de los jóvenes venía de su frustración ante la calidad de la formación técnica impartida por el PROCEC, que consideraban de nivel inferior a la que podrían obtener en otras situaciones.

La contestación fue encabezada por Claudio T'ola, un joven técnico medio formado en el PROCEC, quien era por entonces presidente de SOPPROQUI. Nacido en San Pedro, Nor Lípez, en 1967, desde su juventud Claudio tuvo importantes interacciones fuera del Perisalar, que despertaron su interés por el conocimiento de materias ligadas a la gestión empresarial, hasta que llegó a estudiar auditoría en la Universidad San Andrés de La Paz. En una charla que sostuve con él en Uyuni a fines de noviembre de 2001 me comentó su experiencia de formación profesional iniciada desde sus 16 años y su decepción sobre los cursos impartidos en el marco del PROCEC:

> "*He salido a Salta, Argentina. Todos mis hermanos están trabajando en Argentina. Después he ido a La Paz, he salido bachiller el 87. Tres años he estado por todo lugar trabajando allá. He estudiado auditoría en la universidad. (...) También estaba estudiando contabilidad en el Instituto Arrieta en La Paz el año 90 y después estudié paquetes* [informáticos] *de contabilidad. He estudiado harto, como hasta ahora. En 1992 ya había aprobado para pasar al cuarto nivel de la universidad y empecé a trabajar de contador de las regionales de ANAPQUI. Sobre la marcha* [paralelamente] *he hecho cursos de gerencia de exportaciones en La Paz cuando estaba en El Alto, y de administración de organizaciones, con IDEA*[376]*. Y bien era, parece que carreras completas, eran actualizadas. Ese año estaba yendo a postular a un cargo de cajero de la planta de Challapata* [de ANAPQUI] *y en Julaca* [la sede de SOPPROQUI, su regional] *me dijeron, '¿qué estás haciendo? Quédate aquí* [de dirigente], *va a haber becas para estudiar en el exterior en el PROCEC'. De ahí he entrado al PROCEC. (...) Lo que más me ha servido, mucho, es lo del Arrieta. No he aprendido mucho en Llallagua con los cursos del PROCEC, que era administración básica. Más he aprendido en esos cursos que he hecho en La Paz*".

De esta manera, a medida que crecía el peso de las nuevas generaciones de socios y dirigentes jóvenes en la asociación y en sus directorios nacionales, el vínculo con la CSUTCB iba siendo abandonada en ANAPQUI. A partir de 1996, bajo la presidencia de Claudio T'ola, se inició una nueva fase en la asociación, conformada de directorios nacionales mayoritariamente compuestos de socios jóvenes. Desde ese momento, los dirigentes de la FRUTCAS y la CSUTCB dejaron

[376] IDEA es una fundación de enseñanza técnica superior creada por la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia (CEPB) y la Asociación de Bancos de Bolivia. Tiene por objetivo fortalecer la capacidad de gestión de los empresarios y no empresarios, promoviendo la libre iniciativa y apoyando la mejora de la competitividad de las empresas.

de ser invitados a los congresos de la asociación. Asimismo, la agenda política de la CSUTCB fue paulatinamente marginalizada, exceptuando en situaciones que amenazaron directamente las formas de vida de los productores, en particular el acceso de sus hijos a la educación primaria y secundaria. También desaparecieron las comisiones político-sindicales vigentes en todos los congresos de la asociación hasta el congreso de Llica en 1994. Así, a partir de 1996 los debates y decisiones relativos a temas sindicales y políticos fueron incorporados a comisiones multi-temáticas de interés secundario, cuyo denominativo "varios" da cuenta de su menor trascendencia para los socios.

Simultáneamente, los intentos de Julio de movilizar a los productores asociados para tomar el poder en las alcaldías del Perisalar fueron desconsiderados por los líderes jóvenes. Durante las elecciones municipales de 1999, Julio propuso la alianza de ANAPQUI con el Movimiento Sin Miedo (MSM), partido de izquierda en el que militaban o simpatizaban antiguos administradores de ANAPQUI como Jorge, Marcelo, Rodrigo Morales y Mario Olivares[377]. Si bien la alianza con el MSM tomó cuerpo, dirigentes regionales jóvenes con perfil empresarial y tecnocrático se oponían a ponerla en práctica. Sólo dirigentes de dos de las tres regionales de Salinas (COPROQUIR y COPROQUINAC) apoyaron la iniciativa. Otros dirigentes jóvenes esquivaron participar en este proceso, como fue el caso de Félix, presidente de APROQUIRY, y de Claudio T'ola en SOPPROQUI. También algunos dirigentes y líderes decidieron establecer alianzas por su propia cuenta, como fue el caso de Sergio Condori, presidente de CEDEINKU, que apoyó la candidatura de su padre Mario por cuenta del MIR. El disentimiento de los dirigentes expresaba su oposición a la constante intromisión y voluntad de Julio de influir en las decisiones de la asociación.

A partir de ese instante, los debates en los congresos de ANAPQUI se centraban predominantemente en el apoyo a la producción a través del PROQUINAT, y en temas estatutarios y relativos al acopio, la industrialización, comercialización, gestión económica y financiera, la certificación orgánica y la capacitación técnica (ANAPQUI, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000).

Pese a esto, en situaciones consideradas relevantes se tomaban decisiones políticas. El aumento de población con residencia principal en las ciudades ocasionaba un riesgo para la continuidad del acceso a la educación escolar pública en el Altiplano Sur. Por esto, las resoluciones del VII y del VIII Congreso de ANAPQUI condenaron la intención del gobierno del MNR de cerrar escuelas en el área rural que tuvieran menos de 15 alumnos y recomendaron al directorio de relacionarse nuevamente con la CSUTCB para frenar la aplicación de tal intención (ANAPQUI, 1996: 10, 1997: 11 y 1998: 11). En algunos de los congresos siguientes, los dirigentes y socios mayores lograron la adopción de resoluciones que recomendaban un nuevo lazo entre la asociación y la CSUTCB (ANAPQUI, 1997: 12; ANAPQUI, 1998: 12; ANAPQUI, 2000: 20). No obstante, en la práctica estas

[377] El MSM fue aliado del MAS durante su primer mandato (2005-2009).

resoluciones nunca fueron ejecutadas por los dirigentes jóvenes. Más bien, la llegada desde 1994 de dirigentes jóvenes interesados en temas empresariales y comerciales fue un factor importante en la decisión de Mauricio García y sus colegas de SOS-Faim de financiar el proyecto de comercialización e industrialización de alimentos con quinua. Tal fue su grado de confianza en estos dirigentes que en 1997 transfirieron a ANAPQUI la gestión del fondo de acopio de este proyecto con una menor tasa de interés.



Foto 63. Jovenes dirigentes asumen su cargo haciendo la señal de la cruz
(fuente: ANAPQUI, 1999)

A pesar de que se contaba con suficientes socios con formación en temas empresariales y financieros, esta nueva situación con prácticas organizativas e interacciones institucionales despolitizadas significó la adopción en ANAPQUI de formas de autogestión externas propuestas por instituciones de desarrollo. Además, implicó la pérdida de protagonismo de los discursos raciales y clasistas como componentes expresivos centrales en la identificación de los socios de ANAPQUI. Así aumentó la distancia entre la asociación y el sindicalismo campesino.

Regionalismo

Regionalismo y ayllu

La voluntad de cooperantes y personal técnico criollo y mestizo de construir una identidad gremial y de clase dentro de ANAPQUI, proyecto al que dirigentes y socios mayores añaden una dimensión de identidad étnica, se ve confrontada a la afirmación de varias identidades sub-regionales subyacentes. Este proceso, localmente denominado "regionalismo", se caracteriza por comportamientos que

afirman el interés y el lazo con el departamento de Oruro o de Potosí o con una de las regionales de la asociación, además de la identificación gremial, social y étnica. No hay duda de que los productores de quinua se identifican en torno a su departamento, como lo hemos mostrado en el capítulo 5. A la vez, bajo de la identidad departamental subyace el lazo con la organización regional. En la primera sección de este capítulo hemos visto que cada regional se afirma en relación directa con el ayllu menor, el ayllu mayor o ensamblajes sociales emergentes de ex-ayllus (ver también capítulos 2, 3 y 5). Por lo tanto, componentes expresivos que sustentan la identificación de los productores con estos ensamblajes sociales son esenciales para la identificación en torno a las regionales.

Como hemos mostrado en el capítulo 5, la emergencia de esta identificación con ayllus, ayllus mayores y espacios sociales correspondientes a ex-ayllus proviene esencialmente de la socialidad cotidiana de los productores, lejos de los espacios de la asociación nacional. Este vínculo surge de la praxis en torno a regulaciones político-administrativas y territoriales, como los sistemas de cargos, en celebraciones y encuentros religiosos y sociales, de iniciativas de desarrollo, de confrontaciones vigentes entre estos ensamblajes sociales y de secuencias de experiencias colectivas e individuales que encapsulan prácticas de preservación y también de traducción creativa de la memoria.

La manifestación de conflictos sub-regionales en COPROQUIR se da sobre todo entre Potosí y Oruro, siguiendo los conflictos presentados en el capítulo 5. Cuando durante mi trabajo de campo colaboré al directorio de COPROQUIR, pude presenciar este tipo de situaciones. Por entonces, Juan Sarjani era secretario de planta del directorio presidido por Euliades Pajsi, salineño del ayllu Tunupa. Constaté que había ciertas dificultades de comunicación y a veces tensiones entre ambos dirigentes. Noté también que Juan mantenía un perfil relativamente bajo en la organización cuya base asociada proviene casi exclusivamente del ayllu Tunupa[378]. Cuando lo visité en su comunidad a fines del año 2001, una vez que había dejado de asumir su función en COPROQUIR, Juan Sarjani me explicó su actitud como secretario en el directorio remitiendo a las confrontaciones del pasado entre Tahua y Salinas:

> "*Bueno, la rivalidad entre Tahua y Salinas viene desde nuestros ancestros, desde nuestros tatarabuelos donde se lucha por la tierra, por separar Daniel Campos y Ladislao Cabrera (...) Y bueno, desde ese momento empieza el regionalismo, que Salinas, que Salinas esto, que Tahua es esto. Entonces cuando yo asumía a la dirigencia de COPROQUIR, el caso de Gustavo Paco, de Ancoyo, que nunca me ha estrechado las manos a mí, siempre a su hermano* [Euliades Pajsi] *y al Rogelio Huaywa. Cuando* [Rogelio] *se ha retirado y tampoco se ha él despedido de mí tampoco. Euliades es de la misma manera*".

[378] A principios de los años 2000, COPROQUIR era la única regional de ANAPQUI que afilia a productores de dos ayllus mayores diferentes y de dos departamentos. Sólo cinco de sus asociados eran tahueños y los 150 restantes pertenecían al ayllu Tunupa.

El testimonio de Juan muestra que el regionalismo no es un mero recuerdo, sino algo regularmente puesto en acción como proceso de reactivación de la memoria. Esta reactivación del regionalismo también se expresa en la socialidad propia de las actividades organizadas en cada una de las regionales, contribuyendo a la emergencia de identidades sub-regional dentro de ANAPQUI. Los congresos y asambleas anuales, las entregas de quinua en los predios de la regional son momentos de socialización entre productores asociados. La provisión de servicios a través de proyectos de desarrollo constituye también una manera de afirmar esta identidad en las regionales. Este es particularmente el caso en CEDEINKU, cuya provisión de insumos, equipos, infraestructura de riego y asistencia técnica para la horticultura, crianza de camélidos y producción de quinua financiadas por Caritas Dinamarca han sido un espacio de socialidad y de fuerte vínculo entre el equipo técnico de esta regional, del cual fue parte Sergio Condori, y los habitantes de las seis comunidades de la provincia Baldivieso, establecida dentro de los límites del antiguo ayllu San Agustín.

A la vez, la vida misma de la organización nacional ofrece espacios para la puesta en acción y la vivencia experiencial de identificaciones sub-regionales. Las asambleas y congresos de ANAPQUI constituyen espacios sociales que favorecen sobre todo la experiencia corporal de la identidad sub-regional. Al iniciarse cada asamblea o congreso de ANAPQUI, las regionales bailan, tocan aires, y en algunos casos visten indumentaria, característica de su respectivo ayllu o provincia. Estos bailes, instrumentos y aires actúan como elementos expresivos de la identidad de cada regional. La *tarka* y los *pinkillos* son los instrumentos de origen andino preferidos para tocar aires pentatónicos. La *tarka* es esencialmente utilizada en los ayllus de Salinas y Llica y en Nor Lípez. El *pinkillo* es utilizado en el ayllu Coroma, en el que se asienta APQUINQUI. En cambio, en CEDEINKU se ha perdido la práctica de tocar instrumentos de origen andino. Se prefiere interpretar música folklórica heptatónica compuesta por grupos urbanos del interior de Bolivia, utilizando instrumentos introducidos durante la Colonia (guitarra), mestizos (charango) y andinos (zampoña y quena).

Más aún, los congresos de ANAPQUI son espacios donde los delegados de cada regional socializan principalmente entre sí y reivindican de manera afirmativa su pertenencia a su regional en un juego de oposición frente a otras regionales. Durante estos encuentros, la ubicación en la sala de debates constituye también una puesta en acción de la identificación con la regional de cada socio. A lo largo del evento, los miembros de cada regional se agrupan en un lugar particular de la sala y también pernoctan juntos en un mismo ambiente. Asimismo, las reuniones organizadas por ANAPQUI constituyen un espacio en el que se practica y preserva la diferencia de identificación sub-regional en el Perisalar.

De esta manera, la vida social de ANAPQUI ofrece espacios reducidos y poco frecuentes de socialidad entre socios de regionales diferentes. Fuera de los congresos anuales, a los que asiste una parte de los socios de cada regional,

ANAPQUI tiene dificultades de crear mayores espacios de interacción y lazos importantes entre socios de organizaciones regionales diferentes. Asimismo, la participación de consejos consultivos es restringida a dos dirigentes y un socio por cada regional. Frecuentemente los delegados de las regionales que asisten a estos consejos no informan a los socios de sus regionales sobre las determinaciones tomadas en estos eventos. La conclusión del PROCEC y del Pukara en el año 2000 ha agravado aún más esta situación, eliminando espacios de interacción en los cursos de capacitación.

En esta situación, las interacciones y vínculos entre socios de regionales diferentes tienen lugar fuera de la vida social de la organización. Emergen esencialmente en torno a actividades sociales, festivas y comerciales realizadas en ciudades de la región, como Challapata o Uyuni. Los socios de las regionales de Salinas, Aroma, Coroma y, en menor medida, de Llica y Tahua socializan e intercambian información sobre la organización en la feria de Challapata, mientras que los afiliados de SOPPROQUI, CEDEINKU, APROQUI y APQUINQUI lo hacen en Uyuni. No obstante, esta socialidad no logra generar una identificación con ANAPQUI que tenga preeminencia sobre la identificación regional y con el ayllu o ex-ayllu.

Regionalismo y acopio

El regionalismo tiene incidencia en la vida social y económica, en los resultados logrados por la asociación y en su capacidad de autogestión. De hecho, desde su inicio el funcionamiento de ANAPQUI se ve afectado por el carácter semi-autónomo de la dinámica social y económica en las organizaciones regionales. Incluso, en algunas situaciones el interés regional se impone sobre el apego al conjunto de la organización, lo que muestra la ambigüedad de la identificación con ANAPQUI.

El acopio es uno de los espacios en los que recurrentemente se manifiesta el regionalismo en un entramado de juegos de poder. La política de precios diferenciados de acopio según la calidad, establecida por Jorge, fue cuestionada por los dirigentes regionales y abandonada apenas Jorge se había alejado de ANAPQUI. Para no perder el control sobre las modalidades y la calidad de la quinua acopiada, los dirigentes regionales y muchos socios de ANAPQUI se opusieron a la contratación de cuatro comercializadores con asiento en las regionales, según la propuesta de Jorge, una vez aprobado el financiamiento del proyecto de comercialización e industrialización de quinua financiado por SOS-Faim.

Asimismo, Marcelo Claros se vio confrontado con prácticas de acopio contestatarias en APQUINQUI, COPROQUIR y APROQUIRY, regionales con menor producción de grano grande de quinua. El menor tamaño del grano y las características técnicas de las mallas disponibles favorecen la presencia de una proporción mayor de impurezas. Las impurezas pueden ser disminuidas con un

mayor aporte en trabajo, que los productores de estas regionales no desean aportar, o con la adquisición de una nueva generación de máquinas tamizadoras diseñadas para el grano de quinua. Como las regionales no se ocuparon del tema, Marcelo y el directorio asignaron a ANAPQUI tareas adicionales de limpiado y calibrado del grano entregado por estas tres regionales, tareas que representaban un costo mayor de operaciones pare la asociación. La configuración del poder en ANAPQUI en la primera mitad de los años 1990 permitió a estas tres regionales contar con la mayoría de voto en los consejos consultivos y el mayor número de delegados en congresos y asambleas[379]. Así, ejercieron presión sobre el dirigente nacional encargado del acopio. Marcelo tuvo que hacer frente a esta situación apenas entró la asociación:

> "*el tercer problema era... los dirigentes de las regionales traían cualquier cosa. Traían cualquier porquería de quinua y el dirigente* [que administraba a planta] *no tenía la capacidad como para poder decirles 'no recibo tu quinua, llévatelo'. No, porque era dirigente pues, hermano. Le decían, 'ah, que tú no me estás recibiendo, te vamos a sacar'. (...) el dirigente que dirigía la planta tenía que enfrentarse con el dirigente de la regional. El dirigente de la regional llevaba cualquier cosa, y el dirigente de la planta tenía que obligado a aceptar*".



Foto 64. Dirigentes de SOPPROQUI y CEDEINKU
(Fuente: el autor)

[379] En 1992, ANAPQUI contaba con 5 regionales: APROQUI, SOPPROQUI, COPROQUIR, APROQUIRY y APQUINQUI.

La presión de las regionales obligó a Marcelo y a los dirigentes nacionales a abandonar en 1992 la política del precio de acopio en función a la calidad instaurada por Jorge.

En algunas situaciones, las regionales buscaron comercializar directamente la quinua, eludiendo a ANAPQUI. En ello fueron inicialmente favorecidas bajo la presidencia de Freddy Ajara, el primer presidente joven de la asociación, un estudiante de ingeniería oriundo de una comunidad de San Pedro, Nor Lípez. Para ser elegido presidente de ANAPQUI en 1990, Freddy movilizó el apoyo de varios líderes regionales ofreciéndoles descentralizar la comercialización y exportación de quinua hacia sus respectivas organizaciones a cambio de su apoyo en la elección. Así, SOPPROQUI, la regional de Freddy, logró la exportación directa de quinua en una oportunidad[380]. La resistencia de Jorge, de algunos dirigentes mayores y de varios socios a esta iniciativa, que consideraban centrífuga, frenó la continuidad del proceso.

Los dirigentes regionales presionaron por vender la mayor cantidad de quinua posible a ANAPQUI. A veces ejercieron presión sobre los dirigentes nacionales y los gerentes para lograrlo. Marcelo también debía lidiar con este problema durante su primer año en ANAPQUI:

> *"Esa vez que en el primer año teníamos tanta quinua que no podíamos vender toda esa cantidad. Porque este año yo he visto, hermano, gente que ha llegado con sus 1.000 quintales, así en 2 semanas... pum, 'aquí está y págame'. Así también era, así también. Es decir, quién tenía más capacidad de acopio entregaba más cantidad, (...) el segundo año más o menos se normó. Se fijó unos cupos de acuerdo también a las proyecciones de ventas y no se podían sobrepasar, porque ahí lo que influía eran las proyecciones de ventas, ¿no? Entonces, el segundo año no acopiaron todo lo que quieran sino todo lo que necesitamos, en función de ellos, los pedidos".*

No obstante, cuando Marcelo se alejó en 1995, la presión de los dirigentes regionales condujo al abandono de la compra de quinua según cupos equitativos entre regionales. Esta nueva práctica se intensificó en situaciones de déficit de las regionales, que obligan a ANAPQUI a prestarles dinero para poder realizar el acopio y el transporte hacia la planta de Challapata. A la vez, para cobrar su deuda, la nacional se vio obligada a comprar a la regional ignorando la distribución de cupos de acopio por regional. Así, la presión sobre los dirigentes nacionales y la práctica de los dirigentes regionales, que buscan imponer sus criterios de calidad y los volúmenes a acopiar, revelan el límite del poder ejercido por los primeros y por la gerencia de ANAPQUI en el desempeño de las organizaciones regionales. Por el contrario, ponen de manifiesto la capacidad de estas últimas de ejercer poder sobre ANAPQUI.

En algunas oportunidades, las presiones ejercidas sobre la nacional respondían a intereses de las regionales a costa de los objetivos económicos de la

[380] En 1990, SOPPROQUI exportó 1.153 kilogramos de quinua (Fuente: Aduanas de Bolivia).

organización nacional. Los dirigentes regionales buscan pretenden mayor acumulación directa para su respectiva organización. En efecto, la función económica atribuida a las regionales, centrada en el acopio, les deja ganancias muy estrechas y frena su acumulación directa[381]. La nacional trata de controlar los precios de acopio para ofrecer precios de exportación comparativamente poco elevados con relación a los demás exportadores bolivianos. Por esto, la acumulación de las regionales se realiza de manera indirecta a través de la repartición de utilidades de la nacional en función a la cantidad vendida por cada regional. Para obtener más ingresos, los dirigentes regionales rechazaron pagar el interés del 7% anual al acceder a parte del fondo de acopio de SOS-Faim desde su traspaso a ANAPQUI durante el mandato de Claudio T'ola. Con este mismo fin, solicitaron recurrentemente a la nacional un mayor precio de compra pagado a las regionales. En algunas situaciones lo hicieron de manera deshonesta manipulando cifras. Marcelo me recordó un ejemplo hablando del trabajo de Guido Martínez, un técnico mestizo por entonces encargado del apoyo contable a las organizaciones regionales:

> "*El Guido se dedicó a trabajar lo menos posible en el campo, ¿no? Él tenía que estar, digamos, unos 5 días por regional, pero estaba 1 ó 2 días y después se fugaba. No sé dónde se fugaba. Pero él se iba y se farreaba* [emborrachaba] *con los dirigentes, y los dirigentes le firmaban su hoja de presencia, donde indicaba que él había estado 5 días. Y a cambio, el rol del Guido era, digamos, más bien cómo inflar estos costos de operación para, digamos, con estos costos inflados venir a la nacional y decir, 'no cubrimos sus costos y tienen que aumentar el precio' "*.

Las regionales están interesadas en preservar su margen de acción y su capacidad de ejercer poder al momento de fijar precios de compra al productor, y por ende precios de venta a la nacional. Esta presión lleva a los dirigentes nacionales a situaciones ambiguas en las que deben tomar decisiones entre servir a los socios y preservar la rentabilidad para la asociación.

En ciertas situaciones, esta posición provoca efectos negativos indeseados en los resultados financieros de la asociación y en su capacidad de autogestión. En abril de 1999 asistí a un consejo consultivo, en el que Vicente Turi en su calidad de presidente se vio acorralado por líderes mayores regionales. Éstos le exigían un aumento del precio de compra a las regionales. Lo amenazaban de llamar a un congreso extraordinario para revocarlo en caso de que rechazara su exigencia. Vicente resistió inicialmente la arremetida pero concedió al final de la acalorada discusión un tímido incremento del 2% (0,80 US$/qq), sin ni siquiera consultar a su gerente presente en el evento.

[381] Entre 1996 y 2007, las regionales ganaban 10,00 B$/qq. A lo largo de este período, el precio de compra al productor pasó de 170,00 a 260,00 B$/qq. Este margen oscilante del 6% a 3% del valor del precio al productor debía permitirles cubrir sus costos de operación en el acopio y de entrega en Challapata.

La decisión no tuvo un impacto significativo, a diferencia de lo que sucedió en otro consejo consultivo un año después. El precio al productor orgánico pagado por las empresas competidoras bajó sustancialmente de 37 a 25 US$/qq (figura 1) y el precio de exportación se redujo de 1.100 a 900 US$/tonelada. A pesar de esta situación, con la disminución de las exportaciones de ANAPQUI, entre otras sus ventas a Quinua Corporation (figuras 8 y 9), Vicente propuso a los dirigentes regionales y a los delegados de los socios reducir el precio de compra al productor de 37 a 29 US$/qq. Como la disminución de exportaciones implicaba una merma en el acopio de la organización y por ende de las ventas de los afiliados, Vicente no logró convencerlos de su propuesta. Ese año, ANAPQUI perdió 80.000 US$[382].

La presión de las regionales también puede obstaculizar el desempeño comercial de la asociación. En el año 2008, la producción de quinua bajó en una nueva situación de explosión de la demanda mundial. Los exportadores compitieron por el acopio, aumentando de manera exponencial el precio al productor del Altiplano Sur. Entre el año 2007 y el 2008, la quinua convencional pagada al productor subió de 33,00 a 99,00 US$/qq y la orgánica de 41 a 107 US$/qq (figura 1). Ante la premura de acopiar quinua, José Yapu, el comercializador de ANAPQUI, solicitó la celebración de un consejo consultivo para fijar nuevos precios. El consensuar entre dirigentes nacionales y regionales una fecha para celebrar un primer consejo en el mes de abril 2008 tomó bastante tiempo y redujo aún más la capacidad de ANAPQUI de acopiar la quinua requerida para satisfacer la creciente demanda. Ante la constante subida de precios, se llamó a un segundo consejo en julio de 2008. Como las ventas de ANAPQUI se habían contraído con relación a 2007, muchos dirigentes regionales temían que la disminución de ventas empañara su legitimidad ante sus socios. Por esto aceptaron ceder poder, permitiendo a José que definiera el precio de compra hasta la siguiente cosecha, según la evolución del precio ofrecido por empresas y acopiadores competidores. La decisión fue tardía y no permitió compensar la disminución inicial de las exportaciones de la asociación ese año (figuras 8 y 9).

Pese a esto, el directorio nacional mantuvo su capacidad de acción en el acopio de ANAPQUI, decidiendo de qué regionales proveerse y cuándo pagarles por el grano acopiado. A partir de ese momento, la venta a la nacional dependía en parte de la socialidad entre dirigentes regionales y nacionales. Los líderes mayores con reconocida reputación, particularmente si son ex-dirigentes, juegan un papel importante en la atribución de acopio preferencial a su respectiva regional.

[382] Hasta ese instante, la organización lograba utilidades positivas, que habían alcanzado 55.530 y 48.770 $US en 1994 y 1995, generando un índice de rentabilidad alentador en 1995 del orden del 10% (Laguna, 2003b). Después del alejamiento de Marcelo, la situación financiera de la asociación empeoró hasta registrar una pérdida de $US 80.000 el año 2000. Durante este período, sus utilidades por quintal pasaron de 3,2 y 3,5 $ US a -9,0 $ US el año 2000 (Laguna, 2003b). Los índices de rentabilidad sobre ventas del 13 y del 9% en 1995 y 1996, respectivamente, y sobre activos del 12 y 10% en este período, pasaron a -18% y -6,2% en 2000 (Laguna, 2003b).

No obstante, la socialidad es insuficiente en situaciones de tensión. Durante su presidencia, marcada por la brusca caída de ventas (2000-2001), Vicente Turi favoreció el acopio y el pago puntual a las regionales que apoyaban su mandato (SOPPROQUI, APROQUI, APROQUIRY y COPROQUINAC) a costa de CEDEINKU, dirigida por Sergio Condori, quien era crítico a su gestión. El acopio preferencial de parte de Vicente no era un hecho aislado. Por ejemplo, Freddy Ajara, su predecesor, ya había otorgado preferencia a SOPPROQUI, su regional y a las de sus aliados que apoyaron su elección: APROQUIRY, COPROQUINAC y APQUINQUI.



Foto 65. ANAPQUI acopia quinua en CEDEINKU
(fuente: Altereco)

Por tanto, considerando la influencia de los comportamientos regionalistas sobre la calidad y las cantidades asimétricas de quinua acopiada y vendida a la nacional, las regionales constituyen un contrapoder al peso de la nacional. A la imagen de las negociaciones sobre el precio de compra al productor durante los consejos consultivos, el acopio en la nacional constituye un espacio permeable a juegos de poder según alianzas cambiantes entre dirigentes regionales, nacionales y técnicos, en las que se confrontan intereses regionalistas y otros a favor del conjunto de la asociación.

También los socios participan en este espacio de poder, contribuyendo así a la difusión del poder en ANAPQUI. Dirigentes nacionales y regionales también

son objeto de presión por parte de los productores afiliados en el acopio a cargo de sus respectivas organizaciones regionales. Sabiendo que los márgenes de comercialización de quinua bruta de su organización regional son reducidos, los asociados exigen a menudo a sus líderes negociar un alza del precio de compra por parte de la nacional en los consejos consultivos, tal como sucedió en el año 2000. Además, demandan el acopio de la mayor cantidad posible de grano sin deber cumplir con severos criterios de limpieza.

Además de las negociaciones en los consejos consultivos antes descritas (ver la sección sobre la confrontación de conocimientos entre gerentes y líderes mayores), pude presenciar este tipo de situaciones colaborando en COPROQUIR durante la gestión de Euliades Pajsi y Juan Sarjani entre agosto de 2000 y agosto de 2001, momento en que ANAPQUI había reducido sus exportaciones (figura 8) y por ende su compra de las organizaciones regionales. En el primer trimestre de 2001, COPROQUIR sólo había acopiado 10 qq por socio. Además, Euliades y Juan no podían prestar muchas horas de servicio de labranza con el tractor de COPROQUIR a raíz del control instaurado por la policía anti-narcóticos que reducía el expendio de diesel en Challapata. Los socios estaban descontentos. En esta situación, Euliades y Juan implementaron las primeras políticas de acopio equitativas en las regionales de ANAPQUI. Aplicaron un precio de acopio según la calidad del grano, tamizando ellos mismos cada entrega de grano, y acopiaron volúmenes equitativos por cada socio. Incluso tomaron el riesgo de inmovilizar la mayor parte del capital de operaciones de COPROQUIR acopiando más quinua que la solicitada por la nacional y reduciendo la disponibilidad de dinero para asegurar gastos corrientes de la organización[383].

Más allá de las quejas de algunos productores, Euliades y Juan temían por su reputación y el estigma de ser vistos como personas que se autobeneficiaran u otorgaran privilegios a particulares. Este temor era sobre todo un miedo a futuro. Ambos me comentaban su deseo de ser recordados positivamente por los socios una vez que terminaran su cargo para así preservar buenas relaciones sociales y de vecindario. Este sentimiento era particularmente fuerte en Euliades quien, no pudiendo tener hijos, contaba con la solidaridad comunal y de vecindad para pasar su vejez. Para Euliades y Juan, estas medidas, al igual que la construcción de la sede de COPROQUIR en Challapata, constituían la puesta en acción de su voluntad de evitar tensiones que pudieran afectar su socialidad en su comunidad, su ayllu o provincia, y perturbar relaciones de vecindad y solidaridad, de las que hacen parte sus formas de vida.

Esta misma aprensión lleva a ciertos dirigentes nacionales a dejar de lado conflictos con organizaciones regionales. Como Sergio, Euliades y Julio, criticaron la presidencia de Vicente. No obstante, temiendo verse perjudicados en el acopio, lo acompañaron en largas borracheras, prácticas de socialización que este último

[383] Por entonces, el capital de operaciones se había reducido a unos 8.000 US$ después de la construcción de la sede de COPROQUIR en Challapata.

apreciaba. A pesar del conflicto, Vicente instruyó el acopio preferencial de ANAPQUI a COPROQUIR. Ese año, la regional era el mayor proveedor de la asociación. Vicente valoró el compartir tragos con Euliades y Julio. Sin embargo, en una charla que tuve con él a fines del año 2001, justificó su decisión por el temor a los socios de su regional.

Regionalismo centrífugo

El regionalismo encuentra un sólido asidero en las divergentes representaciones locales en torno a la calidad de la quinua y la manera justa de remunerarla. Estas discontinuidades pueden amenazar la unidad de la asociación nacional. Para los productores del Perisalar, la calidad de este grano recae en sus cualidades naturales, es decir en su tamaño. Todos ellos saben que el grano de mayor tamaño es producido con mayor predominancia por las regionales localizadas en Lípez, APROQUI, SOPPROQUI y CEDEINKU. Las demás regionales, incluidas las de Salinas, producen grano grande pero en menor proporción sobre la cosecha total. Muchos dirigentes y socios de estas regionales piensan que esta cualidad es suficiente para exportar directamente sin pasar por ANAPQUI. Así, esta representación sirve de fundamento a tendencias regionalistas que se expresan en la exportación directa de SOPPROQUI con la autorización del directorio de ANAPQUI durante el mandato de Freddy Ajara, arriba mencionada, o en proyectos de escisión de la organización nacional.

Entre los años 2005 y 2010, CEDEINKU intentó alcanzar este fin por iniciativa de Sergio Condori. Esta iniciativa no fue premeditada, emergió de la corporalidad de la experiencia de socialización de Sergio en ANAPQUI en situaciones de intervención institucional favorables. Sergio creció en un ambiente familiar en el que no existía una gran adhesión a ANAPQUI. Marco, su padre, se había opuesto a la creación del Comité Provincial de Defensa de la Quinua cuando era presidente de CEACOT y había accedido a buscar la afiliación de CEDEINKU por pragmatismo, reconociendo el éxito comercial de ANAPQUI. Cuando trabajaba en el proyecto de CEDEINKU financiado por Caritas Dinamarca, Sergio se afilió a la asociación nacional de manera contingente, con la intención inicial de contribuir a su buen desempeño para así beneficiar a las regionales, incluida la suya. Durante la entrevista que le hice en Uyuni en el año 2004, Sergio habló de su afiliación durante el congreso de ANAPQUI en 1999 realizado en Challapata:

> *"Yo fui casualmente a ese congreso de 1999, ¿no? 'Ven compañero, vamos', me dijo Claudio T'ola. 'Pero no, ni siquiera soy socio y no voy a ir a escuchar. El mejor regalo es trabajar en compromiso con ANAPQUI', le dije yo. Porque en uno de los talleres o en uno de los congresos consultivos yo les dije, 'estamos aquí porque queremos hacer algo por la organización, también hacer por nuestras regionales…' ".*

Ese año, Sergio Condori fue elegido Presidente de CEDEINKU, su hermano Carlos dirigía el programa Pukara y la vice-presidencia de ANAPQUI era ocupada por Ruperto Morales, un técnico que fuera su colega en CEDEINKU. En esta situación, Sergio tomó el riesgo de participar en las luchas por imponer criterios de gestión y procesos industriales centrados en la búsqueda de una mayor eficiencia económica en ANAPQUI (en la siguiente sección explicaré los detalles de este conflicto). En este conflicto, la manera y las capacidades de Vladimir Zamora, gerente de ANAPQUI entre 1998 y el año 2000, de conducir la gestión financiera, industrial y comercial fueron duramente cuestionadas por ciertos dirigentes jóvenes y mayores, entre ellos Sergio, Euliades, Juan, Julio y Pedro, y por técnicos que trabajábamos en ANAPQUI (yo mismo adhería a este grupo crítico). Compartíamos inquietudes sobre al manejo financiero de la asociación. Buscábamos conocer el punto de equilibrio, presupuestos, costos, manejo y capitalización de intereses del fondo de acopio de SOS-Faim.

También estábamos todos preocupados por la voluntad de Vladimir de imponer candidatos sin estudios, ni experiencia en el diseño y la implementación de industrias de alimentos. La asociación requería de un responsable para el establecimiento de la planta de alimentos con quinua financiada por SOS-Faim. Asimismo, en el marco del proyecto financiado por esta ONG y siguiendo la resolución del congreso celebrado en marzo 1999 (ANAPQUI, 1999: 37), solicitábamos la contratación de un nuevo comercializador en sustitución del que fuera despedido por Freddy Ajara. Así, nuestra alianza heterogénea, formada de dirigentes jóvenes y mayores con técnicos, reconocía la necesidad de contar con saber y tecnología occidental adquiridos en centros de estudio superiores. Nuestra alianza revelaba la porosidad de los planos tectónicos en torno a la discontinuidad de saber sobre autonomía y autogestión.

Sin embargo, la posibilidad de cruzar fronteras de conocimiento sobre autonomía y autogestión no significaba un freno a la emergencia de comportamientos regionalistas. Participando de este conflicto, Sergio se exponía a ataques y acciones de Vladimir y de los dirigentes y técnicos que lo apoyaban, que afectaban directamente a CEDEINKU y a COPROQUIR. Vladimir y Vicente Turi, por entonces presidente de la asociación, dieron preferencia de compra a las regionales que los apoyaban. El doble perfil de CEDEINKU, como ONG y organización regional, fue esgrimido por la facción liderada por Vicente y Vladimir para justificar una compra marginal a esta organización. Durante el año 2000, ANAPQUI compró de CEDEINKU sólo 200 qq de quinua, mientras que adquirió 1.400 qq de COPROQUIR y entre 800 y 1.200 qq de las otras regionales. Durante la entrevista, Sergio guardaba aún cierto rencor respecto a esta marginalización, que consideraba como la expresión de desprecio y de injusticia hacia su regional:

> *"Éramos los entenados [hijastros], despreciados, y había que cambiar eso, ¿no? Al final y al cabo yo pienso que ANAPQUI y sus técnicos, yo pienso que sobreviven gracias a los productores, ¿no? Si no, sería difícil, ¿no? Eso era mi*

> *bronca, ¿no? Claro, no había antes ventas a ese nivel, ¿no? Gracias a [estos] antecedentes, digamos de [las relaciones entre] las regionales y la nacional, yo sabía que se tenía ahí [que] ajustar y de alguna manera invertir [revertir] la cosa. (…) Cuando ya he estado ahí arriba, el trato con el Vladimir no ha sido nada cordial. Se decía que CEDEINKU era como el entenado [hijastro] mal imitado, ¿no? Porque teníamos otros objetivos; que era una ONG y no era una asociación. [Decían que] había que deshacerse de CEDEINKU. Cuando le pedía a Vicente que interne grano de CEDEINKU, me decía, 'ah, no, que tengo problemas', que tantos cosas están pasando. Siempre con seguridad. Y bueno, la segunda vez no había problema. Pasa una semana y tampoco. Por ahí llega la reestructuración [de ANAPQUI], que el carro está mal, que tantas cosas y bueno. No sé si ha sido un defecto [del carro], pero me gusta decir siempre las cosas de frente, ¿no? [Le digo] 'si vas a tener en mi contra con estas cosas, es preferible que me digas que no quieres o que no puedes'. (…) Había muchas críticas de socios y dirigentes aliados con Vicente y Vladimir. Pero también había amenazas. En el congreso de Paicori [2001], como estábamos peleados con Vicente, Vladimir y Claudio, los socios de SOPPROQUI bajo influencia de Claudio me amenazaban. Decían que tenía que cuidarme, que me iban a golpear, a lastimar".*

Si bien en dicho congreso Vicente fue revocado de la presidencia a causa de la pérdida económica producida en el año 2000, esta experiencia y los problemas simultáneos de relación con dirigentes que eran sus aliados durante la confrontación con el gerente, generaron desencanto y aversión en Sergio hacia ANAPQUI. Dirigentes con fuerte perfil *katarista*, fuesen mayores —como Julio— o jóvenes —como Euliades—, reprochaban a Sergio, al igual que a Carlos, su hermano, su marcado nivel tecnocrático centrado en la comercialización y el apoyo a la producción. Además, les recriminaban su bajo compromiso político y étnico, el cual inferían a partir de su falta de voluntad de articularse con la iniciativa para tomar el control de los municipios del Perisalar en alianza con el MSM.

Esta divergencia se extendió en el transcurso de las interacciones entre Sergio y Julio. En febrero de 2002, un año después de dejar la presidencia de CEDEINKU y de retomar actividades como técnico de esta organización, Sergio fue designado primer presidente del Comité Nacional de Competitividad y Productividad de la Quinua (CONACOPROQ), creado ese mismo año por impulso del Estado, con la finalidad de promover el desarrollo de la cadena de la quinua. A su vez, Julio obtuvo el secretariado de dicho consejo ad-hoc, que nunca tomaría cuerpo por carecer de reconocimiento y recursos suficientes por parte del Gobierno y de los exportadores de quinua real. Ni Sergio, ni Julio, ni sus demás colegas buscaron realmente fortalecer este cuerpo, ni tampoco poner en acción la certificación y valoración de la denominación "Quinua Real" creada ese año por el Estado boliviano para el conjunto del Altiplano Sur.

En vez de buscar fortalecer el comité interactuando con el resto del directorio, Sergio hacía uso de su cargo para establecer contactos institucionales con exportadores, agencias de cooperación y ONG para implementar acciones de transformación y comercialización de quinua y llama en la provincia Baldivieso, en el marco de una nueva fase de proyectos de CEDEINKU financiada por Caritas-Dinamarca (2002-2005). Dirigentes y líderes nacionales y regionales de ANAPQUI, en particular Julio, Ernesto y Euliades, le recriminaban su oportunismo, enfatizando su deslealtad, regionalismo y rivalidad hacia la asociación nacional, cuando ésta beneficiaba también a CEDEINKU a través de la exportación y del expendiendo en mercados domésticos como el Programa de Lactancia Materna del Estado. Bajo estas recurrentes críticas desde el año 2003, Sergio ahondó su rencor hacia ANAPQUI y su proyecto regionalista, con el fin de separar las regionales de Lípez de la asociación.

Para movilizar la adhesión de los productores lipeños a su iniciativa, Sergio creó un nuevo discurso identitario subregional buscando fragmentar la identidad gremial vigente hasta ese momento en el Perisalar. Enfatizó la ausencia de reconocimiento por parte de ANAPQUI de la calidad del grano (de mayor tamaño) provisto por las regionales de Lípez. Señaló que esta calidad no era remunerada por la asociación después del abandono del pago a la regional según la calidad. Veía esta situación aún más injusta en la medida que los rendimientos en pampa en Lípez son un cuarto y un tercio inferiores a los de Salinas (capítulo 4), producto de la menor pluviometría y la mayor helada existente en el margen sur del salar de Uyuni (ver capítulo 2). Subrayaba esta injusticia también en la ausencia de reconocimiento al costo de transporte de la quinua real desde las regionales hasta la planta de la nacional en Challapata, el costo asumido por éstas. Así, las regionales más alejadas de Challapata, es decir las de Lípez, tienen mayor costo de transporte.

Sergio también acusaba a ANAPQUI de ser parte de procesos comerciales que solapan el origen, la identidad de la quinua real producida en Lípez, exportándola sin diferenciarla del grano procedente de Salinas y del margen este del salar de Uyuni bajo el simple denominativo de "quinua real". En los procesos comerciales actuales, también se oculta la identidad salineña. ANAPQUI, CECAOT y todas las empresas exportadoras comercializan la quinua vendida en los países del norte mencionando su doble procedencia del Altiplano Sur y de Bolivia. Además, Sergio reivindicaba criterios de calidad adicionales a la quinua real lipeña. Subrayaba su modo de producción orgánico por provenir de laderas cultivadas manualmente y carecer de químicos, y por ende por ser más respetuoso con el medio ambiente. En los capítulos 3 y 4 hemos mostrado que la mayor parte de la producción de quinua de Nor Lípez y Daniel Campos, y una parte importante de la producción de Baldivieso (sobre todo en la comunidad Alota), proviene de pampas labradas con arado a disco impulsado por tractor, proceso que favorece la erosión eólica. La quinua producida en pampas labradas a disco es objeto de fuertes ataques de plagas, que ya se han empezado a manifestar en

laderas desde mediados de los años 2000. Estos azotes de insectos en pampas y laderas se combaten esencialmente con insecticidas químicos a pesar de que cuentan con la certificación orgánica.

Así el discurso de Sergio apelaba a componentes materiales (el tamaño del grano, la supuesta ausencia de químicos y erosión de suelos) para consolidar la identidad de los productores lipeños. Además, Sergio añadió otros componentes materiales y expresivos a su discurso identitario lipeño. Enfatizó la particularidad de las llamas y vicuñas por su calidad de fibra, los minerales y la sal de Lípez (capítulo 5). Puso también de relieve la ausencia de haciendas y la marginalización de la región por la Colonia y el Estado Republicano, así como la permanencia de ayllus o de su memoria en áreas donde desaparecieron, para reivindicar un pasado mítico de independencia encarnado por el "Imperio de los Lípez" que no existió[384].

El discurso de Sergio movilizó a muchos comunarios de los ayllus del margen este y sudeste del salar de Uyuni, donde ANAPQUI tenía en ese momento una presencia reducida, a otros de la provincias Baldivieso y Nor Lípez, y a Karl Larson, el responsable de Caritas Dinamarca a cargo de coordinar el apoyo a CEDEINKU y además a sus colegas en Dinamarca. Paradójicamente, este técnico había cambiado de opinión con relación al diálogo que sostuve con él en el año 2001. Por entonces, Karl defendía la necesidad de fortalecer a ANAPQUI para así beneficiar a las regionales, entre ellas CEDEINKU. Por entonces yo tenía mis dudas y planteaba la necesidad de que más bien ANAPQUI se transformara en una empresa que asociara a productores y ONG.

De esta manera, con el apoyo de Caritas desde el 2002, Sergio se dedicaba a crear nuevos ensamblajes en torno a la búsqueda de expresividad de la quinua real de Lípez, los cuales se constituyeron sobre todo en torno al carácter material de este grano, dadas las expectativas de obtener mayores ingresos. Apoyaba la creación de pequeñas micro-empresas inter-familiares en San Agustín, Alota y Copacabana, obtuvo un contrato con el PMA para la provisión de 250 toneladas de alimentos con quinua y compró los servicios de CEDEINKU para beneficiar quinua. Además fundó una sociedad llamada "Consorcio de Lípez" para buscar mercados para éstas y otras empresas de Lípez, y también para organizaciones de productores de esta región.

Para ayudar a estas empresas y organizaciones y a otras de la provincia Quijarro a cumplir con los requisitos de calidad en la producción, transformación y comercialización de quinua, Sergio y Carlos impulsaron la constitución de CADEQUIR en el año 2003. CADEQUIR debía negociar con el Estado para habilitar un nuevo paso fronterizo en Ollagüe, al sudoeste del salar de Uyuni, para exportar directamente a menor costo de transporte sin pasar por Oruro y Arica. A la vez, esta organización debía ayudar a obtener mayor valor agregado, preservando su identidad lipeña, a través del apoyo al cumplimiento de sus

[384] Véase Nielsen (1999) y Nielsen y Barberián (2005).

afiliados con los requisitos de sellos de calidad diversos: orgánico, FLO (comercio justo) y una denominación de origen "Quinua Real de Lípez". El Consorcio de Lípez elaboró los reglamentos de esta denominación, cuyo reconocimiento por el Estado boliviano obtuvo en 2009.

Sorprendentemente, CADEQUIR asoció a micro empresas de la provincia con organizaciones de productores de Quijarro, incluida APQUINQUI, donde se produce grano más pequeño que en Lípez. La intención de esta iniciativa fue hacer contrapeso a ANAPQUI en este departamento y enrolar a sus regionales para que se separasen. En una última fase de apoyo (2006-2009), Sergio, Karl y el Consorcio Lípez ayudaron a CEDEINKU a exportar directamente quinua orgánica, financiando la certificación de un gran número de sus nuevos afiliados, en independencia de ANAPQUI. Además, fomentaron la constitución de un contrato comercial entre CEDEINKU, Andean Valley, una empresa competidora de la asociación nacional que debía beneficiar y exportar la quinua, y Aureon, una empresa danesa[385]. Esta relación comercial debía constituir el punto de partida para desarrollar las exportaciones directas de CEDEINKU y así iniciar la fractura de ANAPQUI.

Pese a las dinámicas regionalistas centrífugas, ANAPQUI cuenta con recursos para controlarlas. Los componentes materiales tienen un papel central en el fortalecimiento del poder del directorio nacional y de su gerencia, en la búsqueda de homogeneidad de la identidad en ANAPQUI y en contrarrestar su fragmentación. La ausencia de autonomía o de independencia financiera de las regionales con relación a la nacional favorece esta situación. Para vender su producción orgánica, las regionales dependen del aval de ANAPQUI, que financia su certificación y posee los certificados correspondientes. De esta manera, en ausencia de financiamiento de Caritas Dinamarca, CEDEINKU redujo considerablemente su semi-autonomía frente a ANAPQUI[386]. Careciendo de fondos, esta regional abandonó su proyecto de certificación orgánica en 2009, dependiendo solamente de la certificación de ANAPQUI.

A partir del año 2008, la directiva de la asociación nacional abandonó su perfil, que había adoptado para evitar confrontarse con Sergio y con ciertos dirigentes de CEDEINKU que lo apoyaban. Cecilio Chambi, un joven dirigente lipeño socio de SOPPROQUI, en ese momento Presidente de ANAPQUI, convenció al resto del directorio de la asociación que retirase la autorización otorgada a CEDEINKU para la exportación de pequeñas cantidades de quinua orgánica (20 a 40 toneladas). Los costos de certificación orgánica de esta regional

[385] En ausencia de suficiente maquinaria para asegurar todo el proceso de beneficiado (un sensor óptico para eliminar impurezas y una clasificadora/calibradora de grano), CEDEINKU utilizó los servicios de Andean Valley.

[386] Las tres fases del apoyo de Caritas Dinamarca a CEDEINKU fueron totalmente financiadas por DANIDA, la Agencia Danesa para el Desarrollo Internacional dependiente del Ministerio Danés de Relaciones Exteriores. En 2010, el gobierno de Dinamarca decidió poner fin a la cooperación entre Dinamarca y Bolivia a partir del año 2013.

eran cubiertos por ANAPQUI desde que se había afiliado a la asociación. Gracias a estos pequeños volúmenes de grano, CEDEINKU cumplía sus compromisos con Andean Valley y Aureon entre los años 2006 y 2008.

Asimismo, en el congreso regional de CEDEINKU celebrado en el año 2008, Cecilio Chambi obligó a sus socios a decidir sobre su pertenencia organizativa, subrayando las consecuencias del abandono de ANAPQUI: pérdida de certificación orgánica, pérdida de acceso a mercados de exportación y de subsidio público, y sobre todo cese de acceso a la distribución de utilidades de la asociación. Cecilio sostuvo los mismos argumentos en las asambleas de las otras regionales potosinas de ANAPQUI afiliadas a CADEQUIR: APROQUI, SOPPROQUI y APQUINQUI. Finalmente, en su invitación a las regionales a tomar posición, Cecilio Chambi propuso reconocer la calidad del mayor tamaño de grano procedente de Lípez retomando las prácticas de acopio implementadas bajo influencia de Jorge López casi dos décadas atrás. Desde el año 2008, ANAPQUI aplica la selección del grano entregado por las regionales acopiando solamente grano limpio y de mayor tamaño, reconociendo así el mayor tamaño del grano lipeño.

A diferencia de Sergio, Cecilio tiene una larga socialidad en ANAPQUI que lo llevó a identificarse con la asociación. Vio a su padre acompañar a Bernabé Colque en la creación del comité de defensa de la quinua y la cisión de CEUPPROQUI de CECAOT. Cecilio se había beneficiado con una beca del PROCEC, siendo uno de los 4 técnicos superiores en agronomía formados en el marco del PROCEC. Luego había trabajado como promotor de SOPPROQUI (1998-1999), que presidió de 2002 a 2003 antes de ser elegido presidente de ANAPQUI en 2004. Además, Cecilio adhería al proyecto fundador de la asociación de forjar una unión de productores para controlar la oferta y la comercialización de quinua. Cecilio no fue el único lipeño que no se identificaba con la propuesta de Sergio. Aunque reconocen que el grano de la quinua real de Lípez es más grande, muchos lipeños afiliados a la asociación recordaban aún su experiencia pasada cuando tenían que hacer frente al monopolio inicial de los intermediarios y reducir su poder a través de la creación de comités de defensa de la quinua, de SOPPROQUI y APROQUI. A la vez, sabían que la mayor parte de la producción de quinua real de Lípez procedía de áreas de pampa labradas con arado a disco y fumigadas con insecticidas.

El proyecto liderado por Sergio no representaba beneficios tangibles para la mayoría de los lipeños afiliados a ANAPQUI, a pesar de su fuerte potencial discursivo. Éstos llevaban años experimentando y monitoreando los beneficios aportados por la asociación, que se traducían principalmente en la elevación del precio y de los volúmenes de compra al productor, en la distribución de utilidades a raíz del incremento de las exportaciones, en la obtención gratuita del certificado orgánico y en menor medida en el acceso a la capacitación en contabilidad básica a través del PROCEC. Además, algunos habitantes de Nor Lípez tienen una aversión contra San Agustín por haberse separado de Nor Lípez. En la misma

provincia Baldivieso y en San Agustín mismo existe oposición a las iniciativas de Sergio. Muchos comunarios le reprochan su falta de concertación con la población y su favoritismo en la atribución de beneficios. En 2005, la mayoría de los comunarios de Alota ya había bloqueado la carretera Uyuni-Ollagüe (frontera con Chile) proponiendo la partición de la provincia. Los bloqueadores estaban descontentos de no beneficiarse con las actividades del proyecto de CEDEINKU financiado por Caritas y por la concentración de la mayor parte de la intervención estatal en San Agustín.

A la vez, la falta de prácticas sociales, políticas y rituales comunes en torno a una *marka* y la pérdida de legitimidad y vigencia de los *kamaches* y de los ayllus de las provincias de Sur Lípez, Nor Lípez y Baldivieso desde los años 1950 (capítulo 5) erosionaban la memoria de afiliación de sus habitantes a un mismo grupo. Así, a pesar de la entrega de títulos por el Estado a las comunidades de Nor Lípez reconociendo su propiedad sobre su territorio, la ausencia de *kamaches* no permitió crear una praxis interactiva social, política y religiosa común, ni tampoco un sentimiento de afiliación colectivo. En este sentido, en ausencia de socialidad y corporalidad vinculada a la reivindicación de la pertenencia a una misma región y a una identidad lipeña, la propuesta de Sergio, Carlos y una parte de los líderes municipales no logra territorializarse y es todavía abstracta para la gran mayoría de los habitantes de estas provincias, quienes se identifican más en torno a su ex-ayllu o su comunidad (capítulo 5).

Cuando lanzó su amenaza y su propuesta, Cecilio sabía muy bien que muchos productores de quinua lipeños rechazarían los argumentos de Sergio sobre la ausencia de reconocimiento de la calidad de la quinua real de Lípez y desaprobarían su intención de recuperar la identidad lipeña fragmentando a ANAPQUI. En efecto, en ANAPQUI surgieron nuevos comportamientos disonantes que frenaron la iniciativa de Sergio. Los socios de APQUINQUI, ligados a los ayllus de Coroma y con grano más pequeño que el de Lípez, decidieron desafiliarse de CADEQUIR.

Ante la posición de Cecilio, las regionales de ANAPQUI se alejaron de CADEQUIR a la conclusión del financiamiento de Caritas Dinamarca en 2008. Muchos de los socios de estas regionales reconocieron los beneficios económicos aportados por ANAPQUI, optando por permanecer dentro de ésta. La mayoría de los lipeños, incluidos socios y dirigentes de CEDEINKU, criticaron la iniciativa secesionista de Sergio, afectando su reputación y legitimidad, y obligándolo a alejarse de la asociación y retirarse a Uyuni[387]. Con la aplicación de la política de acopio centrada en la calidad del grano, Cecilio y los demás lipeños que asumían esta posición consideraban a ANAPQUI como un bien común totalmente compatible con otro bien común, la quinua real de Lípez. A la vez, para ellos esta

[387] Con el cierre de este proyecto, el equipo técnico del Consorcio Lípez entró en conflictos internos en torno al rumbo a seguir y al control de su dirección. Sergio perdió su control. Asimismo, las micro-empresas inter-familiares creadas por el consorcio se fragmentaron y la gran mayoría de ellas dejó de comercializar dada su dependencia del Consorcio de Lípez en esta actividad.

nueva política de acopio volvía compatibles la quinua real y la quinua real de Lípez.



Foto 66. Acopio al productor y clasificación de grano (zarandeo) en APRECQ, Aroma
(fuente: el autor)

Pese a esto, la experiencia de Sergio dentro y alrededor de ANAPQUI dejó huellas y expresiones en las políticas de acopio de la asociación marcadas por el reconocimiento de los criterios locales de calidad de la quinua. Aunque los productores del Perisalar saben que la quinua de Lípez tiene más posibilidades de tener grano grande, este grano perdió su capacidad de diferenciación y su fuerza de expresividad fuera del Altiplano Sur. La quinua real de Lípez se diluyó en la expresividad de la quinua real del Perisalar de la que forma parte, la cual es reconocida en el mercado nacional sudamericano y en los mercados de los países del norte.

Aunque la amenaza regionalista más severa para la unidad de ANAPQUI fracasó, el regionalismo permanece en el seno de la asociación. Contribuye a preservar la heterogeneidad de la identidad de los socios dentro del ensamblaje social que representa ANAPQUI. La desterritorialización en ANAPQUI se traduce en el regionalismo, equivalente a la afirmación de la identidad en torno al ayllu o del ex-ayllu, a menudo en oposición a ANAPQUI, y en la expresión de identidades generacionales. Así, esta dinámica permite la expresión de líneas tectónicas o de inestabilidad, que afectan la cohesión y el funcionamiento de ANAPQUI.

Faccionalismo e Individualismo

Identidad regional y faccionalismo

El faccionalismo y el individualismo son los últimos elementos en generar tectónicas que afectan el desempeño de la asociación nacional, dejando huellas en ella y afectando su autogestión. Esta práctica por la que individuos buscan obtener beneficios particulares a costa de los intereses del grupo, de la asociación, es asumida por líderes y dirigentes en ejercicio, en la regional y la nacional, y también por socios. Para manifestarse, esta práctica requiere de un proceso de movilización de otros dirigentes y de socios a través del establecimiento de facciones.

En la entrevista que le hice en 1999 apenas llegado al Altiplano Sur, Leoncio Yampara señaló la existencia de un número reducido de dirigentes que competían por controlar la dirección de la asociación:

> "*Bueno, mira, para mí, no ha habido un avance en cuanto a la organización. Hay suficiente prestigio y todo ello. Pero la parte dirigencial no hay mucha promoción, ¿no? Ese es un bajón suficiente. Porque, digamos, si es que queremos avanzar, si es que queremos tener líderes, exactamente así como dice ANAPQUI. Entonces, no hay esa promoción realmente. Hay acaparación* [acaparamiento] *permanente. Quieren ser dirigentes vitalicios ahí, ¿no? (…) me parece que hay unos 5 dirigentes o 4 dirigentes que hasta ahora nos han dirigido como ANAPQUI desde el 83*".

Sin mencionar nombres, Leoncio Yampara se refería a Zenobio Yampara, Pedro Choque, Claudio T'ola, Freddy Ajara y Julio Kañapa. En particular, la confrontación entre estos últimos tres por tomar el poder de la asociación a través de la constitución de facciones entre líderes regionales marcó la vida social de ANAPQUI desde inicios de los años 1990 hasta mediados de los años 2000.

Los intentos de estos dirigentes de movilizar a dirigentes y socios de regionales se dieron de varias maneras. En algunas oportunidades sucedieron a través de componentes materiales, como el certificado de aportación/inscripción a la regional. Este documento no sólo expresa identidad de pertenencia al gremio de los productores de quinua. Tiene también otra dimensión material, puesto que solapa mutuas expectativas de asociados y de dirigentes de obtener mayor ingreso y recursos. A la vez, puede encapsular la voluntad de algunos dirigentes regionales de establecer una facción que aglutine a asociados en quienes apoyarse. De esta manera, al momento de iniciarse la afiliación individual a la asociación en 1994, algunos dirigentes distribuyeron certificados de inscripción a productores sin exigirles su aporte o cuota de inscripción de ½ quintal. En ello destacó especialmente Claudio T'ola, quien acababa de asumir la presidencia de SOPPROQUI. Considerando que la representación de las regionales en la

asamblea favorecía a las regionales con mayor número de afiliados, la finalidad de Claudio era contar con el mayor número posible de asociados, lo que le permitiría tener más peso en el voto en los congresos de ANAPQUI. A la vez, le permitía vender más quinua a la nacional y así buscar obtener más utilidades. Así, Claudio esperaba establecer una relación clientelista con los asociados de su regional sobre la cual apoyarse para obtener mayor poder dentro de ANAPQUI.

No obstante, la movilización de socios de regionales por sus dirigentes radica esencialmente en la puesta en énfasis de componentes expresivos, en particular discursos que subrayan la pertenencia a la organización regional y por ende la identidad del ayllu o del conjunto de comunidades del ex-ayllu. A menudo, estos últimos enfatizan el origen territorial común como elemento determinante de unión y confianza recíproca entre habitantes del ayllu y la regional. La movilización de estos componentes es a menudo efectiva, frenando la legitimidad de muchos líderes de una regional a otra. Durante su presencia en ANAPQUI, Marcelo Claros observó esta situación en medio de tensiones entre Julio y Zenobio:

> "*... definitivamente tenían mucho peso el Zenobio, el Julio Kañapa, el mismo Teófilo Salvatierra digamos, ¿no? Pero había muchas discrepancias a nivel personal, ¿no? O sea, el Julio actuaba bien y era recibido bien en su regional, e iba a otra regional y el conflicto era total, ¿no? O el Teófilo estaba bien en su regional e iba a otra regional, uh... era bien difícil llevar adelante una reunión, a pesar que era presidente. No se podía llegar a acuerdos plenos, ¿no?, a consenso digamos, ¿no?, sobre todo por estas diferencias, ¿no?, 'aquí está el Teófilo, qué me importa, es de otra regional, no le hago caso' "*.

La confianza de los afiliados de cada organización regional hacia sus respectivos dirigentes no es fácil de alterar por la escasez de espacios de socialidad entre diferentes regionales de ANAPQUI y por la tarea de los fiscalizadores de concentrar la difusión de información sobre el funcionamiento y los resultados obtenidos por la asociación en los congresos, así como en consejos consultivos con reducida participación de asociados. En las entrevistas que les hice por separado, Sergio, Juan y Julio reconocían esta confianza de los socios hacia sus dirigentes. En agosto de 2001, Julio me comentó:

> "*Creo que hay un principio de solidaridad en nosotros. Si vos eres mi dirigente regional, yo tengo que ser fiel a vos y no puedo darte la espalda y dar el voto al otro de la otra regional, por más bueno que sea. Entonces yo tengo que escucharte a vos que eres el dirigente lo que me dices porque como estás siempre en las reuniones, en los consejos consultivos, yo supongo que estás muy bien enterado de todo, y todo lo que diga mi dirigente regional yo lo acepto como una verdad, por eso, te decía, rajan contra mí los dirigentes regionales, eso hace que pegue la gente, lo tomen como una verdad aunque sea una calumnia, ¿no? Entonces eso hace, digamos, que la gente de base crea más en su dirigente regional y además, como es de su regional, tiene que defender la región, y como él es militante de la región, sea malo o bueno, vota y apoya*".

El principal propósito de la movilización de la identidad regional, y si fuera necesario de la identidad departamental, es tener respaldo para ser elegido dirigente nacional o para negociar coaliciones inter-regionales para tomar el control del directorio ANAPQUI. Por esto, los congresos se vuelven un espacio en el que se negocian votos entre socios de regionales. Julio lo reconoció así:

> "*Ahora a veces hay muy buenos líderes que utilizan bien todo esto* [la identificación regional]*, ¿no? Pero hay también malos líderes que utilizan, por querer beneficios personales utilizan mal todo esto. En las elecciones fundamentalmente en los congresos se da eso. Lo que decide el dirigente es lo que tienen que hacer todos* [los socios]. *En SOPPROQUI dicen por tal tienen que votar y toditos votan por ése, aunque le convenga o no le convenga, pero votan por ése. Entonces dices, Potosí somos tantos y vamos a ganar siempre. (...) digamos, tiene efectos la departamentalización, ¿no? Por ejemplo, en ANAPQUI están por departamentos, en Potosí y Oruro. Cuando ha nacido a la vida nunca se hablaba de departamentos. Siempre se hablaba de ANAPQUI, ¿no?, como una unidad organizacional del Altiplano Sur. Y Freddy Ajara* [primer presidente joven] *empieza a utilizar eso de potosinos, orureños. Su interés era ser presidente y decía, 'de que los potosinos nunca hemos tenido interés en nada* [en la asociación] *y que los orureños manejan la asociación, ¿hasta cuándo?', que esto, que el otro*".

En mis casi tres años de presencia en ANAPQUI pude apreciar la importancia de esta práctica de movilización de la adhesión y del voto de los socios de las regionales por sus dirigentes respectivos durante los congresos nacionales a los que asistí. Estos dirigentes aprovechan la práctica de agrupación espacial de cada regional durante la plenaria de los congresos para incitar a sus delegados a votar por el candidato que apoyan o con el cual tienen acuerdos.

Las movilizaciones de los socios son también favorecidas por el rumor de la amenaza contra la regional o la nacional, la cual es contingente a la información a la que accedan los socios delegados. En el congreso de ANAPQUI celebrado en Uyuni en marzo del año 2000 pude observar esta práctica. En ese congreso debía debatirse una nueva reestructuración de la asociación. Claudio, Félix, Román Nina y Filemón Morales, respectivamente presidentes de SOPPROQUI, APROQUIRY, APROQUI y APQUINQUI, dieron curso a la hablilla para mantener el respaldo de sus socios a la reelección de Vicente Turi como presidente. Susurraron sobre Sergio y Carlos Condori, Julio, Euliades, Juan y otros dirigentes de CEDEINKU y COPROQUIR, y sobre Gerardo Gamarra, el nuevo representante de SOS-Faim. Los acusaron de querer tomar el poder de la asociación con la intención de convertirla en una sociedad anónima, excluyendo a los productores de las demás regionales y favoreciendo la emergencia de desigualdades económicas y de poder entre socios. Vicente Turi me confirmó la existencia de este temor cuando lo visité en su casa en diciembre de 2011:

> "*afectados seríamos realmente con la empresa por acciones, ¿no? Uno* [un socio actual] *puede tener más acciones, y el socio de poca economía puede tener menos acciones, ¿no? De acuerdo a eso tendría sus votos, ¿no? El que tiene más estaría nomás siempre llegando a la dirigencial y manejar la empresa*".

En realidad, la propuesta evocada meses atrás en un taller al que asistieron dos dirigentes y cinco socios por cada regional, se inspiraba en el modelo de la sociedad cooperativa, otorgando una acción intransferible a cada asociado. El rumor fue suficiente para generar temor y oposición a este proyecto entre la mayoría de los socios presentes en el congreso. En estas condiciones, el cuchicheo fue eficaz. Los delegados de SOPPROQUI, APROQUIRY, APROQUI y APQUINQUI representaban la mayoría de la asamblea y temían ver desaparecer a ANAPQUI. Fueron leales a sus respectivos dirigentes regionales. Su voto ratificó a Vicente en la presidencia, mientras que revocó a Ruperto Morales, vice-presidente enfrentado con Vicente. Siendo socio de CEDEINKU, Ruperto era afín a Sergio.

Los acuerdos entre dirigentes regionales suelen ser insuficientes para tomar el control del directorio nacional. A menudo se requiere el control del presídium de la plenaria del congreso para utilizar intervenciones del público para debilitar a los candidatos opositores. Por esto, las facciones de líderes que pretenden controlar el directorio de ANAPQUI buscan obtener inicialmente la presidencia del presídium. En efecto, el presidente del presídium encargado de dirigir las intervenciones en la plenaria no sólo se limita a ceder la palabra. De manera oportunista puede retomar e insistir sobre intervenciones de la asamblea para deslegitimar la reputación de candidatos opositores, llegando a veces a no incluirlos al momento de constituirse ternas para la elección de los dirigentes nacionales. Leoncio me recalcó este hecho durante nuestra conversación en 1999:

> "*El congreso que pasó en esta comunidad* [Challapata 1998], *yo lo he visto muy manejado desde el presídium y no* [era manejado] *con una causa realmente por el productor, de que vaya a trabajar por él, sino que más bien en función de sus ambiciones personales. Eso se ha visto, ¿no? Y eso ha sido claro desde el presídium, porque cuando aluden a los compañeros que quieren sugerir* [para la terna a elegir], *no le quieren colocar en la terna, y eso pronostica mucho, ¿no? Y desde ese punto de vista que van a conocer de lo que un compañero va funcionar ahí, ¿no es cierto?*".

Cuando asistí al congreso de la nacional celebrado en Challapata en 1999, constaté cómo Claudio T'ola, en su calidad de presidente del presídium, se empeñaba en utilizar las intervenciones de los socios para resaltar el lado negativo de la gestión de Freddy Ajara en la presidencia de ANAPQUI. En particular, enfatizaba las críticas a Freddy contenidas en el informe preparado por Vicente, Julio y Pedro a nombre de COPROQUIR. Los elementos de este informe afirmaban la existencia de costos de personal y de beneficiado demasiado elevados y el incumplimiento de las resoluciones de los congresos anteriores (ANAPQUI, 1999: 25). Los

elementos señalados en el informe podrían también haber sido imputados a la gestión de Claudio, predecesor de Freddy. No obstante, Claudio y Julio se concentraron en resaltar estas faltas en la gestión de Freddy.

Como aún no lograban movilizar a la mayoría de los delegados, Julio informó de tensiones dentro la asociación y entre ésta e instituciones externas, y las atribuyó a la actitud de Freddy. Condenando su falta de voluntad de informar a SOS-Faim sobre el uso de los recursos financieros recibidos para el proyecto de comercialización y fabricación de alimentos con quinua, solicitó al representante de esa ONG leer ante la asamblea el contenido de la carta dirigida por ésta al directorio de ANAPQUI solicitando dicha información. Luego, los socios designados en el congreso celebrado un año antes para formar parte del tribunal disciplinario de la asociación pidieron leer su informe. De manera enfática pusieron de relieve el autoritarismo y la falta de voluntad de Freddy de recibirlos y proveerles información. Después de esta lectura, la asamblea aprobó la destitución de Freddy y eligió a Vicente Turi, en vez de Julián Tupa, el candidato propuesto por Julio, a quien la asamblea vetó por tener una deuda pendiente de 70 US$ con la asociación.

Para asegurarse un mayor control en la movilización de los asociados durante los congresos, algunos dirigentes regionales establecen la lista de socios a ser invitados para representar a la regional en el congreso de la asociación nacional. A mediados de enero de 2001 asistí a una reunión del directorio de COPROQUIR, que tenía por objetivo preparar la participación de la regional en el congreso de ANAPQUI inicialmente previsto para mediados de marzo de ese año. En su calidad de asesor del directorio, Julio propuso a Euliades, Juan y a Arturo Chambi, vice-presidente de COPROQUIR, la elaboración de una lista de 50 socios de confianza para que sean invitados a asistir a dicho evento en representación de la regional. De éstos, 43 serían autorizados a sufragar, según el cupo autorizado por ANAPQUI, y 7 asistirían en calidad de suplentes. Julio buscaba asegurarse el respaldo de los delegados de COPROQUIR con el fin de establecer alianzas con otros dirigentes regionales que le permitieran ser elegido presidente de ANAPQUI en el congreso de ese año.

No obstante, para movilizar a los socios delegados, los dirigentes deben también reforzar su carisma. Julio buscaba propuestas que ayudaran a resaltar esta cualidad expresiva. Como ANAPQUI atravesaba por una crisis financiera y en sus ventas, él pretendía utilizar su viaje a Francia, que había realizado meses antes con el fin de vender quinua de manera individual, como una acción por la que habría obtenido potenciales clientes nuevos para la asociación. También proponía reinsertarse a la lucha política del campesinado boliviano, tratando de formar parte de directorios de organizaciones campesinas a las que ANAPQUI estaba vinculada: la CSUTCB, el CIOEC y AOPEB.

Así, acudiendo al discurso *katarista*, Julio pretendía subrayar la identidad de clase y la identidad indígena, mostrando a la vez su contribución personal al anclaje de la misma en ANAPQUI durante sus mandatos pasados de presidente y

secretario. Además, quería reforzar su carisma haciendo énfasis en la identidad de COPROQUIR. En su proyecto, Julio contaba con el apoyo de Euliades. Ambos insistían en la necesidad de que los delegados hicieran gala de su identificación con la regional, llevando vestimenta e instrumentos tradicionales del ayllu Tunupa en los bailes de la ceremonia de inauguración del congreso. Julio deseaba formar parte de la comparsa de su regional tocando *tarka*. También puso énfasis de manera oportunista en un componente expresivo de identidad como es el lenguaje. En sus interacciones cotidianas como *jilaqata mayor* de Salinas durante el año 2000, enfatizaba la existencia de un lenguaje aymara compartido entre los ayllus de Llica, Tahua y Salinas para tratar de contrarrestar el discurso de oposición entre Oruro (Salinas) y Potosí (Coroma y Lípez), con el cual ciertos dirigentes jóvenes como Freddy Ajara o Claudio T'ola movilizaban del apoyo de las regionales de Potosí, entre inicios de los años 1990 e inicios de los años 2000.

La misma práctica social de los pobladores de estos ayllus revelaba una diferenciación y confrontación entre los ayllus de Salinas, por un lado, y los de Llica y Tahua, por el otro; o entre los de Coroma, por un lado, y los de Quillacas y Salinas, por el otro (capítulo 5). En los hechos, los habitantes del Perisalar no compartían el discurso *katarista* esencialista de Julio a favor de la reconstitución de la nación aymara. Julio tenía consciencia de estas confrontaciones, y sus comentarios en privado no ocultaban su desprecio hacia los habitantes de Tahua.

Sin embargo, los delegados tienen capacidad de acción frente a sus dirigentes haciendo vana la movilización de la identidad en torno a la organización regional por parte de los dirigentes. La iniciativa de Julio no se realizó por la inasistencia de Euliades al congreso a raíz de una enfermedad. En el congreso, Juan y Arturo, dirigentes jóvenes, movilizaron con éxito el apoyo de sus delegados a favor de la elección de Ernesto Chiwaru como presidente y del candidato de CEDEINKU como vice-presidente. No obstante, no instruyeron a sus delegados a proponer la candidatura de Julio, ni votar por él. El comportamiento de Juan y Arturo revela el carácter no sistemático de la manipulación de la identificación en torno al ayllu al momento de movilizar miembros de las organizaciones regionales. Como ellos, muchos comunarios jóvenes y adultos se oponían a Julio por su gestión en el PROCEC, su discurso *katarista* e *indianista*, que consideraban exagerado, y por su tendencia a buscar beneficios personales siendo cuando era asesor de COPROQUIR. Muchos socios temían ser manipulados respaldando si respaldaban la elección de Julio, con el riesgo de verlo luego sacar provecho personal[388].

[388] Cuando era asesor de Euliades, Julio tenía el privilegio de vender la quinua en su casa, mientras que el resto de los socios debía llevarla a la sede de COPROQUIR. Asimismo, Julio obtuvo créditos sin interés de COPROQUIR, que reembolsó con quinua, obteniendo así la posibilidad de vender más quinua que el resto de los socios de su organización y de transgredir el principio de equidad de acopio.

Facciones, oportunismo e intereses económicos particulares

Cuando la movilización de dirigentes regionales y socios a través de la identidad del ayllu y del ex-ayllu se afirma, este proceso puede dejar huellas negativas en ANAPQUI. Se ponen de manifiesto en casos de nepotismo y de enriquecimiento ilícito, relativamente frecuentes desde la salida de Jorge a fines de 1991 hasta mediados de los años 2000. Algunas de estas prácticas han afectado o dejado leves marcas en la situación financiera de la asociación. Un ejemplo es la asignación de becas de estudio para técnicos superiores y universitarios del PROCEC a familiares de dirigentes, muchas de las cuales no han sido reembolsadas. A menudo, la afinidad social y el parentesco son considerados más importantes que cualidades de excelencia académica o de experiencia profesional al momento de atribuir estas becas.

En realidad, el faccionalismo y el nepotismo dejan sobre todo marcas en la cohesión social de la organización y afectaron su autogestión y autofinanciamiento hasta inicios de los años 2000. A continuación presentaré el proceso que tuvo mayor impacto en la situación económica de la asociación. Esta dinámica cobra más importancia al haber constituido el punto de partida a parir del cual Sergio buscó la fragmentación de ANAPQUI.

En el congreso celebrado en Challapata en 1998, Claudio T'ola intentó su reelección a la presidencia de la asociación. Había sido elegido dos años antes con el apoyo de los socios de SOPPROQUI, la regional que presidía, y también de los socios de APROQUI, APQUINQUI y APROQUIRY. A este congreso también había asistido Freddy, con la intención de ser nuevamente designado presidente. Julio le guardaba rencor a Claudio desde que éste lo denunciara por su insistente voluntad de dar una orientación *katarista* al PROCEC y por sustraer equipos audiovisuales de este proyecto con intereses personales. Para cobrarse su revancha, Julio reveló en media sesión plenaria de este congreso documentos que había sustraído del despacho de Claudio en la sede del directorio de ANAPQUI. Éstos daban cuenta del abuso de autoridad de Claudio, quien al llegar a la presidencia de la asociación había despedido al contador general, reemplazándolo por Guido Martínez, con quien había establecido un parentesco ritual. Siendo contador de las organizaciones regionales, Guido había fraternizado con Claudio y aceptado ser padrino de bautizo de su hijo. Una vez presidente, Claudio solicitó de manera confidencial a Guido dos préstamos por un monto total de 10.000 US$ procedentes de recursos de la asociación, sin pedir la autorización de otros dirigentes o de la asamblea de socios. Claudio invirtió este dinero en la constitución de una empresa minera familiar a nombre de su padre[389]. De esta manera, Julio recordó a la asamblea de delegados la prohibición estipulada en los estatutos de la asociación de designar como dirigentes a socios que tienen deudas

[389] Hasta abril de 2011, Claudio había reembolsado sólo 2.000 US$.

con la organización. Los socios adhirieron a la propuesta y sepultaron las esperanzas de Claudio, vetando su reelección.

Cuando denunció a Claudio en la plenaria de este congreso, Julio pretendía recuperar su reputación y carisma, y así establecer alianzas con dirigentes regionales que le aportaran los votos suficientes para ser nuevamente elegido presidente. No obstante, Freddy se le adelantó movilizando el respaldo de los socios de su regional SOPPROQUI, quienes estaban desencantados con Claudio después de esta revelación. A la vez, Freddy negoció el apoyo de algunos dirigentes de APROQUI, COPROQUINAC y APROQUIRY.

Para movilizar a los socios de esta última regional, Freddy acordó el apoyo de Leoncio Yampara, su presidente. Le propuso cabildear junto al nuevo directorio de ANAPQUI para postularlo al directorio de AOPEB. Además, contrató a uno de los sobrinos de éste como gerente de la planta de beneficiado de la asociación. La reelección de Freddy influyó en la caída de ventas de la asociación. Además de eliminar el cargo de comercializador financiado por SOS-Faim, Freddy aprobó la venta fraudulenta de quinua en transición, presentada como orgánica, la cual condujo a la disminución de ventas a Quinoa Corporation. Asimismo, en una actitud nepotista Freddy empleó a Vladimir Zamora como gerente de la asociación. A la vez, Guido había sido empleado por Freddy durante su primer mandato. Vladimir y Guido Martínez eran amigos cercanos suyos a quienes conocía desde que estudiaron juntos en la Universidad de Potosí.

La contratación de Vladimir tuvo consecuencias económicas más allá de su falta de transparencia en el manejo financiero de la asociación o de su voluntad de contratar a ciertos técnicos que no tenían el respaldo de dirigentes como Sergio, Julio, Euliades y Juan. Para permanecer en sus funciones de gerente, Vladimir obtuvo en 1999 el apoyo de Vicente Turi, convenciéndolo que su caída significaba la reprobación de su gestión como presidente. Ese año, Vladimir y Vicente buscaron el respaldo de dirigentes y líderes regionales para contar con un mayor respaldo de socios durante los congresos, aunque fuese a costa del estado financiero de la asociación. Vicente y Vladimir movilizaron a Freddy y Claudio a cambio de no cobrarles sus respectivas deudas. Ambos le guardaban rencor a Julio por haber promovido sus respectivos derrocamientos. Este resentimiento era suficientemente fuerte para llevarlos a cooperar a pesar de que se habían enfrentado un año antes en el congreso de Challapata. Por entonces, Claudio presidía nuevamente SOPPROQUI. Aunque tenía la voluntad de respaldar a Vladimir y Vicente, negoció caramente su apoyo a pesar de la mediación de Guido. Vicente se vio obligado a donar a SOPPROQUI la infraestructura de una planta de beneficiado de quinua en desuso de ANAPQUI, ubicada en Uyuni.

Vicente buscó también el apoyo de Félix Jisk'a, presidente de APROQUIRY (1999-2000), quien tenía una aversión contra Julio. Cuando Félix había sido presidente de ANAPQUI (1994-1995), ejerció simultáneamente la presidencia de CIOEC. Julio lo presionó para que abandonara este último cargo a su favor, pero no logró su cometido. Julio también tenía una aversión contra Félix, quien había

contribuido a privarlo de su reelección a la presidencia de ANAPQUI en 1990, prefiriendo respaldar a Freddy. Por esto, en el congreso de 1996, Julio había denunciado la deuda de Félix con la asociación[390]. Con estos antecedentes, Félix aceptó respaldar a Vicente y a Vladimir, exigiendo a cambio beneficios tangibles. Fue contratado para transportar las exportaciones de quinua de ANAPQUI hasta el puerto de Arica. Félix acababa de financiar parcialmente la adquisición de su camión trailer con un préstamo de 6.000 US$ que se había atribuido unilateralmente como presidente de APROQUIRY.

Para obtener el respaldo de los miembros de APROQUI, Vladimir y Vicente Turi revelaron a los socios de esta regional la inversión del directorio presidido por Manuel Colque en un vehículo no rentable. Los dirigentes fueron revocados por un nuevo directorio presidido por Román Nina. Vicente apoyó la búsqueda de legitimidad de Román en APROQUI para asegurarse su respaldo. Decidió el préstamo de ANAPQUI a APROQUI de una cuota inicial para la adquisición de un tractor según un contrato que beneficiaba a Román a costa de su regional. Si bien APROQUI suscribió el contrato de compra, Román inscribió el tractor a su nombre.

Las prácticas de adeudarse aquí descritas no eran nuevas. Ya se habían iniciado desde la provisión de servicios de maquinaria entre 1985 y 1987 (ANAPQUI, 1987: 6). Hasta inicios del año 2000, el impacto económico de esta práctica tenía incidencia en el estado financiero de la asociación. Así, en el año 2000 la deuda total por cobrar a socios de la asociación ascendía a 65.000 US$, 6,5% del monto total facturado por la asociación en 1999, alcanzando una incidencia mucho mayor sobre la utilidad neta alcanzada ese año, que apenas ayudó a cubrir la pérdida registrada en el año 2000. Desde entonces, la situación ha mejorado en ANAPQUI. En 2010, a pesar de haberse incrementado levemente, las deudas representaban apenas el 0,8% de los 10.000.000,00 US$ facturados por la asociación.

Los principales deudores eran antiguos dirigentes regionales y nacionales, mayores y jóvenes con estudios superiores. Entre éstos, además de Claudio, figuraban Freddy y Félix. Desde el inicio, los asociados condenaron esta práctica de los dirigentes de atribuirse créditos de manera unilateral o de no rendir cuentas sobre dinero asignado para tareas diversas y la denunciaban regularmente en los congresos.

Los productores se habían sensibilizado sobre este tema a lo largo de los cursos de contabilidad del PROCEC y de sus estudios superiores. Los productores consideraban esta práctica como un hurto a un bien común y por esto durante los congresos instruían recurrentemente al directorio cobrar los montos adeudados (ANAPQUI, 1998: 3; 2000: 25). De hecho, en 1993 los socios y dirigentes de ANAPQUI hicieron aprisionar e iniciaron un juicio a un líder de una de sus

[390] Félix no había realizado los descargos del dinero (5.000,00 US$) destinado a cubrir sus viáticos para asistir a una feria de alimentos de ANUGA en representación de ANAPQUI.

regionales que había robado 5.000,00 US$. La capacidad de este último de movilizar la lealtad y el respaldo de muchos asociados de su regional fue insuficiente para contener el ímpetu del resto de los socios, quienes lo detuvieron y entregaron a la policía.

De manera más general, estas deudas se adscribían a prácticas oportunistas de ciertos dirigentes en busca de provecho personal. Estas prácticas ya existían desde el nacimiento de la asociación. Por ejemplo, Leoncio me explicó que el alejamiento de productores de La Paz de ANAPQUI en 1987 se debía en parte de la reprimenda de socios a líderes de ese departamento por haber concentrado en los productores de La Paz la distribución de insecticidas a crédito destinados al conjunto de socios de ANAPQUI. Marcelo me comentó que debía ejercer un control severo para evitar el robo de diesel por algunos asociados que trabajaban en la planta de Challapata. Teófilo también tuvo que denunciar a uno de sus colegas del directorio nacional, el secretario de planta, por hurtar dinero de la asociación[391].

Varios dirigentes y socios, mayores y jóvenes, sacaron provecho personal del ejercicio de sus funciones para poner en acción ideales de modernidad, que tomaron fuerza con el advenimiento de la mercantilización de la quinua, consistentes en emprender actividades empresariales (capítulo 4). Aprovecharon el desarrollo del mercado de exportación de la quinua surgido a mediados de los años 1990 para acopiar, beneficiar y exportar quinua real para entrar directamente en competencia con ANAPQUI. Sergio no es el único socio que compitió con la asociación. Algunos productores incursionaron en estas actividades al ver sus habilidades y conocimiento reconocidos por actores económicos externos. Cuando era secretario de ANAPQUI, Zenobio Yampara tuvo como responsabilidad acopiar quinua respondiendo a las solicitudes de Jorge. Zenobio tenía un excelente conocimiento de la dinámica de la producción en las diferentes comunidades del Perisalar, conocimiento que fue reconocido por Roger Lemoine, gerente y propietario de Markal, una empresa francesa que se proveía de ANAPQUI. En 1998, Lemoine le propuso a Zenobio ser co-propietario y gerente de Quinuabol, la filial boliviana de Markal. Además, le ofreció comprar parte de la empresa con su trabajo. Presionado por Julio en el congreso de marzo de 1999 para tomar una decisión sobre su vinculación, Zenobio acabó asociándose a Roger con la expectativa de incrementar sustancialmente sus ingresos.

La mayoría de los socios y dirigentes que compiten con ANAPQUI no tuvo la misma suerte que Zenobio. Primero tenían que obtener los recursos necesarios antes de incurrir en estas actividades. Algunos asociados con grandes volúmenes de producción que han logrado acumular y adquirir un camión, se dedican de manera paralela al acopio de quinua, que revenden a empresas privadas que benefician y exportan quinua. Es el caso, por ejemplo, de Félix, de Percy Chipa, un

[391] Este dirigente había cobrado y malgastado 5.000,00 US$ de un anticrético abonado por la asociación para alojar dirigentes en La Paz.

ex-secretario de comercialización (1990-1992), de su sucesor y de otros ex-dirigentes que acopian y suministran quinua a empresas como Andean Valley o Jatary, y también a grandes comerciantes que transportan quinua hacia la frontera peruana.

A la vez, entre 2000 y 2005 la agencia de cooperación gubernamental danesa (DANIDA) proporcionó, a través del PAER, los recursos financieros para iniciativas de socios y dirigentes con suficientes recursos monetarios requeridos en contrapartida. Claudio T'ola aprovechó su segunda presidencia en SOPPROQUI para atribuirse un nuevo préstamo, aún no reembolsado. Éste le sirvió como aporte personal para recibir una donación de 20.000 US$ de este programa. Así pudo crear su empresa e implementar una planta beneficiadora de quinua en 2003, la cual comercializa en el mercado nacional y extranjero. Ese mismo año, Gregorio Vela, un comunario de Peña Blanca, ayllu Tunupa, presidente de COPROQUIR entre 2001 y 2002, obtuvo de este programa una donación similar que le permitió instalar una industria beneficiadora de quinua. Carlos se ha asociado con Quinoa Foods Corporation, uno de los principales exportadores privados que compite con ANAPQUI, a quien provee grano. De tractorista y técnico agrónomo, Carlos se ha convertido en empresario industrial.

Estabilización, pragmatismo y ambigüedad

Adhesión, homogeneización y estabilización

Cuando lo entrevistaba en 2001, Rolando Aguirre se asombraba:

> "*No puedo comprender de más de 10 años, cuánto tiene desde el* [año] *83, 93,* [ahora] *va a llegar a 20 años, que su capital de operaciones de ANAPQUI no haya aumentado menos de 9 millones de dólares. Eso me impresiona, me impresiona. Hubieron años que sacaron hasta 100.000 dólares de utilidad, hicieron fiesta y se farrearon 5.000, entonces eran 95.000. Pero eso no pusieron en la cuenta, solamente han mostrado que sacaron 100.000 dólares de utilidad. No puedo comprender por qué no hay silos de acopio de ANAPQUI. (...) No son silos de 20 toneladas los que necesitas. Los silos grandes que necesitas, unos 4 ó 5 de 200 ó 300 toneladas, y podrías monopolizar el comercio y podrías tener mejor negociación con el mercado internacional*".

En realidad, no todos los años se registraron esos niveles de utilidades[392]. Cuando la asociación obtuvo utilidades importantes, fue capaz de invertir. Durante los años 2004-2006, la voluntad de Cecilio, su joven presidente, y de José Yapu, su comercializador, se tradujo en la adquisición de una segunda línea de beneficiado de quinua y en silos de gran capacidad.

Sobre todo, gran parte de la riqueza generada por la asociación ha sido distribuida a los asociados. Por esto, los habitantes del Perisalar saben muy bien

[392] Ver nota de pie 62.

que ANAPQUI contribuye a mejorar los ingresos de las familias productoras de quinua. Desde que inició la compra de quinua orgánica en 1992, la asociación se ha convertido en el actor referente para fijar el precio máximo de compra al productor de quinua real blanca (figura 1). Varios exportadores bolivianos que entrevisté me han confirmado que alinean su precio de compra, ofreciendo 1,00 a 1,50 US$/qq menos que el precio pagado por ANAPQUI. A la vez, exportadores y ANAPQUI financian la certificación orgánica del productor y pueden suministrarle apoyo técnico y equipos a crédito para que mejore la calidad del grano (silos, venteadoras, lonas para la trilla).

Con los precios ofrecidos, cultivar quinua es una actividad lucrativa, en la que el afiliado a ANAPQUI recibe la mayor parte del valor de exportación de la quinua, según proporciones que se han incrementado constantemente a su favor. En 1992 y 2010, la parte del valor de exportación en puerto repartida al asociado a través de la compra de su producción ha aumentado del 51% al 77%[393]. Entre 1995 y 2004, la utilidad neta del productor por quintal producido osciló alrededor de 20 US$ (equivalente a 400 US$/tonelada, cuadro 1).

Además, aunque las empresas privadas tratan de ofrecer un precio ligeramente inferior al de ANAPQUI, no distribuyen utilidades a sus proveedores. En esto ANAPQUI no es un intermediario más. Distribuye un cuarto de las utilidades a sus organizaciones regionales y otro cuarto a los afiliados proporcionalmente a la cantidad que entregaron. En este sentido, el desempeño económico y comercial es un punto sensible para los afiliados de la asociación, como lo recordaba Leoncio:

> "*Bueno, mira, la importancia es que la primera cosa que un asociado quiere escuchar es, digamos, cuánto mi asociación ha avanzado en la parte de utilidades y tanta cosa, y cómo está el movimiento económico y cómo están los mercados. Y qué informaciones nuevas están llegando, ¿no?*".

Los productores saben que la identidad indígena y de clase de ANAPQUI constituye un componente expresivo positivo que favorece la expansión de sus ventas, en particular a lo largo de los años 2000 (figura 8). Esta identidad es permanentemente puesta en acción ante los importadores de los países del norte y el Estado boliviano. De hecho, multiplicando sus ventas la asociación ha incrementado el acopio de quinua real producida en el Altiplano Sur del 2,8% en 1991 al 16% en 2007[394]. A la vez, desde el año 2004 la asociación tiende a acopiar la totalidad de la producción certificada por sus socios, con la excepción del año 2008

[393] Los datos proporcionados por ANAPQUI revelan que por cada tonelada vendida en el puerto, el socio de ANAPQUI recibía 619,00 US$ (51,7%) de 1.196,00 US$ en 1992; 767,00 US$ (56,8%) de 1.350,00 US$ en 1999; 717,00 US$ (61,0%) de 1.175,00 US$ en 2005 y 2.136,00 US$ (77,4 %) de los 2.760,00 US$ en 2009. Los precios en puerto incluyen una merma del 8% del volumen del grano acopiado durante el proceso de beneficiado.

[394] En el Perisalar, ANAPQUI acopió 325 (2,8%) de las 11.571 toneladas cosechadas en 1991; 860 (6,4%) de las 13.336 toneladas producidas en 1999 y 2.644 toneladas (16%) de las 16.528 toneladas obtenidas en 2007. En 2010, ANAPQUI acopió 3.900 toneladas.

arriba mencionado. El aumento del volumen de producción de quinua real acopiado por ANAPQUI y también por las empresas competidoras es favorecido por el incremento del peso de las exportaciones de quinua orgánica hacia los países del norte con relación a la producción total de quinua real.

Por esto no es sorprendente que la adhesión de organizaciones regionales y de socios aumente regularmente, en parte por el interés de los productores de recibir mejores ingresos. Al iniciarse la afiliación en 1994, ANAPQUI contaba con 234 socios, el 2,3% de los hogares del Perisalar. En 2010 ya cuenta con 1.650 socios, el 15% de las familias nucleares de esta región[395]. Según los registros de ANAPQUI, en 2005 cerca del 60% de los asociados son pequeños productores que cultivan anualmente 2,5 a 6 hectáreas de quinua, cosechando en un año normal 30 a 75 qq. Los medianos productores siembran de 6 a 16 hectáreas y representan alrededor del 35% de los afiliados[396]. Muchos grandes productores prefieren la agricultura de contrata, vendiendo a los exportadores privados que han irrumpido desde mediados de los años 1990.

Pese a esto, existen productores pequeños que no se afilian a ANAPQUI. Por lo general, éstos son esencialmente *doble residentes* y *residentes* a quienes el ejercicio de actividades económicas y sociales les impide retornar a su comunidad y al Perisalar con facilidad para participar en la vida organizativa de la asociación. La falta de interés es aún más marcada cuando los *residentes* cultivan superficies reducidas de quinua, es decir cuando las formas de vida de los comunarios dependen en menor medida de esta producción. Adicionalmente, problemas en la dirección y gestión de la asociación o sus regionales pueden desalentar a algunos productores. Remitiendo a estos criterios, Felipe Chiwaru me explicaba su no afiliación a APROQUIRY en los siguientes términos:

> "*No me he afiliado a ANAPQUI. Estuve viendo* [hacerlo] *el 98, el 99 prácticamente, pero ha habido estas situaciones de, digamos, no tan buenas de que los dirigentes siempre se lo aprovechan. Cualquier dirigente ha entrado siempre, se lo llevó* [el dinero, en alusión a Félix], *no tenía nada de fondo de acopio o no sé qué. De esa manera, no le he dado tanto interés. Como te digo, como no tengo harto, unos 10 a 15 saquitos* [quintales, equivalentes a 1 hectárea], *prefiero vender al mercado de Challapata y listo. (...) Yo prácticamente no tengo ningún clase de interés para entrar a esa organización, porque yo soy residente, no voy a poder volver. Entonces, medio difícil es, digamos, estar afiliado a una organización y dar los aportes, medio casi no veo conveniente yo personalmente de aportar. Bueno, para uno que vive aquí es necesario ingresar, porque creo hay algunas utilidades o ganancias creo ¿no?,*

[395] Según los datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadísticas (cuadro 4), estimamos la población del Perisalar en el año 2010 en 11.000 hogares.

[396] Los medianos productores obtienen una producción promedio de 75 a 200 qq. Los grandes productores, que representan el 5% de los socios de la asociación, cultivan cada año hasta 30-35 hectáreas y cosechan en un año normal entre 375 y 430 qq.

(...). Pero cuando uno no es permanente, es residente, es medio difícil, porque llega momentáneos, ni siquiera asistimos a sus asambleas o reuniones".

En todo caso, desde una mirada meramente económica, el pragmatismo guía a menudo la afiliación de pequeños productores cuyos ingresos dependen fuertemente del cultivo de quinua aunque acudan a la pluriactividad. Sin contar con recursos económicos para cubrir su propia certificación o comprar camiones, tienen una mayor dependencia de ANAPQUI para comercializar su producción y mejorar sus ingresos.

La asociación es vista por muchos pequeños productores del Perisalar como una alternativa significativa para disminuir el riesgo y la vulnerabilidad cuando tienen dificultad de desarrollar por cuenta propia actividades empresariales o de establecer relaciones con empresas y organizaciones de productores competidoras capaces de ofrecerles mejores ventajas económicas (mercado, utilidades, certificación gratuita y formación técnica y superior).

Por su parte, los productores con una superficie de cultivo de quinua mediana y elevada alcanzan ingresos importantes en la situación actual, que está marcada por el crecimiento del precio de la quinua real al productor acaecido desde mediados de los años 2000 (figura 1) y por el aumento de las exportaciones de quinua (figura 8). Así, estos productores tienen mayor autonomía frente a ANAPQUI y pueden realizar actividades empresariales cambiando su pluriactividad. Algunos cuentan con camiones de alto tonelaje y capital necesario para acopiar quinua y expenderla a empresas exportadoras hacia los países del norte y a intermediarios que luego la comercializan en la frontera peruana (capítulo 4). Además, los grandes productores tienen los recursos suficientes para cubrir su certificación orgánica individual para luego vender de manera autónoma a empresas exportadores.

En esta situación, observamos que los afiliados no se alejan de ANAPQUI mientras no tengan mejores opciones económicas. Los pequeños productores tienden a preservar su afiliación, a diferencia de los medianos y grandes, quienes ven menor necesidad de mantenerla. Poco interesado en saldar sus deudas con ANAPQUI y APROQUIRY, Félix Jisk'a ha tomado este último camino. Sus altos ingresos procedentes de las 30 a 40 hectáreas de quinua que anualmente cultiva, a los que se suman los ingresos provenientes de la venta de servicios de transporte con su camión de alto tonelaje, le dan la autonomía económica suficiente para prescindir de la asociación. Zenobio, con una superficie mediana de cultivo de quinua, se alejó de la asociación solamente cuando tuvo la seguridad de ser propietario de la empresa exportadora proyectada en asociación con la empresa transnacional francesa Markal. También muchos jóvenes con estudios superiores se han alejado de la asociación después de haber encontrado empleo en centros urbanos, llegando alguno de ellos a trabajar con algunas empresas competidoras de ANAPQUI.

Asimismo, la intervención de instituciones para el desarrollo y los vínculos políticos otorgan recursos económicos a pequeños productores que les dan la posibilidad de alejarse de la asociación. Creando sus empresas de beneficiado y de alimentos con financiamiento de DANIDA, líderes como Sergio, Claudio y Gregorio

Vela, o socios jóvenes como Candida Paco, han abandonado su afiliación a ANAPQUI.

Paralelamente, la intervención para el desarrollo abre espacios que permiten a ciertos dirigentes cambiar sus formas de vida y dejar de luchar por el control del directorio de ANAPQUI sin que por ello abandonen su afiliación. Después de formar parte del directorio de AOPEB durante 3 años, Leoncio aprovechó la intervención de la cooperación holandesa en apoyo a la producción, industrialización y comercialización de la quinua para movilizar el respaldo de los productores de Salinas y ser nombrado en 2004 presidente del CONACOPROQ en sustitución de Sergio[397]. Por su parte, Julio aprovechó las negociaciones políticas del CIOEC con el MAS para ser propuesto por el CIOEC como candidato a senador suplente por el departamento de Oruro. Julio fue elegido senador suplente del MAS de 2004 a 2009. Asimismo, en 2006 Claudio fue elegido representante del departamento de Potosí en la Asamblea Constituyente en representación de Alianza Social. Julio y Claudio fueron elegidos por estos partidos políticos por su carisma y su notoriedad en el Perisalar, que ganaron como líderes y dirigentes de ANAPQUI.

El alejamiento de la asociación de dirigentes y líderes que han incurrido en el negocio del acopio, de la industrialización y comercialización de quinua en gran volumen, como Sergio, Zenobio, Félix, Gregorio o Claudio, es producto de la presión de los afiliados de la asociación. Éstos obligan a los primeros a definir la orientación de su lealtad bajo amenaza de expulsarlos[398]. En un contexto de expansión del mercado de la quinua, la gran mayoría de estos dirigentes y líderes opta por sus iniciativas empresariales. Este repliegue es a la vez favorecido por la voluntad de los socios de poner en acción durante los congresos su adhesión a componentes expresivos como los estatutos de la asociación. La voluntad de los afiliados de hacer respetar esta reglamentación durante esos encuentros impide la elección de socios adeudados al directorio nacional, como sucedió con Claudio, Félix, Freddy y el allegado de Julio en los congresos de 1998 y 1999. Así, el retiro de muchos líderes en pugna ha dejado campo abierto a la disminución de movimientos tectónicos en ANAPQUI y a la llegada de un nuevo grupo de líderes jóvenes que denominamos "arraigados". Por lo general, este grupo carece de estudios superiores y reside predominantemente en las comunidades del Perisalar.

Así, la creciente mercantilización y exportación de quinua, la intervención institucional para el desarrollo y los nuevos espacios abiertos para líderes indígenas locales emergentes en el nuevo contexto político creado con la llegada al poder del MAS, refuerzan la homogeneización de la identidad socioeconómica de ANAPQUI. Este nuevo proceso consolida la voluntad comercial y política de la asociación de

[397] El CONACOPROQ debía inicialmente jugar un papel central en la implementación de este proyecto de más de 4 millones de dólares.

[398] Muchos productores pueden acopiar cantidades relativamente pequeñas cuando deben afrontar situaciones o eventos puntuales. En el año 2008, Honorato Chiwaru, comunario de Puki, acopió y comercializó quinua de Sejsigua, en el margen occidental del salar de Uyuni, durante más de 6 meses para obtener suficiente dinero y poder financiar la fiesta del Santo Patrón de Puki.

mostrarse como la representante de los pequeños productores indígenas del Altiplano Sud, cuyas formas de vida son altamente dependientes del cultivo de la quinua. Así, desde un punto de vista práctico, la homogeneización socioeconómica favorece el éxito comercial de la asociación y se constituye en un elemento importante de su discurso comercial y por ende en uno de sus componentes expresivos centrales.

Ambigüedad y lealtad

Cuando entrevisté en 2001 a técnicos y a representantes de ONG mecenas de ANAPQUI antes de que los dirigentes en pugna se alejaran de ANAPQUI, muchos de ellos, como Marcelo y Joanna Merkel, resaltaban la falta de compromiso de los afiliados con la asociación. De hecho, Gerardo Gamarra, representante de SOS-Faim, me comentó en una entrevista en 2001:

> *"no había una identificación de los socios con ANAPQUI, partiendo un poco el problema de la confrontación entre lo corto-placista del precio y la necesidad de generar valor agregado y ganancia en la empresa, revertir utilidades. Cuando hablamos de identidad, sobre todo nos referimos a la operación comercial, ¿no?, que es la lealtad con la asociación, no con el intermediario. Entonces, nosotros desearíamos una identidad tal que le permita al productor ser conveniente de que con un precio y calidad, finalmente, él gana, pero gana la asociación y él recibe beneficios indirectos, o también directos vía distribución".*

Inclusive, varios dirigentes criticaban el oportunismo y cortoplacismo de muchos socios, entre éstos Teófilo. Durante nuestra entrevista me dijo:

> "*… los comprometidos son pocas personas; habrá pues unas 100 personas y eso*[399]*. (…) Hay algunos amigos que tienen interés también o algunos parientes de los dirigentes, ésos están. Después si se pregunta a los demás compañeros, les vale. (…) Otra cosa también de que los productores pensamos de que lo que tiene la mentalidad es de que solamente aprovechar, o no sé cómo se puede decir esto,... aprovechar nosotros y no dejar nada para la organización. Entonces, yo creo que es eso lo malo también, los productores siempre, siempre exigían un precio máximo de su quinua y aparte un excedente más. Pero hay que pensar con qué va vivir la organización. No todo el tiempo va estar subvencionado. No todo el tiempo va estar con mercados solidarios. (…) Porque un día ANAPQUI se tiene que autofinanciarse, y eso los compañeros no lo piensan, ¿no? (…)No hay esa conciencia de decir, de que bueno, un porcentaje de esta quinua que queda para educación, por ejemplo, para capacitación un porcentaje de esto, que quede para salud*".

Hablando de compromiso, Teófilo se refería a una lealtad incondicional que evite cualquier actitud oportunista o cualquier provecho personal a costa del interés

[399] Teófilo consideraba que el número de socios llegaba por entonces a 900 personas.

general y comercial de la asociación. Probablemente exageraba en su apreciación sobre el bajo número de personas comprometidas, porque guardaba un resentimiento por la manera en que la asamblea de delegados al congreso de 1994 se había negado a prorrogar su mandato a partir de rumores nunca probados.

Es cierto que existen comportamientos oportunistas entre muchos socios. Para aumentar sus posibilidades de venta a buen precio, los jefes de muchas familias productoras se afilian por separado a dos organizaciones de productores diferentes. También hay socios que venden quinua con impurezas en regionales que acopian sin controlar la pureza del grano[400]. Algunos afiliados también han incurrido en el negocio del acopio y la comercialización de quinua que revenden a intermediarios relacionados con exportadores privados[401]. Asimismo, muchos socios buscan ayudar a familiares no afiliados vendiendo a su nombre la producción de los primeros, la cual no es siempre orgánica. En estos casos, el parentesco pesa más que la lealtad a la asociación. Hasta aquí, la voluntad de Jorge y Marcelo, Joanna, Mauricio, Gerardo y sus colegas de SOS-Faim, y de los consultores del CEP, de afiliar individualmente a los productores para que se identifiquen (se comprometan) con la asociación ha logrado parcialmente su cometido revelando la ambigüedad que emerge de la simultaneidad de lazos sociales de los productores.

En realidad, el faccionalismo y el oportunismo de muchos dirigentes, líderes y socios, sumado al abandono de los programas de formación técnica y superior de la asociación, generaron cierta decepción y desconfianza entre varios socios, hasta el punto de que no era raro oír comentarios como el vertido por Leoncio en nuestra entrevista de 1998:

> "*Bueno, mira, a la asociación nacional siempre pronostican, ¿no?, que es otro intermediario más que cuestionan, ¿no?, los productores, ¿no?*".

Sin embargo, los afiliados prefieren vender preferentemente su producción a ANAPQUI, siempre y cuando ésta ofrezca el precio más alto, y con la condición que sus regionales acopien en el momento en el que los socios requieren dinero. Generalmente, la asociación ofrece el precio más elevado. Cuando esto no sucede, en particular en el caso de variedades de quinua de grano de color negro o rojo, de mucha demanda y especulación, o en los momentos en que las regionales no acopian, los asociados expenden su producción a intermediarios o a empresas privadas. Leoncio Yampara lo subrayó así en nuestra charla de 1998:

> "*Los productores tampoco son muy conscientes con respecto en respetar su organización regional, ¿no? Cuando es buen precio, te va apoyando muy bien, ¿no?, cuando el precio cae, no lo apoya* [el productor asociado] *a la regional.*

[400] A pesar de haberse instaurado el control de calidad en la planta de Challapata, todavía hay regionales como APROQUIRY y COPROQUINAC que no controlan la calidad al momento de acopiar del productor.

[401] Muchos productores pueden acopiar cantidades relativamente pequeñas cuando deben afrontar situaciones o eventos puntuales. Véase por ejemplo la nota de pie 78.

> *Sino por tu puerta va pasando, va regalando su fuerza* [trabajo] *al intermediario, ¿no?*".

El testimonio de Leoncio revela más bien una relación ambigua de los socios con ANAPQUI, que explica su ausencia de fragmentación. Para muchas familias, la asociación no es solamente una opción preferencial más para la comercialización que permite obtener utilidades y certificación orgánica gratuita. Representa un medio de acceso a insumos, a asistencia técnica para la producción agropecuaria, formación académica y superior, y eventualmente empleo. En este sentido, ANAPQUI representa un espacio a través del cual un productor puede obtener importantes ingresos y hacerse la vida respondiendo a sus deseos de modernidad.

No obstante, la relación no es solamente oportunista. Como ya lo hemos mostrado, los asociados evitan designar como dirigentes a líderes adeudados con la asociación o considerados corruptos. La gran mayoría de ellos se opone también al cambio de figura legal de la asociación hacia una empresa cooperativa o una empresa privada. Existe pues de parte de los socios un apego y afecto a la asociación. En reiteradas oportunidades escuché a productores, particularmente mayores, proclamarse fanáticos de su organización, y en otras "celosos", cuidadosos de su integridad. Estos sentimientos y comportamientos, además de las expectativas de contar con los beneficios y servicios económicos, generan lealtad en muchos socios de la organización. No obstante, este sentimiento puede desvanecerse si los productores consideran que la asociación no retribuye su lealtad comprándoles quinua en el momento oportuno y al precio que piden o se niega otorgarles acceso a utilidades, servicios, insumos y equipos. Para ellos debe ser recíproca. Los afiliados son leales a ANAPQUI si consideran que ésta les es leal a ellos. El abandono por ANAPQUI de la provisión de proyectos de formación/educación y de asistencia técnica en el año 2000 fue entendido y sentido por muchos socios como una deslealtad y una razón para disminuir su involucramiento.

Raza y clase, semi-autonomía y casi-autogestión

La relación de los asociados con ANAPQUI no es meramente económica. Si bien el fin de la provisión de proyectos financiados por ONG externas redujo los espacios de interacción entre asociados de diferentes regionales, ciertos eventos políticos crearon un nuevo espacio de socialidad en la organización. El alejamiento de líderes y dirigentes jóvenes como Sergio, Claudio, Félix y Freddy, prioritariamente interesados en temas económicos y comerciales que ha sido concomitante con la emergencia de un proceso de intensa movilización política indígena acaecido entre los años 2000 y 2005 en el ámbito nacional (Gustafson, 2002; Hylton y Thompson, 2007; Lazar, 2008), ha acercado nuevamente a la asociación del sindicalismo campesino. Esta iniciativa ha sido inicialmente impulsada durante la presidencia de Ernesto Chiwaru, un líder *indianista* por entonces militante del MIP y antiguo miembro de la Ofensiva Ayllus Rojos, una corriente de pensamiento de la

CSUTCB, de la cual formaba parte Felipe Quispe[402]. Cuando era presidente de ANAPQUI en el año 2001, Ernesto restableció los lazos de la asociación con la CSUTCB, por entonces dirigida por Felipe Quispe, a la vez líder del MIP. Desde entonces, los dirigentes que reemplazaron a Ernesto mantienen la interacción de ANAPQUI con la CSUTCB y participan en sus congresos.

En octubre de 2003, durante la guerra del gas iniciada por la CSUTCB en el Altiplano de La Paz, Ernesto Chiwaru movilizó más de dos centenares de asociados delegados como representantes por las regionales de ANAPQUI. La columna de asociados, formada de mayores y jóvenes con residencia principal en el Perisalar, se sumó a otras más que marcharon varios días desde Oruro para cercar La Paz, cerco que condujo a la caída del gobierno del MNR presidido por Sánchez de Lozada (Goni). Los socios consideraban injusto que este gobierno favoreciera el enriquecimiento de empresas transnacionales hidrocarburíferas a costa de las poblaciones rurales, incluidas las del Altiplano Sur. Más aún, estaban ofendidos por la matanza de indígenas andinos en la población de Achacachi y en El Alto perpetrada por este gobierno.

Para la mayoría de los productores mayores de quinua, la marcha fue un espacio para revivir, poner nuevamente en acción, la corporalidad de su experiencia y memoria común incorporada durante movilizaciones sociales anteriores en las que participó ANAPQUI. A medida que los kilómetros de asfalto quedaban atrás y el cansancio se acumulaba, afloraban las narrativas sobre la secuencia de eventos de movilización política significativos en la vida de la organización. En particular se rememoraba el bloqueo de trenes en Julaca, la toma de los tractores en Salinas en 1985, el bloqueo en Challapata y el cabildo de Salinas en el año 2001 para recuperar los tractores y el combustible confiscados por la policía anti-narcóticos y para obtener el derecho a utilizar combustible en tareas agrícolas. Además, este evento fue la oportunidad para tomar conocimiento de otras experiencias de movilización política. En efecto, en la marcha participaron miles de ciudadanos, especialmente mineros, cooperativistas mineros, campesinos indígenas del Norte de Potosí, Oruro, Cochabamba, maestros rurales y urbanos. La columna marchó durante cuatro días siendo luego detenida por el ejercito en la localidad de Patacamaya, dando así la oportunidad a los marchistas de reunirse y de intercambiar múltiples recuerdos y experiencias de movilización política.

Al participar en este proceso, la mayoría de los socios jóvenes descubrió el activismo político. Algunos jóvenes lipeños exclamaron: "*Nosotros estamos aquí sacrificándonos como nuestros padres se han sufrido en Julaca*". La socialidad entre socios mayores y jóvenes no bastaba para explicar la posición de estos últimos. Su propia corporalidad en este esfuerzo físico, discursivo y político les proporcionó

[402] Ofensiva Ayllus Rojos pregonaba la revolución socialista y la destrucción del Estado criollo-mestizo a partir de la revaloración de la comunidad y del ayllu. Estos espacios eran entendidos como los condensadores y el lugar de fomento de las virtudes de la cultura y memoria de los pobladores andinos, y del trabajo, vida y hábitos colectivos que pueden permitir la instauración de formas de producción y apropiación colectivas.

elementos para dar su propio significado a la memoria relatada por los socios mayores sobre las movilizaciones precedentes que marcaron la vida política de ANAPQUI y del Altiplano Sur. Así, la memoria del activismo político en ANAPQUI no es sólo un recuerdo mental factual o una incorporación normativa a partir de la tradición oral. Es también el producto de un proceso de socialización, de puesta en acción gestual y de formas de comunicación de una experiencia pasada. Simultáneamente, es reinterpretada por actores que no la experimentaron, a partir de sus propios movimientos y esfuerzos físicos.

Así, desde la emergencia de la movilización política indígena y en la coyuntura de la llegada del MAS al poder, ANAPQUI se ha convertido en un espacio que coadyuva a la territorialización de la identidad de clase y de raza en el Perisalar. Numerosos socios mayores o jóvenes se consideran indígenas "originarios", en alusión a su ascendencia racial andina. A la vez, se ven como productores pobres y marginados por el Estado. Expresan la identidad en torno a estos dos elementos también presentándose ante instituciones de desarrollo y el gobierno como "pequeños productores indígenas". El anclaje de esta identificación aparece como el resultado de un proceso experiencial en vez de constituirse en una herencia o el producto de una transmisión de la memoria oral.

Sin embargo, estos espacios experienciales de territorialización de nuevos elementos de identidad generan la emergencia de aserciones diferentes a las promovidas por el esencialismo estratégico contenido en los discursos de Julio Kañapa y Ernesto Chiwaru. La gran mayoría de los socios rechaza el discurso *indianista* y no está convencida de la eventual superioridad de la cultura andina sobre el mundo occidental. Sin desestimar sus saberes, estos productores reconocen la utilidad de acceder a conocimientos técnicos externos cuando éstos no existen en la asociación y los consideran pertinentes para su funcionamiento, tanto en el cultivo de quinua, como en su comercialización. De manera pragmática, socios y dirigentes, mayores *kataristas* y jóvenes, han controlado parcialmente las intenciones *indianistas* de Ernesto Chiwaru de retirar la totalidad del reducido número de técnicos no afiliados presentes en la asociación. El cargo de gerente administrativo y financiero fue eliminado durante la presidencia de Ernesto, con la intención de repartir sus tareas al directorio nacional y al contador, puesto ocupado por el único licenciado en auditoría formado en el marco del PROCEC. No obstante, la gran mayoría de los socios jóvenes y mayores reconoce la carencia de socios con conocimiento suficiente en comercialización. Presionando a Ernesto Chiwaru, lograron en 2001 la contratación de un gerente de ventas mestizo. Desde entonces, José Yapu ocupa esta cartera asumiendo tareas administrativas, sin por ello alcanzar un margen de acción para decidir de manera unilateral la fijación del precio de acopio o sobre inversiones necesarias para mejorar el beneficiado y la comercialización. De esta manera, si bien los socios de ANAPQUI tienen la capacidad de aplicar reglamentos y procedimientos burocráticos para mejorar la calidad del grano expendido o para administrar su planta de beneficiado, aún requieren de personal externo para asegurar el contacto

con clientes o prospectar mercados. Por esto, la mayoría de ellos abandona pragmáticamente los discursos esencialistas, prefiriendo optar por una casi-autogestión.

No obstante, los socios y dirigentes de ANAPQUI tienen menos disposición a ceder su autonomía en materia de proyectos financiados por instituciones externas. Son sensibles a los problemas de sostenibilidad de la producción de quinua, sobre todo si éstos amenazan su imagen ante los importadores y consumidores a quienes abastecen quinua. Por esto, sin denigrar los saberes locales, han aceptado co-ejecutar con la ONG francesa AVSF un proyecto de diseño de reglas comunales de manejo de los recursos naturales en el cultivo de quinua (entre los años 2008 y 2010).

Muchas normas han sido influenciadas por AVSF sin recibir la aprobación de la mayoría de los socios, en particular de los afiliados de las regionales del sur y este del salar de Uyuni (SOPPROQUI, CEDEINKU, APQUINQUI y APAIAMT). Algunas regulaciones fueron rechazadas por la mayoría de los dirigentes nacionales, regionales y socios, especialmente la intensión de crear un sello distintivo para el cultivo de quinua en ladera, que es considerado sostenible por la ausencia de labranza a disco, que debería recibir una mayor remuneración para productor. En ausencia de acciones que compensaran esta diferencia de precio, ni tampoco ayudaran económicamente a los productores en pampa a innovar formas sostenibles de cultivo, esta propuesta fue entendida por los socios como una medida discriminatoria a favor de una minoría de productores[403]. Además, los productores se consideraban manipulados por la ONG, a la cual recriminaban manipularlos para obtener financiamiento para este proyecto sin antes informarlos. En este sentido, la co-ejecución con AVSF implica para los socios abandonar su autonomía en el diseño y la realización de proyectos adquirida desde fines de los años 1990 a través del programa Pukara y del PROQUINAT.

La corporalidad y la voluntad de autonomía ha llevado a la mayoría de los dirigentes, mayores y jóvenes arraigados, a poner freno a la colaboración con AVSF y elaborar sus propios proyectos de apoyo a la sostenibilidad de la producción de quinua y de diversificación productiva y económica. Para ellos, esta colaboración seguía modalidades que rompían con la voluntad de autonomía frente a ONG en la ejecución de acciones de desarrollo con financiamiento externo. Esta voluntad de autonomía fue constitutiva del fundamento de creación de ANAPQUI y de las CORACA, y estuvo contenida en el proyecto de Ley Agraria Fundamental y en el pensamiento *katarista* anclado en la CSUTCB y recurrentemente afirmado en los discursos de los dirigentes mayores. Hasta ese momento habían incorporado y puesto en acción esta representación de autonomía, rechazando la co-ejecución de acciones de desarrollo, fuese con ONG, como SOS-Faim y AOS, o con proyectos multilaterales como PROQUIPO y el

[403] Aproximadamente el 5% de los socios de ANAPQUI cultiva quinua solamente en ladera. El resto lo hace casi exclusivamente en pampa.

proyecto de industrias del PNUD. En efecto, aunque en ciertas circunstancias dependía de personal técnico externo, los dirigentes y socios de ANAPQUI siempre pretendieron que la asociación concibiera y ejecutara independientemente los proyectos, otorgando a las ONG un papel de mediadores de financiamiento.



Foto 67. Productores de quinua bloquean la vía férrea Uyuni-Julaca, abril 2010 (fuente: Amado Baustista)

Así, ANAPQUI se ha convertido en un ensamblaje social influenciado por el *katarismo*, en el que la territorialización de la identidad y del discurso de raza y de clase, sumada a la identificación gremial en torno a la región del Perisalar, permiten mantener su cohesión y hacer frente a discursos identitarios divergentes como el de la identidad lipeña. A la vez, estas dimensiones de identidad contribuyen a reforzar su autonomía política y a aceptar de manera pragmática la

semi-autonomía comercial, que se expresa en la dependencia de personal técnico a cargo de esta actividad y en normas de calidad orgánica y del comercio justo prescritas en los países del norte. No obstante, la territorialización de nuevos elementos de identidad no implica la desaparición de la heterogeneidad étnica, ni la búsqueda de intereses particulares de organizaciones regionales. Menos aún significa la desaparición del faccionalismo, del individualismo o de conflictos de poder. Estas tensiones aún subsisten, aunque con menor intensidad, afectando marginalmente los resultados económicos y la casi-autogestión, sin amenazar la cohesión social.



Foto 68. Productores de quinua descarrilan un vagón, Avaroa, Nor Lípez, abril 2010
(Fuente: Amado Bautista)

Conclusión

En septiembre de 2001 le pregunté a Joanna Merkel, representante de AOS en Bolivia, sobre su balance de ANAPQUI. Me respondió lo siguiente:

> "*yo pienso, en este empantanamiento* [de ANAPQUI], *que lo intercultural, a ver cómo lo llamaríamos esto... 'contracultural', donde no funciona ni lo técnico-empresarial, ni lo indio, no están dadas las condiciones para una*

> *organización económica. (...) Los aymaras, los quechuas que van al área de colonización, es un acto explícito de romper predisposición cultural, de romper con viejas costumbres, con viejas lógicas y de adaptarse a nuevas situaciones y culturas. (...) O sea, toda sociedad tiene sus mitos, ¿no? Lo delicado es, como son culturas dominadas y lo que están haciendo de reforzar su identidad indígena y todo. Lo que es muy importante. Pero parece que su reflexión como organización económica campesina típicamente es mínima, y dentro tienen pues interiorizado todo ese tipo de cosas de dominados*".

Aunque reconocía la legitimidad de afirmación de la identidad racial en ANAPQUI, Joanna considera que este proceso interfiere con la cristalización del modelo de OECA que concibió junto con colegas de SOS-Faim y con técnicos criollos y mestizos que trabajaron en la asociación. En efecto, la mayoría de los socios de ANAPQUI nunca se alineó con el modelo exclusivamente gremial y sindical propuesto por los cooperantes belgas. Tampoco adoptaron estrictamente el modelo vigente en muchos países occidentales propuesto por AOS y SOS-Faim, limitado a una organización de tipo cooperativo escasamente politizada y centrada en una racionalidad económica de maximización de las utilidades, con actividades concentradas casi-exclusivamente en tareas económicas (producción, acopio, transformación y comercialización). Más bien, ANAPQUI es un campo social en el que las interfaces entre diversos conocimientos locales reconfiguran los modelos organizacionales externos sucesivamente propuestos por cooperantes y por ONG que impulsaron su creación, sin rechazarlos en su totalidad.

Esta dinámica revela el carácter permeable de las diferentes esferas de conocimiento vigentes dentro y fuera de las OECAs y la voluntad de los productores de retomar la organización según sus propias visiones de modernidad. La porosidad de saberes en las OECA crece en la medida que no están aisladas, ni son inmunes a otras esferas de conocimiento y a un contexto político más amplio con los que están en interacción. Este proceso abigarrado combina la territorialización de saberes de dimensiones técnico-empresariales, considerados vitales por todos los productores asociados, con otros gremiales, sindicales, étnicos y de raza. Por esto, ANAPQUI es un espacio en el que relaciones de exterioridad territorializan nuevas dimensiones de identidad de clase y de raza, que se añaden a la identidad gremial preexistente. Estos conocimientos se manifiestan en discursos y prácticas que reivindican la identidad indígena y la reconfiguración del Estado boliviano, Estado en el que los productores se han visto marginalizados. Así, la permeabilidad no es más que la manifestación del carácter rizomático y de las múltiples dimensiones de las organizaciones económicas campesinas en los Andes. A la vez, la multiplicidad de las dimensiones de ANAPQUI demuestra la complejidad de las visiones de desarrollo dentro de las OECA, que rebasan el mero acceso a recursos materiales y el racionalismo, y contienen múltiples significados, incluido el rediseño del Estado-Nación. Estas organizaciones mantienen un nivel de politización, que se traduce en prácticas de afirmación de la identidad étnica, de raza (indígena) y de

clase, y en su capacidad de articulación con sindicatos y de movilización política. Así, la dimensión económica nunca logra eliminar la dimensión política, ni el potencial confrontacional de ésta. La primera aminora a la segunda, pero ésta puede revitalizarse según las situaciones de contexto, la experiencia y las interacciones externas de sus afiliados. Así, la reconfiguración del modelo de organización propuesto por los actores de la cooperación constituye una propiedad emergente de la confrontación y entrelazado de diferentes visiones de modernidad y de la función atribuida a la organización, que contiene múltiples dimensiones de identidad.

Sin embargo, no siempre existe homogeneidad en la identidad y los saberes presentes en las OECA. La territorialización de nuevas dimensiones de identidad es heterogénea en su interior, siguiendo las múltiples interacciones de sus miembros. La adscripción gremial es ampliamente compartida por efecto de una vinculación con el mercado global y condiciones climáticas y tecnológicas favorables que permiten la extensión del cultivo de quinua real (capítulo 3). Asimismo, la identidad de raza y de clase y la reivindicación del saber indígena andino son ampliamente compartidas, siendo su respectiva territorialización favorecida por las relaciones de exterioridad de sus afiliados con un contexto político nacional marcado por un largo proceso de afirmación de movimientos sociales indígenas y campesinos iniciado a fines de los años 1960. Los discursos asociados a la afirmación de estas dimensiones de identidad estabilizan a la organización mientras que otros componentes de identidad lo hacen parcialmente o más bien la destabilizan. Por el contrario, la territorialización de la identidad étnica de una OECA de carácter regional es segmentaria. Cada uno de los segmentos abarca al ayllu o al ayllu mayor, generando así rupturas de significado en torno a esta dimensión de identidad, las cuales pueden ser asidero de prácticas faccionalistas que contienen intereses materiales y políticos individuales, de grupos de individuos y de grupos étnicos. Además, la territorialización de la identidad de clase e indígena contiene diferentes representaciones y saberes relativos a la puesta en acción de estas identidades. Las generaciones jóvenes con estudios superiores y *doble residencia* consideran que la identidad de clase y la identidad racial no deben ser puestas en práctica según una perspectiva política. Las generaciones jóvenes con reducido acceso a estudios superiores y con residencia principal en las comunidades del Perisalar consideran necesario esta puesta en acción, sin por ello interferir en tareas comerciales y administrativas de la organización. Por su parte, muchos dirigentes mayores reivindican la necesidad de contar con lazos políticos y acciones políticas externas; a la vez consideran importante mantener vivo el discurso político racial y de clase en la vida cotidiana de la asociación.

En esta condición, la heterogeneidad social constituye un sustrato para la emergencia de rupturas asignificantes, es decir de líneas de fuga o procesos de desterritorialización aún ligados a la OECA, que afectan su vida económica y social. La presencia de líneas de fuga genera tensiones e inestabilidad que afectan

la gobernanza de estas organizaciones, reduciendo el peso de sus estructuras como de sus normas. La relación de los individuos frente a éstas es ambigua, dando a estas organizaciones una morfología que combina un rizoma con algunos elementos arborescentes. En ciertas situaciones, se reivindica las normas, por ejemplo cuando se trata de frenar la voluntad de alguien de acceder al directorio de la asociación. En otras situaciones, se evita estas regulaciones, por ejemplo, cuando algunas organizaciones regionales rechazan la puesta en acción de políticas de precio de acopio según la calidad; cuando dirigentes interfieren en tareas técnicas gerenciales, comerciales o de apoyo a la producción, que en principio obedecen a un ejercicio autónomo; o cuando socios venden a empresas u organizaciones competidoras de la asociación. Los márgenes de acción con los que cuentan los diferentes actores reflejan la difusión del poder y el carácter democrático vigentes en estas organizaciones rizomáticas. Así, la democracia de estas organizaciones no es de tipo arborescente, es decir definida por un reglamento o alguna norma. Tampoco se apoya en la equidad y reciprocidad que ciertos algunos románticos se obstinan a resaltar en la comunidad andina. De esta manera, el ejercicio de esta democracia no puede ser entendido desde una perspectiva normativa, sino más bien performativa más bien debe ser entendido desde una perspectiva performativa, pues es activado por una multiplicidad de actores, siguiendo el curso de sus experiencias y conexiones de exterioridad, en diferentes situaciones como el acopio, las ventas a la organización nacional, la fijación del precio de compra, la constitución de facciones para tomar la dirección de la asociación.

Así, OECA andinas como ANAPQUI abarcan procesos simultáneos de continuidad, territorialidad y homogenización, y otros de discontinuidad, desterritorialización o heterogeneización, que les otorgan una propiedad tectónica. En esto, estas organizaciones están sujetas a procesos de constante inestabilidad y reestabilización para evitar su resquebrajamiento y desaparición. Esta organización es un espacio en el que simultáneamente conviven confrontación, fricción, elaboración de compromisos y cooperación. La reestabilización implica poner en acción la creatividad de sus afiliados. Desde un punto de vista racional, material, la reciente decisión de un grupo particular de dirigentes jóvenes de participar en ferias orgánicas internacionales permite incrementar las ventas y satisfacer a todos los socios acopiando su producción y otorgándoles utilidades. Desde esta misma perspectiva, las tensiones y los riesgos de fractura obligan a estos dirigentes a instaurar políticas de acopio según la calidad para mantener la cohesión de la organización. A la vez, acciones y discursos expresivos de productores afiliados coadyuvan a este fin. Muchos de ellos ponen en acción su afecto, su "cariño", como manera de expresar su identificación con la asociación, buscando participar en sus congresos, y manifestando su voluntad de preservar la asociación y evitando su privatización y su fractura por iniciativas regionalistas. Este tipo de expresividad también resurge en la voluntad de participar en marchas en representación de su organización para derrocar a gobiernos. A la vez, la

corporalidad de acciones como esta última consolida la territorialización de nuevas dimensiones de identidad de clase y de raza que estratifica o segmenta gran parte de estos dominios de la organización. Por esto, la reestabilización de las organizaciones económicas de productores implica la constitución de acuerdos, proyectos y acciones que permitan a sus asociados lograr intereses materiales y, a la vez, realizar sentimientos de apego y pertenencia.

A pesar de enunciar discursos antagónicos con relación al saber occidental, los afiliados heterogéneos de las OECA generan proyectos que forjan lazos comunes entre ellos. Uno de éstos es el acceso a conocimiento en gestión administrativa, en contabilidad y en comercialización. Cuando este conocimiento no es accesible a para los socios, éstos terminan aceptando la presencia de un técnico para dirigir la comercialización de quinua. A la vez, reconocen la necesidad de innovar sus formas de producción y de calificación de este grano (quinua orgánica, comercio justo, pureza y calibración del tamaño del grano) y de invertir para mejorar su capacidad y sus procesos industriales y comerciales, ampliando y equipando su planta de beneficiado o asistiendo a ferias internacionales de alimentos.

En esto, el testimonio de Joanna solapa la creatividad de los productores y su reflexividad sobre los recursos y conocimientos necesarios para asegurar la autogestión de su organización a pesar de la vigencia simultánea de procesos de territorialización y desterritorialización. No obstante, para muchos socios, en particular los mayores, y hasta en ciertas oportunidades para los técnicos, este análisis pocas veces es *ex-ante*, es decir hecho a partir de conocimientos focalizados explícitos adquiridos en un aula, en un texto o durante una charla con un técnico de ONG. Siguiendo a Polanyi (2009)[1967], entendemos más bien que esta reflexión se materializa en conocimientos focalizados en temas comerciales o empresariales particulares, a partir de un proceso experiencial y social, en vez de proceder de un conocimiento explícito adquirido a través de un sistema educativo formal.

Así, estos conocimientos focalizados son adquiridos de manera práctica en períodos largos que engloban diferentes situaciones cotidianas a través de múltiples experiencias individuales y de interacciones sociales, dentro de la asociación y fuera de ésta, y a partir del monitoreo individual y colectivo del desempeño de ANAPQUI que moviliza su conocimiento tácito. El beneficiado industrial, la comercialización en mercados transnacionales o la administración de empresas son actividades que no están en forman parte de la praxis cotidiana de los asociados. Una minoría de actores (socios jóvenes y técnicos a cargo de tareas comerciales y administrativas) adquirió conocimientos explícitos focalizados en estos temas a través de su educación superior o de sus interacciones con actores externos ligados al mundo empresarial e industrial de la quinua y de otros alimentos, o al ámbito de la cooperación para el desarrollo. Estas diferencias internas de conocimiento en ANAPQUI se expresan frecuentemente en confrontaciones y a veces en tensiones que no solamente atañen a la esfera

económica. También tienen una dimensión social expresada, por ejemplo, en la reputación y socialidad de los dirigentes. Frente a estas distensiones, los acuerdos entre afiliados para innovar requieren de amplias consultas en múltiples esferas sociales (regionales, técnicos, directorio nacional y facciones) y de múltiples ensayos previos a la toma de decisión. Los compromisos concilian el conocimiento focalizado interesado en la rentabilidad de la inversión a plazo diferido (largo) con un conocimiento tácito. Este último consiste en asegurar la reputación de los dirigentes del grupo buscando la mayor rentabilidad a corto plazo y disminuyendo riesgos. Por esto, en OECA indígenas en los Andes, la reflexividad y la innovación en temas empresariales y comerciales no es un tema de mera articulación inter-institucional, como lo proponen Bebbington (1996, 1997 y 2001), Bebbington y Perrault (1999) y Carroll y Bebbington (2000). Es más bien un proceso complejo que emerge de numerosas formas de interacción entre individuos y que implica confrontaciones, fricciones, persuasión, amplios debates y también acuerdos entre diferentes visiones de modernidad, y por ende, un mayor tiempo de experimentación, análisis y decisión.

Estos procesos creativos de largo plazo, anclados en una amplia socialidad y larga experiencia, no constituyen un freno a la consolidación de OECA en los Andes, ni imposibilitan su capacidad de incrementar su autogestión y disminuir su dependencia. En efecto, ANAPQUI se autofinancia y lidera las exportaciones bolivianas de quinua al cabo de casi 30 años (una generación), marcados en su primera mitad por un importante subsidio económico de parte de agencias de cooperación multilaterales y de ONG, por la influencia de técnicos externos, por el incremento del número de empresas privadas competidoras y por ciertos momentos de vida organizacional con resultados económicos negativos y fuertes tensiones internas (Laguna, 2003b). Además, la asociación aglutina cada vez a más productores e incide significativamente en la fijación de del precio de compra a los productores de quinua del Altiplano Sur y en el ingreso de sus afiliados. La asociación ha disminuido considerablemente su dependencia frente a los técnicos y cuenta con una casi-autogestión, contando aún con un gerente de ventas. Así, ANAPQUI ha reducido su dependencia inicial y ha alcanzado una situación de semi-autonomía inherente a los mercados transnacionales que prescriben normas de calidad (orgánica y del comercio justo), sin que haya abandonar su búsqueda de independencia en el ámbito político; además ha logrado una celosa autonomía en la ejecución de proyectos de desarrollo frente a la intervención de ONG y del Estado. De esta manera, el ejemplo de ANAPQUI nos muestra que las OECA otorgan un significado a la autonomía que contiene múltiples dimensiones que rebasan el mero campo económico y revelan diversas formas de entrar al mercado y de buscar la modernidad, sin obligatoriamente pasar por un modelo estrictamente racional, ni tecnocrático.

Más bien, las OECA se consolidan rebasando la dimensión meramente económica que les atribuyen inicialmente actores de la cooperación internacional. La puesta en acción por parte de los productores de discursos que contienen

dimensiones de identidad de clase, étnica y racial ayuda a movilizar el apoyo de actores de la cooperación internacional y eventualmente de actores estatales, o al momento de buscar nuevos mercados. El énfasis narrativo de los asociados en estos elementos de identidad, que presenta a la organización como un grupo de pequeños productores indígenas relativamente pobres y marginados por el Estado, con una identidad étnica arraigada en el ayllu, constituye un atributo "competitivo" para la penetración de mercados y el crecimiento de sus ventas transnacionales, en particular en los países del norte. Esta narrativa se refuerza con el énfasis de numerosos exportadores e importadores de quinua real, quienes insisten en el carácter altamente nutritivo de este grano y lo presentan como un legado del imperio incaico (capítulo 7). Como en el caso de las organizaciones de artesanos de Otavalo estudiado por Colloredo-Mansfeld y Antrosio (2009), consideramos que para atraer clientes y diferenciar sus bienes, las OECA enfatizan en símbolos como la quinua real, subrayan lugares como el Perisalar, rememoran historias como la lucha contra los intermediarios o la introducción de tecnología agrícola (el tractor y la producción orgánica), desarrollan narrativas sobre la relación entre ayllus y entre éstos y el Estado, y resaltan reputaciones comerciales como ser el primer exportador boliviano y mundial de quinua, muy por delante de empresas privadas.

La territorialización heterogénea de múltiples elementos de identidad es la expresión de la capacidad de acción creativa de los comunarios andinos al momento de constituir y de atribuir diferentes sentidos a bienes comunes como son las OECA. El caso de ANAPQUI nos lleva a reconsiderar el entendimiento de estos bienes de propiedad colectiva desde una perspectiva meramente institucional, normativa y racional. Esta aproximación considera indispensable el establecimiento de reglas y sanciones que definan las fronteras del grupo de propietarios del bien y controlen comportamientos centrífugos o líneas de fuga para asegurar el acceso de todos sus propietarios a mayores recursos (Ostrom, 1990). No obstante, ANAPQUI contiene una ambigüedad que no puede ser explicada desde una mirada racional. Muchos socios reconocen la necesidad de maximizar las utilidades de la asociación y a la vez pretenden maximizar a corto plazo sus ingresos individuales. Asimismo, las diferencias de identidad étnica y las luchas entre organizaciones regionales para sacar mayor beneficio que otras o para perseguir otros intereses particulares, ponen a prueba las reglas que delimitan al grupo de productores asociados, creando así nuevas fronteras internas dentro de la asociación que los diferencian siguiendo según su identidad étnica. El interés material no basta por sí sólo para contener esta desterritorialización mediante la creación líneas de articulación. La cohesión entre los diferentes grupos étnicos se mantiene también por el afecto de los asociados hacía la organización y por la identidad de clase, anclada en la memoria y el temor de una relación comercialmente desigual con intermediarios y empresarios privados. Así, las OECA son bienes comunes en los que la acción colectiva se revela como un proceso racional, performativo, sentimental e identitario, con la

constante presencia de líneas de fuga y de articulación, que no puede ser entendido únicamente a partir de la rigidez normativa.

7. Conclusión: mallas y flujos

Esta tesis ha abordado la acción colectiva en organizaciones rurales indígenas y sus efectos sobre el desarrollo social y económico de las comunidades de la ribera del salar de Uyuni en el Altiplano Sur de Bolivia. El estudio de la experiencia de estas organizaciones nos ha permitido entender su importancia como espacios sociales vitales, en los que la agencia se distribuye en la interacción entre humanos y "objetos" (materiales y inmateriales), espacios que encapsulan diferentes proyectos de modernidad social, política y económica. Estos espacios sociales se manifiestan a nivel regional en la constitución de entidades como la comunidad, el ayllu y la OECA. Cada una de estas entidades constituye una malla o entramado formado de objetos vibrantes y de flujos de líneas de experiencia trazadas por individuos y por formas de acción colectiva que contienen procesos de cambio social.

Esta investigación presenta la historia de una región de los Andes bolivianos que hemos tratado de describir a través de procesos de cambio social, de constitución y transformación de organizaciones rurales indígenas, y de situaciones, experiencias y narrativas individuales y de grupo. Esta historia toma sentido a partir de prácticas que se expresan en formas de vida y en interacciones sociales en estas organizaciones, en la región y en el espacio nacional y global. Así, esta historia es el resultado fluido, imprevisible y complejo de una variedad de actividades económicas, sociales y políticas y de experiencias individuales y colectivas. Esta dinámica histórica da lugar a propiedades emergentes no lineales que constantemente se expresan en la acción social de los actores, desgarrando, desfigurando, entretejiendo y reconfigurando relaciones sociales, orgánicas y materiales. Estas mallas, presentadas en los capítulos 4 a 7, son las que revelan procesos de continuidad, discontinuidad y cambio social descritos en el presente estudio.

Siguiendo una descripción y un análisis etnográfico e histórico, esta tesis ha identificado la constitución de entidades organizativas que exhiben la vitalidad e intensidad de lo social y de objetos vibrantes que se expresan en la minería, la educación, el tractor, el arado a disco, el camión y por supuesto la quinua real. Estos objetos simbolizan bienes comunes para la puesta en acción de deseos de modernidad y de globalización. Así, la narrativa social y material presentada aquí enfatiza la importancia de la agencia como una propiedad social distribuida que resulta de interacciones en el marco de procesos organizativos y de la relación de los individuos con su entorno social, económico, político, natural y tecnológico. Es aquí donde encontramos símbolos pero también una diversidad de discursos y prácticas que contienen diversas visiones de modernidad y que nos entregan una genealogía que no corresponde con una historia universal de la modernidad.

La OECA como espacio social complejo

En este estudio podemos concluir que las OECA no son entidades que puedan ser reducidas a la expresión de una visión de modernidad meramente centrada en el desarrollo económico, en la racionalización empresarial. Aunque tengan importancia, estos elementos económicos no son los elementos vitales de la organización. El estudio muestra que estas organizaciones son el resultado del desarrollo de las formas de vida de los habitantes del Perisalar. A pesar del desarrollo de iniciativas empresariales familiares, la vida social de esta región refleja la presencia de diferentes racionalidades económicas, que en su gran mayoría no buscan maximizar la utilidad por unidad de producción; la gran mayoría de ellas no persigue una lógica empresarial centrada en la rentabilidad y el costo de oportunidad del capital. Entre la diversidad de comportamientos económicos, o pluriactividad, distinguimos comunarios que siguen racionalidades chayanovianas, que se interesan en la productividad de la tierra, que ejercen parcial o totalmente actividades jornaleras, asalariadas, cuenta-propistas mercantiles y empresariales familiares y capitalistas (capítulos 3 y 4). En otras palabras, más allá del interés compartido de los socios de contar con mayores ingresos económicos, esta diversidad de racionalidades económicas se entrelaza de manera concordante y también contradictoria en la vida orgánica de ANAPQUI. Es aquí donde el estudio localiza, describe y analiza las múltiples formas de vida o prácticas para "hacerse la vida" de los productores de quinua. El estudio concluye que el incremento de la mercantilización de la economía doméstica campesina indígena aumenta la diversidad de prácticas para hacerse a la vida, como lo observamos en nuestro recuento que abarca el período que va desde fines del siglo XIX hasta nuestros días, en los que la producción de quinua real es una actividad importante (capítulos 2 y 4).

Las organizaciones no tienen una homogeneidad económica y no juegan, ni corresponden al papel funcional que los actores de la cooperación internacional y tecnócratas desean otorgarles en el desarrollo. Las diversas racionalidades económicas se encuentran con prácticas locales en las que la vida social de una mercancía como la quinua real no puede ser desligada de los lazos sociales y políticos del grupo en ese momento. Esto implica que objetos de modernidad como las mercancías, en torno a las que se articulan las OECA, no son meramente económicos, sino más bien elementos enraizados en la vida social y política local. De esta manera, el proyecto inicial de los actores de la cooperación internacional y de profesionales bolivianos de crear una organización de productores según un modelo meramente económico, racional y tecnocrático vigente en las cooperativas europeas, nunca llega a materializarse en ANAPQUI. Este proyecto no logra imponerse sobre las representaciones locales de legitimidad del saber, ni sobre las formas de socialización vigentes en ayllus, comunidades y grupos, que a veces son más importantes para los productores que los intereses de la OECA. La

"modernidad" es multiforme y siempre parcial, aunque en su práctica discursiva se presente y se critique de manera totalitaria.

Por un lado, la aproximación tecnocrática de agencias de cooperación y técnicos de ANAPQUI de reducir costos de transacción, homogeneizando la calidad de la quinua y adecuando la cantidad acopiada a los requisitos de los compradores entra a veces en contradicción con la vitalidad social en las OECA. Así, para preservar su reputación y su estatus, individuos o grupos inciden en el control de la cantidad y la calidad de la quinua acopiada, oponiéndose a su homogeneización y favoreciendo a grupos étnicos, facciones e individuos particulares. Además, en la socialización de la economía local existe una idea de futuro, según la cual el productor necesitará a su grupo para hacer frente a contingencias del ciclo de vida doméstico (nacimientos, matrimonio, enfermedad, muerte, etc.). Asimismo, esta socialización, no sólo es vista desde la dimensión material sino también afectiva. La pertenencia a la familia y a la comunidad es también importante para muchos productores. Esta idea de futuro no corresponde con la idea tecnocrática racional de hacer frente a la actualidad comercial y al futuro desde una dimensión meramente económica. A veces, esto genera contradicciones entre la vitalidad social (ciclo de vida doméstico) y las expectativas económicas tecnocráticas y racionales, cuya prioridad es hacer comercialmente viable la existencia de OECA.

Es en la contradicción entre el presente comercial y el futuro de la vida social y de la mantención de la unidad doméstica donde el estudio localiza la constante problemática de los intentos de fragmentación y de privatización de la experiencia colectiva de ANAPQUI. En el estudio, esto se expresa en el análisis de un grupo de productores que rechazan seguir criterios de pureza, que prefieren vender su producción a una empresa competidora o que reclaman una remuneración mayor por la calidad del grano de quinua. Irónicamente, este comportamiento puede dar curso a la aceptación y puesta en acción de medidas pregonadas por los tecnócratas, como la implementación de políticas de precio a la calidad del grano, pero siguiendo intereses diferentes a los propagados desde una racionalidad económica y que más bien están orientados a preservar la unidad de la OECA.

Por otro lado, las relaciones de exterioridad con el sindicalismo campesino territorializan la identidad de raza y clase. Así, socios y dirigentes revaloran su conocimiento indígena y difícilmente aceptan ceder poder de decisión al personal técnico-administrativo criollo mestizo e interfieren en la ejecución de proyectos, en procesos industriales, en tareas administrativas y hasta en ciertas actividades comerciales. El estudio ha identificado la relevancia de vacíos en los procesos de cambio social. Esto se expresa en la carencia de cuadros oriundos de la organización con conocimientos en temáticas comerciales. Esta ausencia de habilidades hace que los dirigentes acepten la presencia de profesionales externos para asumir estas tareas, lo que produce tensiones entre los "expertos" y los socios de la asociación. Estos últimos no pierden totalmente el control pero son forzados

a distribuir el "poder" de decisión y constantemente interfieren en las decisiones técnicas.

Estas situaciones y prácticas muestran que hay múltiples maneras de entender el desarrollo de las potencialidades locales y del Perisalar: es decir, diferentes visiones, que no solamente parten de la esfera económica. Lo económico es importante pero no es lo único. Más bien, estas visiones revelan múltiples modos locales de pensar la modernidad y el desarrollo, que conjugan diferencialmente dimensiones económicas, gremiales, empresariales, étnicas, de clase y de raza, y contienen visiones de rediseño de la región y del Estado-Nación. La materialización de la quinua real contribuye al incremento de flujos de interacción de los habitantes del Perisalar. Así, las relaciones de exterioridad de los productores con otros espacios como el ayllu, países vecinos y el Estado-Nación, a través de la intervención institucional pública y privada, el mercado, la migración y la educación pública y privada, permiten la territorialización de nuevos conocimientos y la emergencia de situaciones y prácticas imprevistas que inciden en el espacio de ANAPQUI. En esto, el comportamiento en las OECA indígenas andinas es también el reflejo de un modo de socializar y vivir la identidad étnica en torno al ayllu, a la comunidad y a grupos de afinidad social, y de crear y poner en acción, a veces en situaciones cargadas de intensidad emocional, nuevas identidades étnicas, de raza y de clase.

Así, la identidad étnica irrumpe recurrentemente en la organización de la OECA (capítulo 6). Es puesta en acción en la elección de los dirigentes de las regionales, en el acopio de la organización nacional a las regionales y en las negociaciones para controlar el poder a través de facciones para acceder a la dirección nacional de ANAPQUI (capítulo 6). La identidad étnica no es un elemento que pueda controlarse de manera racional y normativa dentro de la asociación, sino que es una propiedad emergente que se localiza en la vida social del ayllu (capítulo 5). Por esto, los congresos anuales de ANAPQUI son el escenario donde cada regional manifiesta su identidad étnica, cada regional utiliza vestimenta e interpreta aires (música) propias de su ayllu (mayor o menor), y en la sala de reuniones se juntan por regional para concertar la orientación de su voto. En este sentido se puede afirmar que dentro de OECA andinas, en estas ocasiones se encuentran presentes varias manifestaciones de individualidad colectiva, que son puestas en acción como agencia política en las situaciones en las que se encuentran los diferentes grupos para definir la orientación social, comercial y política de la organización.

También, ANAPQUI es un espacio de territorialización de dimensiones de identidad de clase y de raza contenidas en ideologías políticas *indianistas* y *katarista*, las que son desigualmente puestas en acción por sus asociados. Estas corrientes de pensamiento, en particular la primera, están parcialmente presentes en el Perisalar dando lugar a la emergencia de formas complementarias de interacción con el Estado. Inicialmente, en su acción colectiva los habitantes de esta región han buscado preservar su semi-autonomía y demandar mayor

inclusión en el Estado-Nación, a partir de la aceptación de procedimientos institucionales estatales que permiten la posesión de su territorio, el acceso a la educación y a infraestructura, o de eventuales acciones productivas (capítulos 2, 3 y 5). Con la territorialización de estas ideologías y la aserción de la identidad de clase y raza, ANAPQUI ejerce un liderazgo y cierta influencia en la movilización política de comunidades y ayllus en busca de mayor inclusión en el Estado-Nación y mejores condiciones de vida. Lo han hecho exigiendo el respeto de sus actividades productivas en torno a la quinua frente a abusos policiales y judiciales (capítulo 3) o reclamando un rediseño del Estado (capítulo 6). Así, muchas veces, las OECA son el detonante de la emergencia de nuevas situaciones.

A pesar de la heterogeneidad las OECA logran guardar su cohesión. En este sentido, la incorporación y puesta en acción por dirigentes y socios de su identidad gremial y de clase y de su afecto a la organización, entendida como un bien común, permiten preservar la cohesión de la organización y asegurar su innovación técnica. Así, nuestro estudio sugiere que una perspectiva analítica que considere los afectos y el sentido de pertenencia en las instituciones puede contribuir a entender las OECA en los Andes. La experiencia de ANAPQUI sugiere que en las organizaciones rurales indígenas el problema no es la búsqueda del equilibrio, sino la tensión entre la capacidad de participación de los diversos grupos e individuos y el control que intenta ejercer la tecnocracia.

En esto, el éxito de la acción colectiva para el desarrollo en ANAPQUI no viene solamente de arreglos institucionales (normas, confianza, redes verticales) ni de la organización racional tecno-administrativa exclusivamente. En buena parte procede de una situación de elevada densidad e intensidad de las relaciones sociales, es decir de una "meseta", según Deleuze y Guattari (1980), que se caracteriza por una calidad afectiva, emocional y material**,** considerada importante por los productores y que orientan su acción social en estos procesos organizativos. Frente a la posibilidad de privatizar e individualizar ANAPQUI transformándola en sociedad anónima, la mayoría de sus socios tiene la agencia de cohesionarse y de fortalecer su organización poniendo en acción su sentimiento afectivo y las dimensiones de gremio, de clase y de raza de su identidad (capítulo 6). En otras palabras, el desarrollo a través de la acción colectiva es un producto social experiencial e imprevisible que no sigue los elementos de la lógica racional occidental y empresarial. Así, elementos sociales y corporales se revelan importantes en la comprensión de las organizaciones rurales indígenas.

De esta manera, ANAPQUI es el resultado imprevisible y cambiante del encuentro de múltiples realidades y vidas cotidianas del Perisalar. En términos conceptuales, ANAPQUI es casi-simétricamente orgánica con el Perisalar.

Aglomerado de múltiples fuerzas vivas y creativas

A pesar de su diversidad interna y de la simulataneidad entre cohesión y fragmentación, estos sitios sociales tienen la capacidad de aglomerar la vitalidad y la creatividad de las fuerzas vivas de una región. Organizaciones de productores y ayllus contienen proyectos comunes que revelan su capacidad de actualizar elementos significativos de carácter económico, social, cultural y político, en interacción con el Estado y el mercado global.

Por un lado, al incorporar a los productores a los mercados internacionales las OECA han sido vectores significativos del desarrollo de redes transnacionales de la quinua real y en la conversión del Perisalar en un *hotspot* de la globalización. En su oposición al monopolio empresarial en el acceso de los productores al mercado, estas organizaciones incrementan el carácter vibrante de elementos significativos como la quinua, reposicionándola en el mercado como un bien global y enfatizando sus propiedades materiales (nutritivas y orgánicas) y su origen racial, geográfico y social ("los pequeños productores indígenas de los ayllus del Altiplano Sur", capítulo 6). En el Perisalar, OECA necesitan de organizaciones de origen "tradicional"como el ayllu para lograr este reposicionamiento en el espacio global de un bien como la quinua. Este proceso pernite a la vez encapsular y concentrar parcialmente la diversidad de iniciativas creativas presentes en esta región sin implicar su espacialización regional, en la medida en que se incrementa la pluriactividad. El flujo global de la quinua y las múltiples conexiones sociales permiten a los productores reinyectar de manera creativa recursos económicos, ideas y discursos en nuevas actividades y discursos económicos, políticos y sociales (capítulos 4, 5 y 6).

Por otro lado, el reconocimiento por el Estado de organizaciones de productores, comunidades y ayllus como formas de organización propias de los habitantes de una región, sin que éstas se le opongan, ni támpoco lo hagan frente al mercado, otorga semi-autonomía a sus habitantes. A la vez, les otorga un espacio para buscar rediseñar el Estado afirmando su voluntad política de ver reconocida su ciudadanía en igualdad de condiciones, al igual que su identidad y sus derechos gremiales, raciales y de clase. Así, la memoria, la identidad y el afecto revelan la potencialidad de la acción colectiva las organizaciones rurales indígenas.

En este sentido las organizaciones rurales indígenas son parte de la historia como proceso que deja de lado algunos elementos y que incorpora otros siguiendo el flujo de experiencias de organización y de situaciones y como discontinuidades que interrumpen la cotidianidad del Perisalar y expresan los grados de ciudadanía e intencionalidad colectiva de los actores en sus relaciones con el Estado-Nación y con los procesos de globalización que llegan a esta región. Así, las organizaciones rurales indígenas permiten reposicionar reminiscencias de un pasado y de propiedades ancestrales, y a la vez permiten reclamar un futuro que no tiene la

misma consistencia, ni la continuidad social y cultural monolítica de "lo Andino", "lo Aymara" o "lo Quechua", sino más bien incorporan nuevos elementos que dan curso a múltiples formas "(**neo**)andina**s**", "(**neo**)aymara**s**" y "(**neo**)quechua**s**" presentes en todas y cada una de las conexiones parciales.

De esta manera, el desarrollo regional indígena en los Andes bolivianos no puede ser solamente entendido a partir de intervenciones estatales limitadas a su diseño político-administrativo y a la provisión aún insuficiente de servicios básicos como la educación. No se puede hacer caso omiso de la contribución a estos procesos de las organizaciones rurales indígenas que componen la región. Asimismo, este proceso debe ser visto como la propiedad emergente de la intersección entre diferentes proyectos y visiones de desarrollo y una multiplicidad de actores que van desde estas organizaciones hasta diversos individuos locales y externos, pasando por empresarios privados e instituciones estatales, multilaterales, bilaterales y privadas.

Un sitio social de interacción entre humanos y objetos

Lo social en organizaciones rurales indígenas en los Andes corresponde a ensamblajes, compuestos de entidades humanas y objetos en interacción, que emergen de procesos históricos no lineales. Las organizaciones rurales indígenas en el Altiplano Sur agrupan sujetos humanos de diferentes escalas que van del individuo a la región y a la OECA, pasando por la comunidad y el ayllu. Estas entidades no son una sumatoria de agencias individuales, ni una totalidad, sino un espacio de interacción y de entrelazado permanente entre lo individual y lo colectivo. No obstante, la malla de cada comunidad, ayllu y OECA contiene numerosas líneas de experiencia y diversas representaciones de individuos y colectivos, que emergen de sus interacciones y de las múltiples acciones recíprocas que tienen con su exterior. Estos entramados contienen procesos permanentes y simultáneos de segmentación, articulación y rearticulación, que conviven con dinámicas de fricción, fragmentación y fuga emergentes de relaciones de exterioridad y experiencias diferenciadas de los individuos. Así, las organizaciones rurales indígenas son un campo de acción social creativo de constante puesta en acción de dinámicas de cohesión y desgarre.

La cohesión se da en torno a diferentes elementos significativos de estos sitios sociales. Así las dinámicas de continuidad y de territorialización de la identidad ayudan a preservar la cohesión de estos ensamblajes y a consolidar otros ensamblajes de escala mayor como por ejemplo la OECA en el ámbito regional. Son las experiencias emergentes de las interacciones en este espacio y fuera de éste las que facilitan la territorialización de identidades, como por ejemplo la identidad gremial, y la preservación y la puesta en acción de la memoria y la historia de la familia, la comunidad, el ayllu y la OECA.

De esta manera, relaciones de exterioridad con el mercado y con instituciones de desarrollo privadas y públicas, reforzadas por la adopción por la mayoría de ellos de maquinaria agropecuaria, objeto que constituye un símbolo local de modernidad, permiten la emergencia de una identidad gremial en torno a la quinua real en el Perisalar (capítulo 3); proceso que contribuye a la vez a la constitución de ANAPQUI (capítulo 6). Además, esta preferencia es reforzada por la corporalidad de la maquinaría agrícola que disminuye la fatiga del trabajo, y por la materialidad de la quinua que mejora y diversifica la alimentación y los gustos (capítulo 3), mejora el ingreso y la vivienda (capítulo 4) y entrega nuevas posibilidades para hacerse la vida a través de la educación secundaria y superior y de actividades asalariadas y empresariales (capitulo 4). A la vez, son las relaciones de exterioridad, las que territorializan la identidad de raza y clase en ANAPQUI (capitulo 6). Estos son puestos en acción en situaciones de intensidad afectiva y física, como la oposición a la fragmentación de ANAPQUI con la retirada de las regionales de Lípez, la marcha por el derrocamiento del ex-presidente Sánchez de Lozada (capítulo 6) o la movilización contra la detención de productores de quinua por la policía antinarcóticos (capítulo 3). A la vez, la propagación de nuevos conocimientos propulsa la emergencia de demandas para la constitución de Territorios Comunitarios de Origen (capítulo 5).

Por su parte, las relaciones de interioridad del grupo, a veces puestas en acción en situaciones de confrontación con otros grupos, contribuyen a preservar la identidad étnica. Ésta se refuerza también con la puesta en acción de obligaciones como los cargos, que a menudo tienen una carga simbólica y física y afectiva. Esta identidad también se refuerza en la práctica de eventos de intensidad afectiva y física en la comunidad y el ayllu: fiestas en las que se habla, ríe, baile y bebe (capítulos 5), luchas por linderos (capítulo 5) o en congresos de ANAPQUI en los que se interpretan aires y se usa vestimenta distintivas del ayllu (capitulo 6). Así, la creación de identidades que coadyuvan a la cohesión de estos ensamblajes sociales no es una constante, ni un legado "forzado" del grupo al individuo, sino el resultado emergente de la manera por la que diferentes individuos y colectivos de un grupo interactúan y procesan estas experiencias.

De manera simultánea, las organizaciones rurales indígenas experimentan procesos de desterritorialización manifestados en iniciativas individualistas y faccionalistas que generan tensiones, fricciones y hasta fragmentación. Los individuos y grupos tienen capacidad de procesar la experiencia contenida en sus relaciones de exterioridad, sin relación directa con alguna categoría socio-económica, profesional, generacional, migratoria o étnica. Por esto, individuos y grupos llegan a incorporar de manera diferenciada nuevos conocimientos y nuevas dimensiones de identidad (capítulos 4, 5 y 6). La consecuencia es que dentro de cada una de éstas categorías existen comunarios que rechazan pasar cargos pero que desean preservar derechos ligados a este ejercicio (capítulo 5). En ANAPQUI, las diferencias de identidad étnica manifestadas en el regionalismo, divergencias en torno a la territorialización de la identidad de clase, diferencias de

conocimiento en cuanto a la puesta en acción de ésta identidad, afectan el funcionamiento económico de la asociación y amenazan su cohesión (capítulo 6). También, relaciones de exterioridad con el mercado e instituciones de desarrollo favorecen la revaloración de las potencialidades de objetos como la llama, la minería y la quinua real de Lípez dando lugar a la aserción de la identidad sub-regional lipeña y la voluntad de fragmentar ANAPQUI (capítulo 6). Asimismo, algunas prácticas vigentes revelan la falta de afecto, o una ambigüedad afectiva hacia la OECA, como lo revelan ciertos comportamientos faccionalistas y corruptos (capítulo 6).

Esta dinámica de territorialización y desterritorialización explica la ausencia de totalidad, entendida como homogeneidad social y cultural, y la presencia de ambigüedad y de falta de estabilidad en las organizaciones rurales indígenas. Este proceso es finalmente la fuerza que reconfigura la realidad regional y la de sus organizaciones, dando lugar a una redefinición constante de sus límites, de su identidad, de sus formas de acción, de su cohesión y de su estructura. A la vez, este curso no es un proceso continuo o línea recta, sino un flujo constituido de heterogéneas trayectorias cambiantes y en parte divergentes que contienen momentos de estabilidad, expresados en prácticas y significados habituales, y momentos de ruptura traducidos en la creación de nuevos significados, comportamientos y arreglos sociales. Así, los procesos de fuga modifican la estructura de estas organizaciones, revelando la mutua interacción entre agencia y estructura. Cambios de valores y de conocimientos de una parte de los individuos llevan al abandono de cargos de filiación andina en comunidades y ayllus (capítulo 5). Por otro lado, afirmaciones de identidades étnicas divisionistas en ANAPQUI llevan a la instauración de reglas de calidad de acopio del grano (capítulo 6). Por lo tanto la mutua interacción genera cambios de ambos lados, en el actor y en las instituciones. Esta transformación no siempre es armónica y a veces está cargada de fricciones y tensiones.

Así, la acción colectiva en organizaciones rurales indígenas no radica solamente en ciertos simbolismos y normas compartidas como rituales y sistemas de cargos, en el cumplimiento de normas de producción orgánica y de calidad. Tampoco lo hace en torno a valores "cívicos" como la confianza y la reciprocidad. Las organizaciones rurales indígenas no son algo abstracto, ni tampoco una esencia. Las estructuras institucionales y culturales y también la perspectiva racional, son insuficientes para explicar el eclecticismo de la vida social encapsulada en organizaciones rurales indígenas andinas y el desarrollo de los ciudadanos-indígenas que habitan en los espacios rurales andinos. Estas organizaciones son ante todo un campo de acción y de flujo. Están constituidas de una multiplicidad de prácticas concretas, cotidianas y contingentes de sus miembros que tejen lazos y elementos significativos comunes entre ellos, como simultáneamente deshilan otros, a veces en medio de tensiones y fricciones, en el flujo de sus experiencias y de sus interacciones. Así, estas entidades son un espacio de vida y de acción social contingente, sujeto a procesos de

reconfiguración (pudiendo inclusive desaparecer como en el caso de las cooperativas comunales). De esta manera, estas organizaciones son espacios experienciales en los que interactúan humanos y objetos, que dan curso a la emergencia de identidades, conocimientos y significados concretos y prácticos, parcial o totalmente compartidos, siguiendo procesos performativos y cognitivos, reflexivos y corporalmente sensitivos como el esfuerzo físico, el gusto y el afecto.

Disolver categorías analíticas

En esta tesis hemos estudiado prácticas sociales a través de las formas de vida y formas productivas (capítulos 2, 3 y 4) y de comportamientos en la vida social de las comunidades, ayllus y OECA (capítulos 4, 5 y 6). Hemos podido observar que no forzosamente existe una coincidencia entre el comportamiento de individuos y categorías analíticas utilizadas para dar cuenta de homogeneidad o cuando menos similitud de actitudes entre individuos dentro de cada una de ellas. En el capítulo 6 hemos visto actitudes divergentes entre la generación de jóvenes asociados a ANAPQUI. Por un lado observamos, jóvenes con y sin instrucción superior que pretenden anclar su residencia principalmente en el Perisalar y persiguen una visión de modernidad que combina la inserción al mercado siguiendo cierta racionalidad empresarial con la lucha de clase y por el reconocimiento de los pueblos indígenas andinos. Por el otro lado, observamos en oposición otros jóvenes con *doble residencia* y nivel de instrucción superior que pretenden orientar la organización hacia actividades meramente económicas y comerciales. Asimismo, hemos podido ver que comunarios de una misma generación, con similar forma de movilidad espacial y social, un mismo nivel de educación y de tenencia de recursos materiales (en particular la tierra) tienen representaciones, comportamientos y afectividad variable hacia su comunidad las cuales son particulares a su experiencia de vida (capítulos 4 y 5).

Esta falta de coincidencia entre categorías y comportamientos de individuos y entender a las organizaciones rurales indígenas como un rizoma compuesto de una complejidad de flujos, nos lleva a disolver categorías analíticas como las formas de movilidad espacial, generación, categorías socio-económicas, redes, comunidades, ayllus y organizaciones. Metodológicamente, esta disolución de categorías implica reconstituir, observar y seguir el movimiento de las líneas de flujo de las prácticas presentes y pasadas de los individuos y de los grupos en su interacción con humanos y objetos. Este proceso de abertura de estas categorías nos permite discernir mejor el carácter ambiguo, multifacético y creativo que puede existir en organizaciones, ayllus y comunidades, y entender los efectos de las prácticas humanas sobre el cambio social de estas organizaciones. Desde una perspectiva etnográfica, la disolución de las categorías y el seguimiento del flujo llaman por la realización de múltiples observaciones en múltiples espacios sociales

y geográficos y la reconstitución de un recuento histórico que es intertextual e intersubjetivo (Kristeva, 1980).

Un espacio ambiguo de multiplicidad de practicas

La relevancia social del presente estudio está en tratar de proponer otro entendimiento de las organizaciones rurales indígenas en los Andes saliendo de aproximaciones funcionalistas y estructuralistas de los años 1970-1980. Por otro lado, el estudio busca salir de las aproximaciones racionales e institucionalistas que reducen los procesos de inversión, tecnología y mercado al simple papel de las reglas de juego o de alianzas institucionales. Estas aproximaciones sólo explican parcialmente la agencia de actores. No dejan apreciar la importancia de los individuos y de sus interacciones en los procesos de cambio social e invisibilizan la importancia afectiva y creativa de las organizaciones sociales (comunidades, ayllus y OECA), las que son espacios de intersección de diferentes proyectos de modernidad social, cultural, política y económica.

Mi posición se basa en una visión post-estructuralista que trata de enfatizar la relevancia de las prácticas y la experiencia en la creación del lazos sociales para describir "lo relacional" en procesos regionales de desarrollo. Lo relacional es contingente, multifacético y complejo. Esta perspectiva va más allá de la institucionalidad. Críticamente mim posición pretende entender la pertinencia y los límites de las regulaciones y estructuras a partir de la práctica social de los actores. Así propone un entendimiento inductivo basado en una etnografía y un estudio de campo extendido para poner a prueba la pertinencia o impertinencia de los usos hasta ahora prevalentes del concepto de capital social y de manera más general de las explicaciones normativas y estructuralistas. La orientación en el presente trabajo no ha sido la de explicar la acción colectiva como un sub-producto (un epifenómeno) guiado por la disponibilidad de recursos (materiales, cognitivos, financieros) que determinen la acción y la reproducción social, ni tampoco determinado solamente por la influencia de la familia y los lazos de parentesco. Nos interesemos en mostrar la acción colectiva como el resultado emergente de una multiplicidad de experiencias de los actores constituidas en la interacción social, como protagonistas y miembros pacientes de colectividades sociales cambiantes en el tiempo y en el espacio del Perisalar. Proponemos entender la agencia como algo pragmático que enfatiza la ambigüedad en procesos de cambio político, social, económico y cultural. De esta manera, el estudio del proceso de actualización de objetos significativos como la quinua real nos entrega una ventana a la vida social, a diferentes formas de organización y a la historia de una región.

Esta tesis finalmente ha contribuido a cuestionar la distancia entre lo social y objetos, asumiendo que su recorte pone de relieve procesos históricos de diferenciación individual y grupal, económicos y culturales de los habitantes

andinos y del Perisalar. Destacamos la importancia de la práctica y de la puesta en acción por los actores de sus experiencias, imaginación y deseos de cambio social, de su paisaje, de su región y de la relación con el Estado, mercados domésticos y globales y la sociedad nacional y países vecinos.

En este estudio hemos tratado de entregar la importancia de las diferentes narrativas y de la variabilidad de los discursos para entender los cursos, acuerdos, tensiones y contradicciones que objetos como la quinua o la educación han propulsado en la comunidad, el ayllu y la OECA. Sin embargo esto no es la única forma de entender las organizaciones rurales indígenas en los Andes. El estudio ha sugerido que la memoria, la identidad, el sentido de pertenencia y el afecto hacia una región y una organización son elementos que muchas veces son parte de procesos y experiencias no siempre registrados en la narrativa del lenguaje y de los discursos. En este sentido la afección es un elemento que nos lleva a entender el proceso de cambio más allá de la racionalidad económica y nos pone en contacto con la potencialidad de la creatividad de la acción social de los campesinos andinos.

Finalmente, el estudio ha enfatizado la ambigüedad como parte de un proceso de entendimiento de una modernidad compleja que nos lleva más allá del uso de categorías bipolares (moderno/tradicional, andino/occidental, individuo/colectivo) y de las relaciones entre sujeto y objeto en una forma estática. Así, hemos tratado de entender la importancia de los objetos como nuevos elementos de interacción humana que contribuyen a la emergencia a la generación de procesos de identidad, de agencia en organizaciones sociales y de nuevas relaciones con instituciones y mercados, y que inciden en la flexibilidad de los límites de las organizaciones sociales existentes, es decir en su cambio social. Nuestro estudio invita a dar una mayor importancia a la relación social-objeto como punto de generación de nuevos marcos de análisis.

Bibliografía

Abercrombie T., 1986. *The politics of sacrifice: an Aymara cosmology in action*. Tesis de doctorado, University of Chicago, Chicago, Illinois.

Abercrombie T., 1998. *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*. The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

Albarracín J. y Michel M., 1998. *Diagnóstico arqueológico en la región de San Cristóbal, Provincia Nor Lípez, Departamento Potosí*. Manuscrito. ECOAR, La Paz.

Alber E., 1999. *Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Alberti G., et Mayer E., 1974. "Reciprocidad andina: ayer y hoy". En Alberti G. y Mayer E., (eds.), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, IEP, Lima, pp. 13-37.

Albó X., 1985. *Desafíos a la solidaridad Aymara.* CIPCA, La Paz.

Albó X., 1988. "Introducción". En Albó X. (comp.), *Raíces de América: el Mundo Aymara*, UNESCO/Alianza, Colección 500 años, Madrid, 21-42.

Albó X., 2002. *Pueblos indios en la política*, Plural/CIPCA, La Paz.

Albó X., 2008. *Movimientos y poder indígena en Bolivia Ecuador y Perú*. CIPCA, La Paz.

Albó X., Sandoval G. y Greaves, 1981. *Chukiyawu la cara aymara de La Paz I. El paso a la ciudad.* CIPCA, La Paz.

Albó X., Sandoval G. y Greaves, 1982. *Chukiyawu la cara aymara de La Paz II. Una "odisea": buscar pega.* CIPCA, La Paz.

Albó X., Sandoval G. y Greaves, 1983. *Chukiyawu la cara aymara de La Paz III. Cabalgando entre dos mundos.* CIPCA, La Paz.

Alcedo (de) A., 1967 [1786-89]. *Diccionario geográfico de las Indias orientales o América*. Atlas, Madrid.

Allen C., 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Smithsonian Institution Press, Washington.

ANAPQUI, 1987. *Conclusiones del III Congreso Nacional de Productores de Quinua.* Challapata.

ANAPQUI, 1990. *Conclusiones del IV Congreso Nacional de Productores de Quinua.* Challapata.

ANAPQUI, 1992. *Conclusiones del V Congreso Nacional de Productores de Quinua.* Challapata.

ANAPQUI, 1994. *Conclusiones del VI Congreso Nacional de Productores de Quinua.* Llica.

ANAPQUI, 1996. *Conclusiones del VII Congreso Nacional de Productores de Quinua.* La Paz.

ANAPQUI, 1997. *Conclusiones del VIII Congreso Nacional de Productores de Quinua*. La Paz.

ANAPQUI, 1998. *Conclusiones del IX Congreso Nacional de Productores de Quinua*. Challapata.

ANAPQUI, 1999. *Conclusiones del X Congreso Nacional de Productores de Quinua*. Challapata.

ANAPQUI, 2000. *Conclusiones del XI Congreso Nacional de Productores de Quinua*. Uyuni.

Andolina R., Laurie N. y Radcliffe S., 2009. *Indigenous Development in the Andes*, Duke University Press, Durham, North Carolina.

Arce A., 1989. "The social construction of agrarian development: a case study of producer-bureaucrat relations in an irrigation unit in México". En Long N. (ed.), *Encounters at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development.* Wageningen Studies in Sociology 27, Wageningen Agricultural University, Wageningen, 11-53.

Arce A. y Long N., 1992. "The dynamics of knowledge. Interfaces between burocrats and peasants". En Long N. y Long A. (eds.), *Battlefields of knowledge. The interlocking of theory and practice in social research and development.* Routledge, Londres y Nueva York, 211-246.

Arce A. y Long N., 2000. "Reconfiguring modernity and development from anthropological perspective". En Arce A. y Long N. (eds.), *Anthropology, Development and Modernities: exploring discourses, countertendencies and violence*, Routledge, London and New York, 1-31.

Arce A. y Long N., 2007. "Forging a New Anthropology of Development: Common Ground and Contentious Issues". En Bierschenk T., Blundo G., Jaffré Y. y Tidjani Alou M. (eds.), *Une Anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan*, APAD-Khartala, Paris, 101-125.

Arce Álvarez R., 2003. *Desarrollo económico e histórico de la minería en Bolivia*. Plural, La Paz.

Arellano J., 2000. *Arqueología de Lipes, Altiplano Sur de Bolivia*. PUCE-Taraxacum, Quito.

Arellano J. y Berberián E., 1981. "Mallku: el señorío post-Tiwanaku del Altiplano Sur de Bolivia (Provincia Nor y Sur Lípez-Dpto. De Potosí)". En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol. X, n°1-2, Lima, Perú, 51-84.

Asociación de Productores de Salitre de Chile, 1930. *Industria del Salitre de Chile 1830 – 1930*, Sociedad Imprenta y Litografía Universo, Valparaíso.

Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia et al., 1973. *Manifiesto de Tiwanaku*. Manuscrito, La Paz.

Astvaldsson A., 2002. "Coming to the power: knowledge, learning and historic pathways of authority in a Bolivian community". En Stobart H. y Howard R. (eds.), *Knowledge and learning in the Andes. Ethnographic perspectives.* Liverpool University Press, Liverpool, 109-126.

AVSF, 2006a. *Ley o norma comunal de Lak'asa*. Documento de trabajo, La Paz.

AVSF, 2006b. *Norma comunal de la comunidad Rodeo*. Documento de trabajo, La Paz.

AVSF, 2006c. *Norma comunal de la comunidad Capura*. Documento de trabajo, La Paz.

Baptista S., 1976. "Breve estudio sobre el cultivo de la quinua". En actas de la "*II Convención de Quenopodiáceas: Quinua-Cañahua*". IICA/Universidad Boliviana Tomás Frías/Comité Departamental de Obras Públicas de Potosí, La Paz, 147-150.

Bastien, J., 1978. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. West Publishing Company, St. Paul, Minneapolis.

Bautista A., 1999. *Evaluación Programa de Capacitación Educación y Comunicación - PROCEC*. Manuscrito, ANAPQUI, Challapata.

Barrientos F., 1992. "La educación factor de cambio en la provincia "Ladislao Cabrera". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 46-47.

Barth F., 1966. *Models of social organization*. Occasional paper (no. 23), Royal anthropological institute (of Great Britain and Ireland), Londres.

Bebbington A., 1996. "Organizations and intensifications: campesino federations, rural livelihoods and agricultural technology in the Andes and Amazonia". En *World Development*, Vol. 24, n°7, 1161-1177.

Bebbington A., 1997. "Social capital and rural intensification: local organizations and islands of sustainability in the Andes". En *Geographical journal*, Vol. 11, n°1, 5-30.

Bebbington A., 1998. "Sustaining the Andes? Social Capital and Policies for Rural Regeneration in Bolivia". En *Mountain Research and Development*, Vol. 18, n°2, 173-181.

Bebbington A., 2001. "Globalized Andes? Landscapes and livelihoods in the Andes". En *Ecumene*, Vol. 8, n°4, 414-436.

Bebbington A., 2004. "Movements and modernizations, markets and municipalities". En Peet R. y Watts M. (eds.), *Liberation Ecologies: environment, development, social movements.* Routledge, Londres y Nueva York, 394-421.

Bebbington A. y Perrault T., 1999. "Social capital, Development, and access to resources in Highland Ecuador". En *Economic Geography*, Vol. 75, n°4, 395-418.

Bermúdez O., 1987. *Breve Historia del Salitre*. Ediciones Pampa Desnuda, Santiago.

Bertonio L., 1984. [1612] *Vocabulario de la lengua Aymara*. CERES/IFEA/MUSEF, Cochabamba.

Betanzos J. (de), 1987. [1557] *Suma y narración de los Incas*. Mari Carmen Martín Rubio (ed.), Atlas, Madrid.

Bey M., 1994. *Le meilleur héritage: stratégies paysannes dans une vallée andine du Pérou.* ORSTOM, Paris.

Bolivia, 1970. *Código de la Educación Boliviana*. Editorial Serrano, Cochabamba.

Bolton M., 2000. *Between the ayllu and the Nation State: Intertextuality and Ambiguity of Identity in San Pablo de Lípez*. Tesis de doctorado, University of Saint Andrews, Edimburgo.

Bolton M., 2004. "Contando llamas y dando cuenta de gente. La importancia de ser (y no ser) indio en Sud Lípez Bolivia". En *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, n°10, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, 129-157.

Bouysse-Cassagne. T., 1987. *La identidad aymara: aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI)***.** HISBOL/IFEA, La Paz.

Bowman I., **1924**. *Desert trails of Atacama*. American Geographical Society, special publication n° 5, Nueva York.

Brush, S., 1977. *Mountain, Field, and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Cajías F., 1975. *La Provincia Atacama*. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz.

Calizaya Z., 1992. "El juzgado de Salinas de Garci Mendoza". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 40.

Calla R., 1999. "Educación Intercultural y bilingüe y flexibilización magisterial: temas de la Reforma Educativa en Bolivia". En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol. 28, nº 3, 561-570.

Canahua A., Tapia Núñez M., Ichuta A. y Cutipa Z., 2002. "Gestión del espacio agrícola y agrobiodiversidad en papa y quinua en las comunidades campesinas de Puno". En Pulgar-Vidal M., Zegarra E. y Urrutia J. (eds.), *Perú: El problema agrario en debate - SEPIA IX,* SEPIA/Consorcio de Investigación Económica y Social, Lima, 286-316.

Canessa A., 2000. "Contesting hibridity: *Evangelistas* and *Kataristas* in highland Bolivia". En *Journal of Latin American Studies,* Vol. 32, n°1, 115-144.

Canessa A., 2006. "Todos somos indígenas: Towards a new lenguage of national political identity". En *Bulletin of Latin American Research,* Vol. 25, n°2, 241-263.

Cañete y Dominguez P., 1952. [1791] *Guía histórica, geográfica, física, política y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. Editorial Potosí, Potosí.

Capoche L., 1959. [1585] *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Atlas, Madrid.

Carroll T. y Bebbington A., 2000. "Peasant federations and rural development policies y the Andes". En *Policy Sciences*, Vol. 33, n°3-4, 435-457.

Carter W., 1967. "*Comunidades Aymaras y Reforma Agraria en Bolivia*". Instituto Indigenista Americano, México D.F.

Carter W. y Albó X., 1988. "La comunidad Aymara: un mini estado en conflicto". En Albó X. (comp.), *Raíces de América: el Mundo Aymara*, UNESCO/Alianza, Colección 500 años, Madrid, 451-492

Castro V., 1996. "Una pequeña historia de los pueblos de Ayquina y Toconce". En *Excerpta,* No.4, junio, Iquique, pp.

CEP, 1992. *Plan estratégico de ANAPQUI*. Manuscrito, Centro de Estudios y Proyectos, La Paz.

CEP, 1993. *Informe sobre el Seminario Nacional de ANAPQUI*. Manuscrito, Centro de Estudios y Proyectos, La Paz.

Chire Barrientos D., 1992. "El florecimiento de Salinas de Garci Mendoza". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, pp 16.

Cipolletti M.S., 1984. "Llamas y mulas, trueque y venta: testimonio de un arriero puneño". En *Revista Andina*, Vol. 4, n°2, 513-538

Cohen A., 1985. *The symbolic construction of community*. Ellis Horwood, Chichester, Sussex.

Cohen A., 2000. "Discriminating relations: identity, boundary and authenticity". En Cohen A. (ed.), *Signifying identities: Anthropological perspectives on values and contested values*. Routledge, Londres y Nueva York, 3-13.

Coleman J., 1988. "Social capital in the creation of human capital". En *American Journal of Sociology*, Vol. 94, Supp, S95-S120.

Coleman J., 1990. *Foundations of Social Theory*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, y Londres.

Colloredo-Mansfeld R., 1999. *The Native leisure class: consumption and cultural creativity in the Andes*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Colloredo-Mansfeld R. y Antrosio J., 2009. "Economic clusters or cultural commons? The limits of competition-driven development in Ecuadorian Andes". En *Latin American Research Review,* Vol. 44, n°1, 132-157.

Colloredo-Mansfeld R., 2009. *Fighting Like a Community: Andean Civil Society in an Age of Indian Uprisings*. University of Chicago Press, Chicago.

CORDEOR, 1980. *Estudio de factibilidad para la producción industrial de quinua*. Manuscrito, Oruro.

Cortes G., 2000. *Partir pour rester. Survie et mutation de sociétés paysannes andines (Bolivie)*, IRD, Paris.

Cortes G., 2002. "Hacia una neo-territorialidad andina? Sistemas de movilidad y circulación migratoria de los campesinos bolivianos". En Salman T. y Zoomers A. (eds.), *The Andean Exodus: transnational migration from Bolivia, Ecuador and Peru*, Center for Latin American Research and Documentation (CEDLA), Amsterdam, 53-76.

Cossío J., 1995. *Memorias del Seminario Taller sobre oferta tecnológica para el cultivo de la quinua y transferencia de tecnología*. Instituto Boliviano de tecnología Agropecuaria (IBTA), La Paz, Bolivia.

CSUTCB, 2003 [1984]. *Ley Agraria Fundamental (Proyecto de Ley)*. En Revista "Articulo Primero", separata n° 12, CEJIS, Santa Cruz.

Dalence J. M., 1975 [1851]. *Bosquejo estadístico de Bolivia.* Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

De Haan L. y Zoomers A., 2003. "Development Geography at the crossroads of livelihood and globalisation". En *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, Vol. 94, n° 3, 350-362.

De Morrée D., 1998. "El rol de organizaciones económicas campesinas en proceso de desarrollo y estrategias campesinas". En *Estrategias campesinas en el Surandino de Bolivia: intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí*, Zoomers A. (comp.), KIT/CEDLA/CID, La Paz, 303-337.

De Morrée D., 2002. *Cooperación campesina en los Andes: un estudio sobre estrategias de organización para el desarrollo rural en Bolivia*. Tesis de doctorado, Facultad de Geografía, Universidad de Utrecht, colección "Netherlands Geographical Studies n° 298", Utrecht.

DeLanda, M. 2006. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. Continuum, Londres y Nueva York.

Deleuze G. y Guattari F., 1980. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit, Paris.

Demélas M.-D., 1985. "*Jacqueries indiennes, politiques créoles : la guerre civile de 1899*". En *Caravelle*, n°44, 91-111.

Demélas M.-D., 1992. *L'invention politique : Bolivie, Equateur, Pérou au XIX^e^ siècle*. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris.

Devisscher M., 1996. *La problemática de la gestión en las organizaciones económicas campesinas: un análisis comparado en Bolivia*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú.

Eckstein S., 1983. "Transformation of a revolution from below: Bolivia and international capital". En *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25, n° 1, 105-135.

EMAC, 1992. *Sistematización de experiencias de la Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA)*. UNITAS, La Paz, Bolivia.

Espinoza-Soriano W., 1981. "El reino Aymara Quillaca-Asanaque: siglos XV y XVI". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XLV, Lima, 175-274

Félix D., 2004. *Diagnostic agraire de la province Daniel Campos, Bolivie : Le développement de la filière quinoa et ses conséquences sur l'équilibre du système agraire aymara*. Tesis de grado en ingeniería agronómica, ENSA-Montpellier/CNEARC/CICDA, Montpellier.

Fernández J. y Coca O., 1991. *Diagnóstico institucional del movimiento cooperativo agropecuario de Bolivia*. FADES/FENACOAB, La Paz.

Foucault M., 1975. *Surveiller et punir*. Gallimard, Paris.

Frías V., 2002. *Mistis y mokochinches: Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. Mama Huaco, La Paz.

Freire P., 1970. *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum, New York.

Gabriel R., 1976. *Salinas en marcha: estudio monográfico de Salinas de Garci Mendoza y de la provincia Ladislao Cabrera del departamento de Oruro*. Editora Quelco, Oruro.

Gabriel R., 1992. "Visión panorámica de la provincia Ladislao Cabrera". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 27-30.

Galleguillos A., 1975. *La colonización en Bolivia*, Manuscrito, Instituto Nacional de Colonización (INC), La Paz.

Gallo C., 1991. *Taxes and state power: political instability in Bolivia, 1900-1950.* Temple University Press, Philadelphia.

Geertz C., 1969. "Two types of ecosystems". En Vayda A. (ed.) *Environment and cultural behavior: ecological studies in cultural anthropology*. The Natural History Press, Nueva York, 3-28.

Genin D. y Alzerreca H., 1995. "Reseña de la vegetacion de Turco". En Genin D. y al. (eds.) *Waira pampa: un sistema pastoril camélidos-ovinos del Altiplano Arido boliviano*, ORSTOM/IBTA/CONPAC, La Paz, 35-56.

Gioda A. y Prieto M.R., 1999. "Historia del clima: Potosí, El Niño y la Pequeña Edad del Hielo". En *Anuario 1999 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, 317-329.

Gil F., 2008. "A la sombra de los *mallkus*. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)". En *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 38, n°1, 217-238.

Gill L., 1987. *Peasants, Entrepreneurs, and Social Change: Frontier Development in Lowland Bolivia*. Westview Special Studies on Latin American and the Caribbean, Westview Press, Boulder, Colorado.

Godoy R. 1985. "State, ayllu and ethnicity in Northern Potosi". En *Anthropos*, n°80, 53-65.

Gomez J. y al., 1981. *Estudio de oferta de quinua y organizaciones en el Altiplano Norte*, Manuscrito, **IBTA/PADT-JUNAC,** La Paz.

González S. 1996. "Quechuas y aimaras en las salitreras de Tarapacá". En Albó X. y otros (comp.), *La integración surandina cinco siglos después*, Centro Bartolomé de las Casas (CBC), Cuzco, Perú, 353-361.

González S. 2001. "Del refugio a la globalización: Reflexiones sobre el aymara chileno y la escuela pública en el siglo XX. Primera parte (el ciclo del salitre)". En González S. y otros (eds.), *Educación y Pueblo Aymara*, Instituto de Estudios Andinos, Universidad Arturo Prat, Iquique, 3-67.

González S. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá Andino 1880-1990*, Dirección de Biblioteca Archivos y Museos, Santiago.

Grieshaber E., 1977. "*Survival of Indian communities in nineteenth-century, Bolivia".* Tesis de Doctorado, University of North Carolina, Chapel Hill.

Grieshaber E., 1980. "Survival of Indian communities in nineteenth-century, Bolivia: a regional comparison*".* En *Journal of Latin American Studies*, Vol. 12, n°2, 223-269.

Gustafson B., 2002. "Paradoxes of liberal indigenism: Indigenous movements, state processes and intercultural reform in Bolivia". En Maybury-Lewis D. (ed.), *The politics of ethnicity: Indigenous peoples in Latin American States.* Harvard University, Londres y Cambridge, Massachusetts, 267-305.

Hanson E., 1926. "Out-of-the world villages of Atacama". En *Geographical review*, Vol. 16, n°3, 365-377.

Harris O., 1982. "Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosi, Bolivia". En D. Lehman (ed.) *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge University Press. Cambridge, 70-96.

Harris O., 1987. "Phaxsima y qullqi. Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí". En Harris O., Larson B. y Tandeter E. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, CERES, La Paz, 235-280.

Harris O., 1995a. "The sources and meanings of money: beyond the market paradigm in an ayllu of northern Potosi". En Larson B. y Harris O. (eds.) *Ethnicity, markets, and migration in the Andes*. Duke University Press. Durham and London, 297-328.

Harris O., 1995b. "Ethnic identity and market relations: indians and mestizos in the Andes". En Larson B. y Harris O. (eds.) *Ethnicity, markets, and migration in the Andes*. Duke University Press. Durham and London, 351-390.

Harris O., Larson B. y Tandeter E. (comps.), 1987. *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, CERES, La Paz.

Healy K., 2001. *Llamas, weavings, and organic chocolate. Multicultural grassroots development in the Andes and Amazon of Bolivia*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Hernández R. 1930. *El Salitre*, Asociación de Productores de Salitre de Chile, Valparaíso.

Hylton F. y Thompson S., 2007. *Revolutionary horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. Verso, Nueva York.

Howard-Malverde R. y Canessa A., 1995. "The school in the Quechua and Aymara communities of highland Bolivia". En *International Journal of Educational Development*, Vol. 15, n°3, 231-243.

Iñiguez L., Alem R., Wauer A. y Mueller J., 1998. "Fleece types, fiber characteristics and production system of an outstanding llama population from Southern Bolivia". En *Small Ruminant Research*, Vol. 30, n°1, 57-65.

Isbell, B. J., 1977. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. University of Texas Press, Austin.

Izko X., 1986a. "La comunidad andina: persistencia y cambio". En *Revista Andina*, Vol. 4, n°1, 59-99

Izko X., 1986b. "Cóndores y mast'akus. Vida y muerte en los valles norte potosinos". En Izko X. y Molina R. (eds.) *Tiempo de vida y de muerte*. Consejo Nacional de Población/CIID Canadá, La Paz, 17-259.

Izko X., 1992. *La doble frontera: Ecología, política y ritual en el Altiplano Central*. Hisbol/CERES, La Paz.

Izko X. y equipo CERES, 1987. *Diagnostico Socio-Económico del departamento de Oruro (Salinas de Garci Mendoza, Turco-Sajama y el Choro); Informe Final*.

Manuscrito, Programa de Micro-Proyectos Rurales (PMPR), Comunidad Económica Europea (CEE)/Corporación de Desarrollo de Oruro (CORDEOR), Oruro.

Joas H., 1999. *La créativité de l'agir*. CERF, Paris.

Joas H. y Kilpinen E., 2002. "Creativity and Society". En Shook J. y Margolis J. (eds.), *Acompanion to pragmatism*, Blackwell, Malden y Oxford, 323-335

Juanez D., 1992a. "Los Chullpas dentro de la cultura Colla". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 17-18.

Juanez D., 1992b. "El primer nucleo escolar de la provincia: Pasto de Lobos". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 48-51.

Juanez D., 1992c. "Personalidades salineñas". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 43.

Kelley J. y Klein H., 1981. "*Revolution and the rebirth of inequality: A theory applied to the national revolution of Bolivia*". University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Koziol, M.J. 1992. "Chemical composition and nutritional evaluation of quinoa (*Chenopodium quinoa* Wild.)". En *Journal of Food Composition and Analysis*, Vol.5, n °1, 36-68.

Kristeva J., 1980. *Desire in language. A semiotic approach to literature and art*. Columbia University Press, New York, 217-234.

La Barre, W. 1938. "Native American beers". En *American Anthropologist*, New series Vol.40, n °2, 224-234.

Lagos M., 1997. *Autonomía y poder: Dinámica de clase y cultura en Cochabamba*, Plural, La Paz.

Laguna A., 1941. "La Brigada cultural nos agradece". En *Ultima Hora*.

Laguna P., 1995a. *Resumen de la zonificación y tipología de unidades familiares del Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995b. *Diagnóstico participativo en la comunidad de Ancoyo, provincia Ladislao Cabrera, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995c. *Diagnóstico participativo en la comunidad de Palaya, provincia Daniel Campos, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995d. *Diagnóstico participativo en la comunidad de Pozo Cavado, provincia Nor Lípez, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995e. *Diagnóstico participativo en la comunidad de San Agustín, provincia Baldivieso, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995f. *Diagnóstico participativo en la comunidad de Mañica, provincia Nor Lípez, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995g. *Diagnóstico participativo en la comunidad de Copacabana, provincia Nor Lípez, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 1995h. *Diagnóstico participativo en la comunidad de Chacala, provincia Quijarro, Altiplano Sur*. Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino, Potosí.

Laguna P., 2000a. "El impacto del desarrollo del mercado de la quinua en los sistemas productivos y modos de vida del Altiplano Sur boliviano". Ponencia presentada en el "*XVI Simposio de la Asociación Internacional de Sistemas de Producción*", 27-29 de noviembre, Santiago, Chile. Actas del simposio publicadas en CD-Rom y en página web: http://www.rimisp.cl/ifsa/ifsave.html

Laguna, P. 2000b. "El impacto del desarrollo del mercado de la quinua en los sistemas productivos y modos de vida del Altiplano Sur boliviano: sistematización de la experiencia de inserción al mercado de la quinua". Manuscrito, Asociación Nacional de Productores de Quinua (ANAPQUI)/Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo (CICDA), La Paz.

Laguna P., 2000c. "The impact of quinua export on peasant's livelihoods of Bolivian highlands". Ponencia presentada en el "*X Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología Rural*", 30 de julio–5 de agosto, Río de Janeiro, Brasil. Actas del congreso publicadas en CD-Rom, resumen de la ponencia en página web: http://www.ag.auburn.edu/irsa/abstracts/list-L.html

Laguna P., 2002a. "Heterogeneidad, cultura, impacto, acción individual y colectiva: por un nuevo enfoque en el estudio de las organizaciones económicas campesinas bolivianas". En *T'inkasos*, revista boliviana de ciencias sociales, n°12, 99-117.

Laguna P., 2002b. "Competitividad, externalidades e internalidades, un reto para las organizaciones económicas campesinas: La inserción de la Asociación Nacional de Productores de Quinua en el mercado mundial de la quinua". En *Debate Agrario*, n° 34, 95-169.

Laguna P., 2002c. "La Cadena Global de la Quinua: Un Reto para la Asociación Nacional de Productores de Quinua". En Romero Padilla C. y Pelupessy W. (eds.), *La gestión económica-ambiental en las cadenas globales de mercancías en Bolivia*, IESE-PROMEC-IVO, Tilburg University y Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 89-195.

Laguna P., 2003a. *Feasability Study of Quinoa Fair Trade Labelling in Ecuador, Peru and Bolivia*. Manuscrito, FLO/GTZ, Bonn.

Laguna P., 2003b. "¿Capital social o caja de pandora? Contestación y deformación de la acción colectiva en comunidades y organizaciones económicas

campesinas de cara a la mercantilización de la quinua". Conferencia electrónica *Acción colectiva y lucha contra la pobreza*, Grupo Chorlavi, Santiago, http://www.grupochorlavi.org/accioncolectiva/documentos/capitalcicda.pdf

Laguna P., 2005a. "Revalorando lo antiguo: el retorno de la quinua en un contexto mercantilizado". En *Humboldt*, n° 142, 28-29.

Laguna P., 2005b. "*Identificación de las necesidades de apoyo al fortalecimiento de la participación de las organizaciones económicas campesinas en la cadena de la quinua boliviana*", Manuscrito, AGRITERRA, Arnhem, Países Bajos.

Laguna P., Cáceres Z. y Carimentrand A., 2006a. "Del Altiplano Sur Boliviano hasta el mercado global coordinación y estructuras de gobernancia en la cadena de valor de la quinua orgánica y del comercio justo". *Agroalimentaria, nº* 22, 65-76

Laguna P., Cáceres Z. y Carimentrand A., 2006b. "Del Altiplano Sur Boliviano hasta el mercado global: coordinación, regulación y calidad en la cadena de valor de la quinua". En Álvarez A. y al. (eds.). *Agroindustria Rural y Territorio (tomo 1): Los desafíos de los sistemas agroalimentarios localizados*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 375-407

Laite J., 1984. "Migration and social differentiation amongst Mantaro Valley peasants". En Long N. y Roberts B. (eds.), *Miners, peasants and entrepreneurs: Regional development in central highlands of Peru*. Cambridge University Press, Cambridge, 107-140.

Larson B., 1992. *Colonialismo y transformación agraria: Cochabamba 1550-1900*. Hisbol, La Paz.

Larson B., 2003. Trials *of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910,* Cambridge University Press, Cambridge.

Latour B., 1986. "The powers of asociation". En Law, J. (eds.). *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* Sociological review monograph n°32, Routledge and Kegan Paul, Londres, Boston y Henley, 264-265.

Laurie N., Andolina R. y Radcliffe S., 2005. "Ethnodevelopment: Social movements, creating experts and professionalising indigenous knowledge in Ecuador". En *Antipode*, Vol. 37, n°3, 470-496.

Lavaud J.P., 1991. *L'instabilité politique en Amérique Latine. Le cas Bolivien.* L'harmattan, Paris.

Lazar S., 2008. *El Alto, rebel city. Self and citizenship in Andean Bolivia*. Duke University Press, Durham, North Carolina.

Lecoq P., 1988. "Una ruta de la sal en el sud boliviano: informe del viaje de trueque anual de una caravana de llamas". En *Revista del Museo Nacional de Etnografía*, Vol. 1, n°1-2, La Paz, 163-216.

Lecoq P., 1999. *Uyuni Préhispanique : Archéologie de la Cordillère Intersalar (sud-ouest Bolivie).* Paris Monographs in American Archeology 4, Taladoire E. ed., BAR International Series798, Oxford.

Ledesma B., 1953. "Proceso de la educación indígena". En *Karka*, febrero-marzo, La Paz.

Long N., 1989. "Conclusion: theoretical reflections on actor, structure and interface". En Long N. (ed.), *Encounters at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development.* Wageningen Studies in Sociology 27, Wageningen Agricultural University, Wageningen, 11-53.

Long N., 1992. "From paradigme lost to paradigm regained? The case for an actor-oriented sociology of development". En Long N. y Long A. (eds.). *Battlefields of knowledge. The interlocking of theory and practice in social research and development*. Routledge, Londres y Nueva York, 16-43.

Long N., 2001. *Development sociology: actor perspectives*. Routledge, Londres y New York.

Long N. y Roberts B., 1984. "The village economy, agricultural development and contemporary patterns of social differentiation". En Long N. y Roberts B. (eds.), *Miners, peasants and entrepreneurs: Regional development in central highlands of Peru*. Cambridge University Press, Cambridge, 217-234.

López L. E., 2005. *De resquicios a boquerones. La educación bilingüe en Bolivia*. PROEIB/Plural, La Paz.

López M., 1992a. "Hombres notables de Salinas de Garci Mendoza". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 11-16.

López M., 1992b. "Salinas de Garci Mendoza crisol de civismo y bastión de nacionalidad". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 20-22.

Madrid Lara E., 1999. *Del abrigo de los mallkus al frío del cemento: negociaciones entre Apex Silver Limited y la comunidad San Cristóbal de Nor Lípez, Bolivia*. Centro de Ecología de los Pueblos andinos (CEPA)/Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OCA), Oruro y Santiago.

Maloney R. y Zapp J., 1993. *Reporte de evaluación técnica del proyecto de quinua, Bolivia, proyecto número: BOL/88/CO1*. Manuscrito, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, La Paz.

Mahoney A., Lopez J. y Hendricks D., 1975. "An evaluation of the protein quality of quinoa". En *Journal of Agricultural Food Chemistry*, Vol. 23, n°2, 190-193.

Martinez F., 1999. "Que nuestros indios se conviertan en pequeños suecos!". En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol 28, n°3, 361-386.

Martínez J.L., 1995. "Papeles distantes, palabras quebradas: las informaciones sobre Lípes en el siglo XVI". En Albó X. y otros (comp.), *La integración surandina cinco siglos después*, Centro Bartolomé de las Casas (CBC), Cuzco, Perú, 229-259.

Martínez J.L., 1998. *Pueblos del chañar y del algarrobo: los Atacamas en el siglo XVII*. Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos (DIBAM), Santiago.

McCord B., 1995. "Quinua could become the breakfast of champions and change the face of agriculture". In *Esso-Farm Trak Advances Magazine*, Spring issue, Calgary, Alberta, Canada, 13-14.

McEwen W., 1975. "Changing rural society: a study of communities in Bolivia". Oxford University Press, Oxford.

McNeish J., 2002. "Globalization and the reinvention of Andean tradition: The politics of community and ethnicity". En *The Journal of Peasant Studies*, special issue on *Latin American Peasants*, Brass T. (ed.), Vol. 39, n°3 y 4, 228-269.

Meguillanes M. y al., 2005. *Llica marka: abanderada de la soberanía nacional*. Unicornio, Cochabamba.

Meisch L., 2002. *Andean entrepreneurs: Otavalo musicians and merchants in the global arena*. University of Texas Press, Austin.

Mejía Y., 2004. *Warisata: el modelo ayllu. Sistematización de Warisata Escuela-ayllu.1931-1940*. Manuscrito, UMSA/CEBIAE, La Paz.

Merlino R., Sánchez M. y Ozcoidi M., 1988. "Persistencia y transformación del modo de vida andino en el extremo sur de los Andes Centrales". En Mazuda S. (ed.), *Recursos naturales andinos*, Universidad de Tokyo, Tokyo, 301-339.

Millington T., 1992. *Debt politics after independence: the funding conflict in Bolivia*. University Press of Florida, Gainesville.

Mitre A., 1981. *Los patriarcas de la Plata*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Milstead H., 1927. "Bolivia as a source of tin". En *Economic Geography*, Vol. 3, n°3, 354-360.

Molina R., 1987. "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro". En Harris O., Larson B. y Tandeter E. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, CERES, La Paz, 603-638.

Monteon M., 1979. "The enganche in the Chilean nitrate sector". En *Latin American Perspectives*, Vol. 6, n°3, 66-79.

Moore S.F., 1975. "Epilogue: uncertainties in situations, indeterminacies in culture". En Moore S.F. y Myerhoff B.G. (eds.) *Symbol and politics in communal ideology. Cases and questions*. Cornell University Press, Ithaca y Londres.

Moore S.F., 2000. [1978] *Law as process: an anthropological approach*, segunda edición con nueva introducción de M. Chanock. LIT, Hamburgo.

Muñoz A., 1992. "El cosmopolitismo del Pueblo Salineño". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 33-34.

Nasse K., 2002. "Waqe y cacicato. Continuidad y cambio institucional en una comunidad andina del sur de Bolivia". En *T'inkasos virtual*, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz, 18p., http://www.pieb.com.bo/tvirtual.php?id=6, consultado el 24/02/11

Nielsen A., 1999. "Primeras evidencias de la presencia Inka en el Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)". En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Vol.1: 280-293.

Nielsen A. y Berberián E., 2005. "El Señorío Mallku Revisitado: Aportes al Conocimiento de la Historia Prehispánica Tardía de Lípez (Potosí,

Bolivia)". En Rivera C. (ed.) En *Actas del Primer Congreso de Arqueología de Bolivia*, PIEB, La Paz.

O'Phelan S., 1997. *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Ofstehage A., 2010. *The gift of the middleman. An ethnography of quinoa trading networks in los Lípez of Bolivia*. MSc thesis, Wageningen University, Wageningen.

Olivier de Sardan J.P., 1995. *Anthropologie et Développement. Essaie en socio-anthropologie du changement social*. APAD/Karthala, Marsella y Paris.

Ordoñez T. y Morales D., 1988. *Sistemas de Producción de Quinua en el Altiplano Boliviano*. Instituto Boliviano de tecnología Agropecuaria (IBTA)/Junta del Acuerdo de Cartagena (JUNAC), La Paz.

Orlove B., 2002. *Lines in the water: nature and culture at lake Titicaca,* University of California Press, Berkeley.

Ostrom E., 1990. *Governing the commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.

Pacheco A., 2004. *Quinua en Bolivia: modelo sistémico para el análisis y diagnóstico de la producción*. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Pagina Siete, 2011. "Quillacas acusa a Potosí de impedir soluciones"**.** Periódico, La Paz, 31/03/2011.

Parnaudeau J., 2006. *Pluriactivité, logiques familiales et durabilité des systèmes de production agricole. Analyse-diagnostic des systèmes d'activités dans la zone Intersalar (Altiplano Bolivien)*. Tesis de grado de Maestría, CIHEAM-IAMM, Institut Agronomique Méditerranéen de Montpellier, Montpellier.

Pérez E., 1992 [1963]. *Warisata: la escuela ayllu*. HISBOL, La Paz.

Pérez E., 1949. "Palabras en el II Congreso Indigenista". En *Boletín Indigenista*, Vol. 11, n°3, 242-246**.**

Péric Y., 1995. *Memorias del Seminario sobre investigación, producción y comercialización de la quinua*. Instituto Boliviano de tecnología Agropecuaria (IBTA), La Paz Bolivia

Pinget K., 1993. *Etude du marché de la quinoa en France: analyse de la filière, perspectives d'intervention de FAM import.* Manuscrito, FAM Import, Montreuil, Francia.

Pinget K. y Van der Heyden D., 1994. *Estudio de comercialización de la quinua en el mercado nacional: Alternativas para las organizaciones de productores*, Manuscrito, Programa Quinua Potosí (PROQUIPO), Unión Europea/Fondo de Desarrollo Campesino.

Platt T., 1982a. "The role of the Andean ayllu in the reproduction of the petty commodity regime in Northern Potosi (Bolivia)". En D. Lehman (ed.) *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge University Press. Cambridge, 27-69.

Platt T., 1982b. *Estado boliviano y ayllu andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Platt T., 1987. "Calendarios tributarios e intervención mercantil: racionalidades estacionales entre los indios de Lípez (Bolivia) en el siglo XIX". En *Revista Chungará*, n° 19, 215-241.

Platt T., 1988. "Pensamiento Político Aymara". En Albó X. (comp.), *Raíces de América: el Mundo Aymara*, UNESCO/Alianza, Colección 500 años, Madrid, 365-443.

Platt T., 1993. "Simon Bolivar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosi". En *Journal of Latin American Studies*, Vol. 25, n°1, 159-185.

Platt T., 1995. "Ethnic calendars and market interventions among the ayllus of Lipez during the Nineteenth century". En Larson B. and Harris O. (eds.) *Ethnicity, markets, and migration in the Andes*. Duke University Press. Durham and London, 259-296.

Ponte S., Gibbon P., 2005. "Quality standards, conventions and the governance of global value chains". En *Economy and Society*, Vol. 34, n° 1, 1–31.

Posnansky A., 1943. *¿Qué es raza?*. Instituto Tihuanacu de Antropología, Etnografía y Prehistoria/Editorial Trabajo, La Paz.

Posnansky A., 1945. *Nuevos datos referentes a la quinua. Su utilización en gran escala*. En Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz, Vol. 56, n° 68, 132-139.

Polanyi M., 2009[1967]. *The Tacit Dimension*. University of Chicago Press, Chicago.

Pratlong G., 1989. "Individualisme et échange dans la culture andine traditionnelle". En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol XVIII, n°1, 23-53.

Preston D., 1978. *Farmers and towns: rural-urban relations in Highland Bolivia*. Geo Abstracts, Norwich.

Putnam R., 1993. "The prosperous community: Social capital and public life". En *The American Prospect*, Vol 4, n° 13, 35-42.

Putnam R., Leonardi R. y Nanetti R., 1993. *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Quisbert F. y Huanca E., 2001. *Los Lípez. Sangre y Oro*. CENDA, Cochabamba.

Quisbert J. y Camargo R., 1993. *Evaluación Programa de Investigación y Asistencia Técnica PIAT - ANAPQUI*. Centro de Estudios y Proyectos, La Paz.

Quisbert J. y Martínez E., 1994. *Evaluación Final del Plan estratégico de ANAPQUI (versión preliminar)*. Centro de Estudios y Proyectos, La Paz.

Quispe, H., 1996. "Evolución de la labranza en la Serranía Inter-Salar". En Hervé D. (ed.), *Las labranzas en perspectiva: Andes Centrales*, IBTA/ORSTOM (actual Institut de Recherche pour le Development-IRD), Informe ORSTOM nº52, La Paz, Bolivia, 36-48.

Ragonese N. y Quisbert F., 2005. *Grano de oro y asalto. Las primeras experiencias de comercialización de la quinua*. CENDA, Cochabamba.

Ramos, N. 1999. "ANAPQUI, Una experiencia de desarrollo y manejo sostenible en Bolivia". Ponencia presentada en la conferencia electrónica *Experiencias locales de lucha contra la deforestación en zonas semi-áridas pobres de América*

Latina y el Caribe, 13 de septiembre al 22 de octubre,Fidamérica/RIMISP, www.fidamerica.cl/actividades/conferencias/desertificacion/anapqui.

Rasnake R., 1989. *Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. Hisbol, La Paz.

Reinaga F., 1970. "*Revolución India*". La Paz.

Rivera S., 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. HISBOL/CSUTCB, La Paz.

Rivera S., 1990. "Liberal democracy and ayllu democracy in Bolivia: the case of Northern Potosi". En *Journal of Development Studies,* Vol. 26, n°4, 97-121.

Rivière G., 1982. *Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*. Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

Rivière G., 2007. "Amtat jan amtata... Caciques et mallku dans les communautés aymaras du Carangas (Bolivie)". En Ariel de Vidas A. (ed.), *Jeux de mémoires – Enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques*, l'Harmattan, Paris, 69-92.

Rodríguez H. y Quinteros W., 1963. *Progresismos y cambios en la comunidad campesina de Llica*. Manuscrito, Organización de Estados Americanos (OEA), Proyecto 208 del "Programa de Adiestramiento de Personal en Desarrollo de las Comunidades Indígenas", La Paz.

Rudolph W., 1951. "Chuquicamata twenty years later". En *Geographical Review*, Vol. 41, n°1, 88-113.

Rudolph W., 1952. "Sulphur in Chile". En *Geographical Review*, Vol. 42, n°4, 562-590.

Rudolph W., 1963. *Vanishing trails of Atacama*. American Geographical Society, Research Series n° 24, Nueva York.

Salomon F., 1991. "Introductory Essay: The Huarochiri Manuscript". En Salomon, F. and Urioste, G. (eds.). *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas Press, Austin, 1-38.

Saignes T., s/f. *Apuntes sobre el tributo de los indígenas de Lipez*. Manuscrito, Paris.

Saignes T., 1985a. "Notes on the regional contribution to the Mita in Potosí in the early seventeenth century". En *Bulletin of Latin American Research*, vol. 4, n°1, 65-76.

Saignes T. 1985b. "*Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes: Indian Society and the Seventeenth-Century Colonial Order*", Occasional Paper no. 15, London, Institute of Latin American Studies.

Saignes T., 1993. "Borracheras andinas ¿Porque los indios ebrios hablan español? En Saignes T. (comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Hisbol/IFEA, La Paz.

Sanchez-Albornoz N., 1978. *Indios y tributos en el Alto Perú*. IEP, Lima.

Sanchez Bustamante R., 1920. "Estatuto para la educación de la raza indígena". En *Anuario de Leyes y Disposiciones Supremas de 1919*, Asamblea Nacional de Bolivia, La Paz.

Saracho J.M., 1905. *Memoria del Ministro de Justicia e Instrucción Pública Dr. J. M. Saracho al Congreso Ordinario de 1905*. Asamblea Nacional de Bolivia, La Paz.

Schatzky T., 2002. *The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.

Serulnikov S., 2003. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Duke University Press, Durham, North Carolina.

Soria Choque, V. 1992. "Los caciques apoderados y la lucha por la ecuela (1900–1952)". En Choque R. y al. (eds.), *Educacion Indigena: Ciudadania o Colonizacion?*, Ediciones Aruwiyiri, La Paz, 41-78.

Spedding A. y Llanos D., 1999. *No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani, La Paz.* Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz.

Starn O., 1991. "Missing the revolution: Anthropologist and the war in Peru". En *Cultural Anthropology*, Vol. 6, n°1, 63-91.

Starn O., 1999. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Peruvian Andes*, Duke University Press, Durham, North Carolina.

Tapia Núñez M., 1990. *Cultivos andinos subexplotados y su aporte a la alimentación.* FAO, Santiago, Chile.

Tapia Vargas G., 1976. *La quinua: un cultivo de los Andes Altos*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.

Ticona E., 2000. *Organización y liderazgo aymara. 1979-1996.* Universidad de la Cordillera, La Paz.

Ticona E. y Albó X., 1997. *Jesús Machaqa: la marka rebelde. La lucha por el poder comunal.* CEDOIN/CIPCA, La Paz.

Thomson S., 2003. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, University of Wisconsin Press, Madison.

Tudela P., 2002. *El Estado y sociedad chilena ante los Aymaras de Tarapacá (1era región de Chile): Factores y consecuencias de su integración*. Manuscrito, Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas Del Norte, Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara, Santiago.

Uphoff N., 1999. "Understanding social capital: learning from analysis and experience of participation". En Partha D. y Serageldin I. (eds.) *Social Capital: A Multifaceted Perspective.* The World Bank, Washington, D.C.

Urton G., 1992. "Communalism and differentiation in an Andean Community". En Dover R., Seibold K. y McDowell J. (eds.), *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 229-266

United States Aid Mission to Bolivia (USAID), 1974. *Agricultural development in Bolivia: A sector Assessment*. Manuscrito, La Paz.

Valeriano A., 1992. "Algunas cuestiones sociales de la provincia Ladislao Cabrera". En *Provincia Ladislao Cabrera en sus bodas de oro*, Centro de Acción Salineña, Oruro, 35-36.

Van Cott D.L., 2005. *From movements to parties in Latin America: The evolution of ethnic politics*. Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.

Van Kessel J., 1992. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá.* Hisbol, La Paz.

Venis T., 1988. *Memoria resumida de la trayectoria de la Central de Cooperativas Agropecuarias "Operación Tierra"*. Manuscrito, Mañica, Nor Lípez, Bolivia.

Villca S., 2002. *Llica: Abanderada de la soberanía nacional, paradigma de educación rural, productora de quinua real.* Nuevo Siglo, La Paz. 2da edición.

Weil C., 1983. "Migration among landholdings by Bolivian Campesinos". En *Geographical Review*, Vol. 73, n°2, 182-197.

West T., 1981. *Sufriendo nos vamos: From a subsistence to a market economy in an Aymara community of Bolivia*. Tesis de doctorado, University of Michigan, Ann Harbor, USA.

West T., 1987. "The burning bush: exploitation of native shrubs for fuel in Bolivia". En Browman D. (ed.), *Arid land use strategies and risk management in the Andes*, Westview Press, Boulder y Londres, 151-169.

Whitehead L., 1981. "Miners as voters: the electoral process in Bolivia's mining camps". En *Journal of Latin American Studies*, Vol. 13, n°2, 313-346.

Wormald A., 1966. "El mestizo en el departamento de Arica". En *Anales de la Universidad del Norte*, n° 5, Arica.

Wright S., 1994. "Culture in anthropology and organizations studies". En Wright S. (ed.) *Anthropology of organizations*, Routledge, London, 1-31.

Zoomers A., 1999. *Linking livelihoods strategies to development: experiences from the Bolivian Andes*, Royal Tropical Institute / Centre for Research and Documentation on Latin America.

Zoomers A., 2006. *Pro-Indigenous Reforms in Bolivia: Is there an Andean way to escape poverty?* En *Development and Change*, Vol. 37, n°5, 1023-1046.

Resumen

Esta tesis estudia la acción colectiva y el cambio social en organizaciones rurales indígenas andinas y sus efectos sobre el desarrollo social y económico de las comunidades en una perspectiva regional. En particular nos interesamos en el proceso histórico de desarrollo regional y en la importancia que tienen en él las organizaciones rurales indígenas como espacios sociales que encapsulan diferentes proyectos de modernidad social, política y económica. Adoptando una perspectiva etnográfica, buscamos reconstituir las prácticas y situaciones que vuelven a las organizaciones rurales indígenas en espacios significativos, en los que individuos y grupos de personas ponen en acción de manera diferenciada sus proyectos de vida y sus aspiraciones de modernidad. La pregunta central que se plantea esta tesis es: ¿Qué es una organización rural indígena y cuáles son sus contribuciones al desarrollo regional en los Andes de Bolivia?

Este estudio propone una visión diferente al constructivismo social y a la acción racional vigente en el entendimiento del desarrollo en las organizaciones rurales indígenas de los Andes. Por un lado, se aborda la relevancia de la acción colectiva indígena para el desarrollo regional, saliendo de aproximaciones esencialistas, totalizantes y estabilizantes subyacentes en trabajos sobre desarrollo rural indígena en esta región que utilizan el concepto de capital social. Por otro lado, explicamos este proceso colectivo de desarrollo como un proceso más complejo que la mera acción racional y tecnocrática.

Proponemos entender estas organizaciones como *sitios sociales*, es decir como espacios contextuales y situacionales de vida social, que contienen elementos u objetos (materiales e inmateriales) significativos. Estos espacios corresponden a *mallas* que entrelazan de manera cambiante arreglos entre entidades (humanos y objetos) y practicas, entendidas como actividades organizadas. Estos elementos significativos emergen a partir de procesos de *actualización*, es decir de la transformación de un conjunto formado de heterogéneos individuos y objetos en un aglomerado que no cancela estas diferencias pero que a la vez contiene un "todo", entendido como elemento compartido, emergente, original e intensivo (visible). La emergencia de elementos significativos, no implica la desaparición de la heterogeneidad y de la posibilidad de cambio social en estas organizaciones. Para dar cuenta de este proceso, consideramos a las organizaciones rurales indígenas como *rizomas*, es decir como *mallas* cuyas líneas representan diferentes dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales (y también una multiplicidad de individuos y grupos de individuos). En cada una de las dimensiones de estas organizaciones, el *flujo* de prácticas, interacciones y experiencias de individuos y grupos con otros individuos y con objetos *territorializa* (uniformiza) significado y elementos significativos de identidad, de afecto, de materialidad y de normatividad, favoreciendo la cohesión de estas entidades sociales. Paralelamente, estas interacciones y prácticas *desterritorializan*

(rompen) significado, generando procesos de heterogeneización, fisuras y disenso en las formas de vida y en los conocimientos presentes en estas organizaciones.

La reseña histórica presenta la vida social de las organizaciones rurales indígenas a partir de la intersección de prácticas y experiencias locales de desarrollo con otras experiencias emergentes de otros espacios sociales. Estos contactos se dan dentro y entre organizaciones rurales indígenas locales, y entre estas y espacios sociales externos. Destacamos cinco espacios de contacto con el exterior de estas organizaciones: el mercado, en particular las redes alternativas de distribución de alimentos a través de sellos de calidad, los destinos migratorios, la educación, los movimientos sociales y la intervención institucional para el desarrollo, sea ésta estatal, privada, multi o bilateral.

Con este propósito tomamos el caso de las comunidades, ayllus y organizaciones de productores de quinua (un grano andino de alto valor nutritivo) de la ribera del salar de Uyuni, en el Altiplano Sur de Bolivia. Las comunidades son sitios sociales que contienen elementos de modernidad, como el deseo de acceso a la educación pública, el goce de derechos ciudadanos en igualdad de condiciones que los demás bolivianos, la voluntad de adquirir maquinarias y herramientas agrícolas y de producir quinua para el mercado global, la pluriactividad de las formas de vida y la afirmación de la identidad racial y de clase. Los ayllus y las organizaciones de productores que cobran importancia a partir de los años 1980 son sitios sociales de importancia en la medida que contienen elementos significativos vigentes en las comunidades. La acción social en los ayllus contiene identidad étnica y racial y demandas de ciudadanía, mientras que las organizaciones de productores recogen estos elementos significativos retomando otros, como la producción y comercialización de quinua, y agregando otros, como la identidad de clase.

De esta manera, para entender mejor los efectos de cambio social optamos por una mirada histórica de tiempo largo, considerando a la vez los efectos emergentes de la intersección de prácticas y experiencias locales y externas, antes y durante el proceso de mercantilización de la quinua, iniciado en el Altiplano Sur en 1970. Esta dinámica ha intensificado una heterogeneidad de procesos de cambio social, de modernidad, de *desterritorialización* vigentes antes de este advenimiento y, a la vez, ha dado lugar a nuevos procesos de *territorialización*.

La tesis se compone de siete capítulos, cinco de los cuales son principalmente etnográficos. El primer capítulo retoma la posición conceptual arriba presentada. El capítulo dos da cuenta de las transformaciones de las formas de vida de los habitantes del Perisalar frente a las fuerzas del mercado y de procesos de intervención estatal, por las que estos últimos imaginan nuevas potencialidades de desarrollo y "progreso" a partir de la actualización de elementos significativos comunes, constituidos por la educación primaria y secundaria, mercados de diversos productos, servicios político-administrativos y la ciudadanía. Se destaca el constante cambio y la heterogeneización de las formas de vida por su entrelazado con dinámicas nacionales e internacionales, proceso relacional que

genera una creciente diferenciación social. Estos son los motores que impulsan los procesos económicos y productivos, y de las dinámicas sociales que se abordan en los subsiguientes capítulos de esta tesis.

En el capítulo tres se muestra cómo el Perisalar transita de ser un "cold spot" para convertirse en un "hotspot" de la globalización a partir de la expansión del cultivo de quinua. Este proceso da lugar a la emergencia de una identidad gremial como un "todo" emergente que une a la región (los productores de "quinua real"). Esta identidad pone de relieve el carácter altamente significativo y simbólico de objetos *actualizados* a partir de la experiencia corporal como son la quinua, el tractor, el arado de disco y alimentos de origen externo. Este proceso traduce el surgimiento de nuevas formas de consumo, que trascienden la territorialización del reconocimiento del valor nutricional de la quinua. A la vez, este curso va de par con la emergencia de nuevas diferencias en la racionalidad económica. Por esto, la actualización del cultivo mercantilizado de quinua no debe considerarse como una propiedad totalizadora, sino como una conexión parcial significativa y vibrante que explicará la subsistencia de comportamientos divergentes en ensamblajes como la comunidad, el ayllu y la organización gremial de productores de quinua.

El capítulo cuatro se enfoca en los efectos de la masiva mercantilización de la quinua sobre las formas de vida de los comunarios y sus maneras de valorar las comunidades como espacios predominantes para poner en acción estas formas. Este proceso incrementa la movilidad y la diferenciación social al diversificar la pluriactividad, incluidas actividades empresariales; y a la vez multiplicar ingresos domésticos y simultáneamente acentuar diferencias de ganancias. En segundo lugar, favorece la adopción predominante de un patrón de migración circular entre una ciudad y la comunidad de origen. La mercantilización de la quinua incrementa los flujos de interacción. Así, la economía doméstica en el Perisalar no puede ser entendida de manera dicotomizada entre lo "moderno" y lo "tradicional", sino en la complejidad de sus múltiples y diferenciadas formas de incorporar elementos externos que no implican el abandono total de formas de valoración preexistentes.

La comunidad no es heterogéneamente vista como el espacio preponderante donde implementar las formas de vida. Las formas de apreciación de los individuos sobre su comunidad se construyen siguiendo la experiencia y socialidad de los comunarios y no pueden ser únicamente entendidas en función de sus formas de vida, de determinantes históricos o geográficos. Además, deben ser leídas según las interacciones, situaciones y corporalidad experimentadas en las trayectorias individuales.

El capítulo cinco considera la identificación y el comportamiento de la diversidad de actores frente a sus comunidades, ayllus y respectivas instituciones en procesos de transición, en la articulación con mercados e instituciones del Estado-Nación. En particular, analizamos la influencia de su comportamiento sobre la cohesión y las transformaciones de elementos de integración social, de

transmisión de la memoria de pertenencia y de identidad, como son los sistemas de cargos. Los cambios diferenciados de valores y significados acaecidos en el período de actualización de objetos significativos como la quinua, de la educación, la identidad racial y la voluntad de ciudadanía plena revelan la existencia de procesos de desterritorialización. Estos no tienen relación con alguna categoría social, sea ésta generacional, de género, socioeconómica o migratoria. Más bien son contingentes y están relacionados con la experiencia social de los individuos, siguiendo direcciones cambiantes e imprevisibles. Las múltiples trayectorias, interacciones y situaciones de los individuos generan diversas maneras de pensar y vivir elementos significativos como la identidad de raza "andina", abandonando ciertos significados de raíz andina, e incorporan otros de origen estatal. A pesar de la emergencia de tensiones, esta dinámica termina fortaleciendo la cohesión comunal a partir de la puesta en acción de la identificación, al afecto, la parentela, el conflicto con otros grupos y a "conexiones parciales" de conocimiento.

El capítulo seis discute la importancia de las relaciones de exterioridad e interioridad en los procesos de desterritorialización y territorialización, y en la cohesión y consolidación de la autonomía y autogestión de organizaciones gremiales como ANAPQUI. En un contexto local de poder difuso y de luchas de poder, el capítulo enfatiza la influencia negativa de conflictos entre saberes occidentales y conocimientos y experiencias locales, y presenta la tensión social emergente de diferencias de elementos de identidad de los actores sociales, del faccionalismo y de individualismo extremo.

El capítulo enfatiza el efecto variable de la territorialización de los elementos de identidad que cohesionan y desgarran ANAPQUI. La territorialización del significado material de la quinua, del lazo afectivo con ANAPQUI, de ciertas normas, de saberes técnicos externos sobre gestión económica e industrial, ayuda a mantener esta cohesión. En una situación de actualización de la quinua real, la territorialización de la identidad andina, la demanda compartida de ciudadanía plena en el contexto nacional, la identidad de gremio y la de raza ayudan a preservar esta cohesión. Asimismo, la identidad de clase puede ser resistida por su territorialización parcial, mientras que la identidad étnica, el faccionalismo y el individualismo son motivo de desterritorialización y conflicto constante. Pese a todo, los procesos de territorialización permiten a los productores controlar tensiones, defender y preservar su organización en un ambiente democrático.

Pese a la existencia de disensos, la territorialización, siguiendo las múltiples dimensiones enunciadas, consolida ANAPQUI. Este proceso implica entender la vida social y la cohesión en bienes comunes, como las organizaciones de productores, no solamente a partir de procesos normativos y racionales, sino también a partir de la puesta en ación de afecto, de una variedad de elementos de identidad y de múltiples dimensiones materiales de objetos significativos.

El capítulo siete presenta las principales conclusiones de esta tesis. Sostenemos que las organizaciones rurales indígenas en los Andes bolivianos son mallas de humanos y objetos vibrantes con vitalidad e intensidad social. En éstas

existen múltiples símbolos, discursos y prácticas que corresponden a la presencia de conocimientos y formas heterogéneos de socializar y pensar la modernidad, que a veces conlleva tensión, fisuras y conflicto sin por lo tanto fragmentar a estas organizaciones.

A pesar de su diversidad interna, estos sitios sociales tienen la capacidad de aglutinar la vitalidad y la creatividad de las fuerzas vivas de una región. Organizaciones de productores, comunidades y ayllus contienen proyectos comunes que revelan su capacidad de actualizar elementos significativos de carácter económico, social, cultural y político, en interacción con el Estado y el mercado global. Por un lado, en su oposición al monopolio empresarial en el acceso de los productores al mercado, las organizaciones de productores incrementan el carácter vibrante de elementos significativos como la quinua, al reposicionarlos en el mercado como un bien global, al enfatizar sus propiedades materiales (nutritivas y orgánicas) y su origen racial, geográfico y social (los pequeños productores). Por otro lado, el reconocimiento por el Estado de organizaciones de productores, comunidades y ayllus como formas de organización propias de los habitantes de una región, sin que éstas se le opongan, otorga semi-autonomía a sus habitantes. A la vez, les otorga un espacio para buscar rediseñar localmente el Estado afirmando su voluntad política de ver reconocida su ciudadanía en igualdad de condiciones, al igual que su identidad y sus derechos gremiales, raciales y de clase. La memoria, la identidad y el afecto revelan la potencialidad de la acción colectiva. Así, las organizaciones rurales indígenas permiten reposicionar reminiscencias de un pasado y de propiedades ancestrales, y a la vez reclamar un futuro que no contiene la misma consistencia, ni la continuidad social y cultural monolítica de "lo Andino", "lo Aymara" o "lo Quechua", sino más bien incorporan nuevos elementos que dan curso a múltiples formas "***(neo)****andinas*", "***(neo)****aymaras*" y "***(neo)****quechuas*" presentes en todas y cada una de las conexiones parciales.

De esta manera, el desarrollo regional indígena en los Andes bolivianos no puede ser solamente entendido a partir de intervenciones estatales limitadas a su diseño político-administrativo y a la provisión aún insuficiente de servicios básicos como la educación. No se puede hacer caso omiso de la contribución a estos procesos de las organizaciones rurales indígenas que componen la región. Asimismo, este proceso debe ser visto como la propiedad emergente de la intersección entre diferentes proyectos y visiones de desarrollo y una multiplicidad de actores que van desde estas organizaciones hasta diversos individuos locales y externos, pasando por empresarios privados e instituciones estatales, multilaterales, bilaterales y privadas.

En suma, las organizaciones rurales indígenas no son una totalidad, ni una esencia, ni tampoco una entidad estable. Tampoco pueden ser entendidas desde un comportamiento solamente normativo y racional. El estructuralismo, el institucionalismo y el racionalismo explican parcialmente la agencia en sitios sociales como estas organizaciones, las que más bien constituyen sitios eclécticos y

ambiguos, cuyos límites se redefinen constantemente en el flujo de experiencia de sus miembros. El desarrollo a través de las organizaciones rurales indígenas es un proceso social experiencial e imprevisible, reflexivo y corporal, cognitivo y performativo, que contiene cohesión y desgarre. Por esto, para dar cuenta de las organizaciones rurales indígenas en el desarrollo regional, debemos entender la relevancia de prácticas y experiencia en la creación de lazos sociales para describir lo relacional y lo imaginativo en deseos y procesos de cambio social y desarrollo regional. Desde una perspectiva metodológica, en ausencia de una correspondencia entre categorías sociales analíticas y comportamientos, debemos disolver estas clasificaciones para seguir y observar las prácticas, presentes y pasadas, de los individuos y su intersección con los grupos, las estructuras y los objetos significativos presentes en estos sitios sociales. Así, nuestro estudio resalta la importancia de estos objetos como nuevos elementos de interacción e invita a otorgar mayor importancia a la relación "humano-objeto" como punto de generación de nuevos marcos analíticos.

Summary

This thesis studies collective action and social change in rural Andean indigenous organisations and the effects on social and economic development of the communities from a regional perspective. In particular, we are interested in the historical process of regional development and the importance that the rural indigenous organisations have in this process as social spaces that encapsulate different projects of social, political and economical modernity. By adopting an ethnographic perspective, we seek to reconstruct the practices and situations that turn rural indigenous organisations into significant spaces, in which individuals and groups of people put into practice, in distinct ways, their life projects and their aspirations of modernity. The main question that this thesis proposes is: What are indigenous rural organisations and what are their contributions to regional development in the Bolivian Andes?

This study proposes a different vision of social constructivism and rational action present in current studies of the rural indigenous organisations in the Andes. On the one hand, it addresses the relevance of collective indigenous action for regional development, leaving aside perspectives underlying essentialism, totality and stability which are present on many work on indigenous rural development in this region that use the social capital concept. On the other hand, we explain this collective development process as a more complex process than mere rational and technocratic action.

We propose the understanding of these organisations as *social sites,* that is to say contextual and situational spaces of social life that contain significant elements or objects, which are material and immaterial. These spaces represent *meshworks* that interweave the changeable relationships between entities (humans and objects) and practices, understood as organised activities. These significant elements emerge from *actualisation* processes, that is to say from the transformation of a series of heterogeneous individuals and objects in a group, that do not cancel out these differences but rather contain a "totality" of them, understood as a shared, emergent, original and intensive (visible) element. The emergence of significant elements does not imply the disappearance of the heterogeneity and the possibility of social change within these organisations. In order to understand this process, we imagine the rural indigenous organisations as *rhizomes,* that is to say like *meshworks*, the lines of which represent different economic, political, social and cultural dimensions (and also a wide variety of individuals and groups of people). In each one of the dimensions of these organisations, the *flow* of practices, interactions and experiences of individuals and groups with other individuals and with objects, *territorialises* (unifies) meaning and significant elements of identity, affect, materiality and regulation, favouring the cohesions of these social entities. At the same time, these interactions and practices *de-territorialise* (break) meaning, creating processes of heterogeneity,

fractures and dissent in the livelihoods and in the knowledge present within these organisations.

The historical account presents the social life of rural indigenous organisations starting from the intersection of local development practices and experiences with other experiences emerging from other social spaces. These contacts occur within and between local rural indigenous organisations, and between these and external social spaces. We highlight five spaces of contact outside of these organisations: the market, in particular the alternative distribution networks of food by means of quality labels, migratory destinations, education, social movements and institutional interventions for development, carried by the State, private, multi- or bi-lateral institutions.

With this objective in mind, we consider the case of the communities, Ayllus and organisations of quinoa producers (a highly nutritious Andean grain) from the edges of the Uyuni salt flats in the Southern Altiplano of Bolivia. The communities are social sites that contain elements of modernity, such as the desire for access to State education, to enjoy citizens' rights under the same conditions as other Bolivians, the wish to purchase agricultural machinery and tools and to produce quinoa for the global market, the pluriactivity in livelihoods and the affirmation of racial and class identity. The Ayllus and producer organisations that achieved importance at the beginning of the 1980s are important social sites in so much as they contain significant viable elements in the communities. Social action in the Ayllus contains ethnic and racial identity and demands for citizenship, while the producer organisations include these significant elements and pick up others, such as the production and commercialisation of quinoa, and add others, such as class identity.

In this way, in order to better understand the effects of social change we choose a long-term historical vision, considering at the same time the emerging effects of the intersection of local and external practices and experiences, before and during the quinoa commercialization process, begun in the Southern Altiplano in 1970. This dynamic has intensified heterogeneous processes of social change, of modernity, of *de-territorialisation* present before its beginning and, at the same time has given rise to new processes of *territorialisation*.

The thesis contains seven chapters, five of which are mainly ethnographic. The first chapter reintroduces the conceptual position presented above. Chapter two describes the transformations in the livelihoods of the inhabitants of the Peri-salar faced with the market forces and State interventions, as the latter sees new potentials for development and "progress" based on the actualisation of significant common elements, such as primary and secondary education, markets with diverse products, administrative-political services and citizenship. The constant change and increasing heterogeneity of livelihoods due to their interviewing with national and international dynamics is highlighted; a relational process that generates increasing social differentiation. These are the catalysts that

boost the economic and productive processes, and the social dynamics that are addressed in the following chapters.

In chapter three it is shown how the Peri-salar has gone from being a "cold spot" to a "hotspot" of globalisation, based on the expansion of the quinoa cropping. This process gives rise to the emergence of a trade union identity as an emerging "totality" that unites the region (the producers of "quinoa real"). This identity highlights the extremely significant and symbolic character of *actualised* objects based on corporal experience such as quinoa, tractors, disk ploughs, and food from outside. This process reveals in the emergence of new forms of consumption that transcend the territorialisation of the recognition of the nutritional value of quinoa. At the same time, this path also leads to the emergence of new differences in economic rationality. For this reason, the actualisation of the commodified quinoa crop must not be considered as totalising property, but rather as a significant and vibrant partial connection that will explain the subsistence of divergent behaviour in collective assemblages as the community, the Ayllu and the union organisation of quinoa producers.

Chapter four focuses on the effects of the massive commoditisation of quinoa on the community members' livelihoods and ways of valuing their communities as predominant spaces to enact these livelihoods. This process increases the mobility and social differentiation on diversifying the pluriactivity, increasing entrepreneurial activities, multiplies family income and simultaneously accentuating income differences. Secondly, it favours the predominant adoption of a pattern of circular migration between a city and the community of origin. Quinoa commoditisation increases the flows of interaction. As such, the family economy in the Peri-salar cannot be understood in a dichotomised way between "modern" and "traditional", rather in the complexity of its multiple and differentiated forms of incorporating external elements that do not imply the complete abandonment of pre-existing forms of attributing value.

The community is not heterogeneously seen as the predominant space where livelihoods are enacted. The different interpretations of individuals on the meaning of community are built from their experiences and sociality and cannot only be understood on the bases of their livelihoods, or historical or geographical drivers. In addition, they must be interpreted according to the interactions, situations and corporality experienced in the lives of the individuals.

Chapter fives treats the identification and behaviour of diverse actors with respect to their communities, Ayllus, and respective institutions in processes of transition, in articulation with markets and State/national institutions. Specifically, we analyse the influence of their behaviour on the cohesion and transformation of elements of social integration, of belonging memory and identity transmission, such as post systems. The differentiated changes of values and meaning occurring in the period of actualisation of significant objects such as quinoa, education, racial identity and the wish for full citizenship, reveal the existence of de-territorialisation processes. These have no relationship with any social category, be

this age, gender, socioeconomic or migratory. Rather they are contingent and are related to the social experiences of individuals, following unpredictable and changing paths. The multiple experiences, interactions and situations of individuals create diverse ways of thinking and experiencing significant elements such as the "Andean race" identity, abandoning certain meanings of Andean root, and incorporating others of State origin. Despite the emergence of tension, these dynamics result in the strengthening of communal cohesion driven by the enactment of identification, affect, kinship, conflicts with other groups and to partial connections of knowledge.

Chapter six discusses the importance of external and internal relationships in the processes of de-territorialisation and territorialisation, and in the cohesion and consolidation of autonomy and self-administration of union organisations such as ANAPQUI. In a context of diffused power and local power struggles, this chapter emphasises the negative influence of conflicts between western wisdom and local experience and knowledge, and presents the social tension emerging from differences in the elements of identity of the social actors, in factionalism and in extreme individualism.

The chapter emphasises the variable effect of territorialisation on elements of identity that unite and tear ANAPQUI. The territorialisation of the material significance of quinoa, of the emotional link towards ANAPQUI, of certain regulations, of external technical knowledge about economic and industrial management, helps to maintain this cohesion. In a situation of actualisation of "quinoa real", the territorialisation of the Andean identity, the shared demand for full citizenship in the national context, the trade union and race identity help to preserve the cohesion. Likewise, class identity may meet resistance due to its partial territorialisation, while ethnic identity, factionalism and individualism are motives for de-territorialisation and constant conflict. In spite of everything, the processes of territorialisation allow the producers to control tension, defend and preserve their organisations in a democratic atmosphere.

Despite the existence of dissent, territorialisation, following the multiple dimensions mentioned above, consolidates ANAPQUI. This process implies an understanding of social life and cohesion surrounding common assets such as the producer organisations, not only based on sets of rules and rationales, but rather based on the enactment of affect, of a variety of elements of identity and of multiple material dimensions of significant objects.

Chapter seven presents the main conclusions from this thesis. We maintain that the rural indigenous organisations in the Bolivian Andes are meshworks made by vibrant humans and objects with social vitality and intensity. Within these there are a variety of symbols, discourses and practices that correspond to the presence of heterogeneous knowledge and forms of socialisation and thinking of modernity that sometimes result in tension, fissure and conflict without however fragmenting these organisations.

Despite their internal diversity, these social sites have the capacity to gather the vitality and creativity of the forces that exist in the region. Producer organisations, communities and Ayllus contain common projects that reveal their capacity to actualise significant elements of an economic, social, cultural and political character, in interaction with the State and the global market. On the one hand, in their opposition to business monopolies with product access to the market, the producer organisations increase the vibrant character of significant elements, such as quinoa, on repositioning them in the market as a global good, on emphasising their material properties (nutritional and organic) and their racial, geographic and social (small producers) origins. On the other hand, State recognition of the producer organisations, communities and Ayllus, as forms of organisation of the inhabitants of a region, without their objection, awards certain semi-autonomy to its inhabitants. At the same time, it provides them with a space to locally redesign the State, affirming their political willingness to make recognised their citizenship under equal conditions, along with their identity and trade union, racial and class rights. Memory, identity and affect reveal the potential of collective action. As such, the rural indigenous organisations allow the repositioning of past reminiscences and ancestral properties, and at the same time the demand for a future that does not contain the same substance, nor the social and cultural monolithic continuity of that which is "the Andean", "the Aymara" or "the Quechua", rather it incorporates new elements that lead to multiple "***(neo)****Andean**s***"**, "***(neo)****Aymara**s***" and "***(neo)****Quechua**s***" forms, present in each and every one of the partial connections.

In this way, regional indigenous development in the Bolivian Andes cannot simply be understood based on limited State interventions on their political-administrative design and the provision of still insufficient basic services such as education. One cannot forget the contribution to these processes of the rural indigenous organisations that make them up. Likewise, this process must be seen as the emerging property of the intersection between different projects and visions of development and a variety of actors that range from these organisations to diverse local and external actors, private businesses, and State, multilateral, bilateral and private institutions.

In sum, the rural indigenous organisations are neither a totality, nor an essence, nor a stable entity. Neither can they be solely understood from normative and rational behaviour. Structuralism, institutionalism and rationalism partially explain the agency in social sites, such as these organisations, which rather represent eclectic and ambiguous sites whose limits are constantly redefined by the flow of experience from their members. Development through the rural indigenous organisations is a social process, experiential and unpredictable, reflexive and corporeal, cognitive and performative, that contains both cohesion and tear. For this reason, to understand the rural indigenous organisations in regional development, we must understand the relevance of practices and experiences in the creation of social ties in order to describe the relational and the

imaginative in the wishes and processes of social change and regional development. From a methodological perspective, in the absence of correspondence between social analytical categories and behaviours, we must break up these classifications to follow and observe the practices, past and present, of individuals and their intersection with groups, structures and significant objects present in these social sites. As such, our study highlights the importance of these objects as new elements of interaction and encourages awarding greater importance to the "human-object" relationship as a starting point for generating new analytical frameworks.

Samenvatting

Dit proefschrift onderzoekt de collectieve actie en de sociale veranderingen in rurale inheemse organisaties van het Andes gebied en hun effecten op de sociale en economische ontwikkeling van gemeenschappen vanuit een regionaal perspectief. In het bijzonder zijn we geïnteresseerd in het historisch proces van regionale ontwikkeling en het belang daarvan binnen rurale inheemse organisaties als sociale ruimtes, die diverse maatschappelijke, politieke en economische moderniteitsprojecten omvatten. Vanuit een etnografische perspectief zoeken we naar het reconstrueren van praktijken en situaties die zich herhalen binnen belangrijke ruimten van rurale inheemse organisaties, waarin individuen en groepen op een gedifferentieerde manier hun levensplannen en aspiraties voor modernisering realiseren. De centrale vraag in dit proefschrift is: Wat is een rurale inheemse organisatie en wat zijn haar bijdragen aan de regionale ontwikkeling in de Boliviaanse Andes?

Deze studie biedt een andere kijk op het sociaal constructivisme en actueel rationeel handelen in het begrijpen van de ontwikkeling in rurale inheems organisaties in de Andes. Aan de ene kant laat dit proefschrift de relevantie van collectieve actie binnen inheemse groeperingen voor regionale ontwikkeling zien, voortkomend uit essentialistische, totalitaire en stabiliserende benaderingen van onderliggend werk over rurale inheemse ontwikkeling in deze regio, die gebruik maken van het concept sociaal kapitaal. Aan de andere kant leggen we dit collectief proces van ontwikkeling uit als een meer complex proces dan louter technocratisch rationeel handelen.

Wij stellen deze organisaties voor als *sociale plaatsen*, dat wil zeggen als contextuele en situationele ruimtes van het maatschappelijk leven, die belangrijke (materiële en immateriële) elementen of objecten bevatten. Deze ruimten komen overeen met een *maaswerk* dat de veranderende afspraken tussen entiteiten (mensen en objecten) en praktijken, opgevat als georganiseerde activiteiten, verweeft. Deze belangrijke elementen komen voort uit *actualisatie* processen, oftewel de transformatie van een heterogene set van individuen en objecten in een cluster dat deze verschillen niet elimineert en tegelijkertijd ook een "eenheid" bevat, opgevat als gedeelde, opkomende, originele en intensieve (zichtbare) elementen. De opkomst van deze belangrijke elementen betekent niet dat de mogelijkheid voor sociale veranderingen binnen deze organisaties verdwijnt. Om rekening te houden met dit proces, zien we rurale inheemse organisaties als *wortelstokken*, dat wil zeggen, als een *maaswerk* met lijnen die verschillende economische, politieke, sociale en culturele dimensies representeren (evenals een veelheid van individuen en groepen individuen). In elk van de dimensies van deze organisaties, de *stroom* van praktijken, interacties en ervaringen van individuen, groepen en objecten, *territorialiseert* (egaliseert) betekenis en de belangrijke elementen van identiteit, gevoelens, materialen en normen, de cohesie

van deze sociale entiteiten bevorderend. Tegelijkertijd *deterritorialiseren* of breken deze interacties en praktijken de betekenis, daarbij processen van heterogeniteit, scheuring en tweedracht genererend in het levensonderhoud en de kennis die aanwezig is in deze organisaties.

Het historisch overzicht presenteert het sociale leven van rurale inheemse organisaties vanuit de kruising van lokale ontwikkelingspraktijken en ervaringen, met andere naar voren komende ervaringen afkomstig van andere sociale ruimtes. Deze ontmoetingen vinden plaats binnen en tussen de lokale rurale inheemse organisaties, en tussen deze en externe sociale ruimtes. De vijf belangrijkste ontmoetingsplaatsen van deze organisaties met de buitenwereld zijn: de markt, in het bijzonder de alternatieve voedseldistributie netwerken door middel van kwaliteitszegels, migratie bestemmingen, het onderwijs, de sociale bewegingen en de institutionele interventie voor ontwikkeling, zowel publiek, privé, multilateraal als bilateraal.

Hiervoor nemen we het voorbeeld van de gemeenschappen, de ayllus en de organisaties die quinoa (een Andes graan met een hoge voedingswaarde) produceren aan de oevers van de Salar de Uyuni, in het zuidelijke Andesgebied in Bolivia. De gemeenschappen zijn sociale plaatsen die moderniseringselementen bevatten, zoals het verlangen naar toegang tot het openbaar onderwijs, het genot van burgerschapsrechten op gelijke voet met andere Bolivianen, de wens om landbouwmachines en gereedschappen te kopen en quinoa te produceren voor de wereldmarkt, diversiteit in levensonderhoud en de bevestiging van raciale en klasse identiteit. De ayllus en de producentorganisaties, die aan belang winnen sinds de jaren 1980, zijn belangrijke sociale plaatsen met belangrijke en valide elementen binnen de gemeenschappen. Sociale actie in de ayllus omvat raciale en etnische identiteit en de vraag naar burgerschap, de producentenorganisaties verzamelen deze elementen en pakken daarnaast andere belangrijke elementen op, zoals de productie en marketing van quinoa, en voegen daar nog andere aan toe, zoals klasse identiteit.

Om een beter inzicht te krijgen in de effecten van sociale verandering, is gekozen voor een langer historisch perspectief, gezien de effecten die voortvloeien uit de kruising van praktijken, lokale en externe ervaringen, voor en tijdens het proces van commodificatie van quinoa, dat in 1970 in de zuidelijke Altiplano is begonnen. Deze dynamiek heeft de heterogeniteit geïntensiveerd van sociale veranderingsprocessen, van moderniteit en van de huidige *deterritorialisering* van voor haar komst, en heeft op zijn beurt geleid tot nieuwe processen van *territorialisering*.

Dit proefschrift bestaat uit zeven hoofdstukken, waarvan er vijf voornamelijk etnografisch zijn. Het eerste hoofdstuk beschrijft het conceptuele standpunt dat hierboven is gepresenteerd. Hoofdstuk twee geeft een overzicht van de transformatie in het levensonderhoud van de inwoners van Perisalar ten opzichte van de marktwerkingen en de staatsinterventie processen, waarbij de laatste nieuwe potentiële mogelijkheden schetst voor ontwikkeling en "vooruitgang"

vanuit het actualiseren van belangrijke gemeenschappelijke elementen, bestaande uit mogelijkheden voor primair en secundair onderwijs, markten voor diverse producten, politieke en administratieve diensten, en het burgerschap. Het belicht de constante verandering en de heterogeniteit in levensonderhoud door de verwevenheid met nationale en internationale dynamiek, een relationeel proces dat een toenemende sociale differentiatie genereert. Dit zijn de impulsmotoren van economische en productieprocessen, en van de sociale dynamieken die worden behandeld in de volgende hoofdstukken van dit proefschrift.

Hoofdstuk drie laat zien hoe de Perisalar zich verplaatst van een "cold spot" naar een "hotspot" van de globalisering, voortkomend uit de uitbreiding van de quinoa productie. Dit proces resulteert in het ontstaan van een vakbondsidentiteit als een opkomende “eenheid” die de regio verbindt (de producenten van "echte quinoa"). Deze identiteit wijst op de zeer belangrijke en symbolische *geactualiseerde* objecten voortkomend uit lichamelijke ervaring, zoals quinoa, de tractor, de schijfploeg en van buitenaf gebracht voedsel. Dit proces vertaalt de opkomst van nieuwe consumptiewijzen, die de territoriale erkenning van de voedingswaarde van quinoa overstijgen. Tegelijkertijd gaat deze beweging hand in hand met de opkomst van nieuwe verschillen in economische rationaliteit. Daarom moet de actualisatie van de handelswaarde van het quinoa gewas niet worden beschouwd als een totaliserende eigenschap, maar als een levendige, belangrijke en gedeeltelijke verbinding, die afwijkend gedrag in levensonderhoud verklaart in vergaderingen van de gemeenschap, de ayllus en de vakbondsorganisatie van quinoa producenten.

Hoofdstuk vier beschrijft de effecten van de massale commercialisering van quinoa op het levensonderhoud van de gemeenschapsleden en op hun manier van het beoordelen van de gemeenschap als plaats om hun levensonderhoud te realiseren. Dit proces verhoogt de mobiliteit en de sociale differentiatie wanneer pluri-activiteit zich diversifieert, bedrijfsactiviteiten daarbij inbegrepen; en vermenigvuldigt het bovendien huishoudelijk inkomen en benadrukt tegelijkertijd de verschillen in winst. Ten tweede bevordert dit het aannemen van een circulair patroon van migratie tussen de stad en de gemeenschap van herkomst. De commercialisering van quinoa verhoogt de stroom van interacties. Zo kan de binnenlandse economie in de Perisalar niet worden gezien als gedichotomiseerd tussen "modern" en "traditioneel", maar als de complexiteit van meerdere en verschillende manieren om externe elementen binnen te brengen, dat niet de algehele afstoting van de bestaande waarden betekent.

De gemeenschap is niet heterogeen, gezien als de toonaangevende ruimte waar het levensonderhoud wordt uitgevoerd. De manier van beoordelen van individuen over hun gemeenschap wordt opgebouwd uit de ervaring en de gemeenschapszin van de leden van de gemeenschap en kan niet alleen worden begrepen in termen van levensonderhoud, historische en geografische factoren. Bovendien moeten ze worden begrepen als de interacties, situaties en lichamelijke ervaringen in individuele trajecten.

Hoofdstuk vijf beschrijft de identificatie en het gedrag van de diversiteit van actoren ten opzichte van hun gemeenschappen, de ayllus en respectievelijke instituties in veranderingsprocessen, en in de gemeenschappelijke markten en instellingen van de natiestaat. In het bijzonder analyseren we de invloed van het gedrag op de cohesie en de veranderingen van de elementen van sociale integratie, overdracht van herinneringen van samenhorigheid en van identiteit, zoals rolverdeling. Duidelijke veranderingen van waarden en betekenissen, die optreden in de periode van actualisatie van belangrijke objecten, zoals de quinoa, onderwijs, raciale identiteit en volwaardig burgerschap, onthullen het bestaan van deterritorialiseringsprocessen. Deze hebben geen verband met enige sociale categorie, of het nu om generatie, geslacht, sociale economie of immigratiestatus gaat. Ze zijn eerder aangrenzend en gerelateerd aan de sociale ervaringen van individuen, op basis van veranderende en onvoorspelbare richtingen. De meerdere trajecten, interacties en situaties van individuen genereren verschillende manieren van denken over en beleven van belangrijke elementen, zoals de "Andes" identiteit, daarbij afstand doen van bepaalde Andes wortels, en andere van de staat afkomstige integrerend. Ondanks de opkomst van spanningen, versterkt deze dynamiek juist de samenhang binnen de gemeenschap rond identificatie, genegenheid, verwantschap, conflict met andere groepen, en "gedeeltelijke aansluiting" van kennis.

Hoofdstuk zes bespreekt het belang van externe en interne betrekkingen in de processen van desterritorialisering en territorialisering, en in de cohesie en consolidatie van onafhankelijkheid en zelf-management van vakbondsorganisties zoals ANAPQUI. In de lokale context van diffuse macht en van machtsstrijd, benadrukt het hoofdstuk de negatieve invloed van conflicten tussen westerse kennis en lokale kennis en ervaringen, en presenteert het de sociale spanning die voortkomt uit de verschillen van elementen van identiteit van sociale actoren, de factiezucht en extreem individualisme.

Het hoofdstuk benadrukt het variabele effect van de territorialisering van de elementen van identiteit, dat ANAPQUI samenbindt en scheurt. De territorialisering van de materiële betekenis van quinoa, van de emotionele band met ANAPQUI, van bepaalde normen, en van de externe technische kennis over het economisch en industrieel management, helpen in het onderhouden van deze samenhang. In een situatie van de actualisering van de echte quinoa, helpen de territorialisering van de Andes identiteit, de gezamenlijke vraag naar burgerschap in de nationale context, en de raciale en vakbondsidentiteit, in het behoud van deze samenhang. Verder kan de klasse-identiteit worden tegengewerkt door de gedeeltelijke territorialisering, terwijl de etnische identiteit de reden is van voortdurende desterritorialisering en conflict. Toch staan de territorialiseringsprocessen de producenten toe om spanningen onder controle te houden en hun organisatie te behouden in een democratische omgeving.

Ondanks het bestaan van afwijkende meningen, consolideert de territorialisering ANAPQUI volgens de voorgenoemde multi-dimensionaliteit. Dit

proces omvat het begrijpen van het sociale leven en de cohesie in gemeenschappelijke goederen, zoals de producentenorganisaties, niet alleen vanuit de normatieve en rationele processen, maar ook vanuit de realisatie van genegenheid, van een verscheidenheid van identiteits-elementen en van meerdere materiële dimensies van belangrijke objecten.

Hoofdstuk zeven bevat de belangrijkste conclusies van dit proefschrift. We stellen dat de inheemse rurale organisaties in de Boliviaanse Andes een levendig maaswerk zijn van mensen en objecten, met sociale vitaliteit en intensiteit. Hierbinnen bestaan verschillende symbolen, discoursen en praktijken, die overeenkomen met de aanwezigheid van kennis en heterogene manieren om te socialiseren en het moderniteitsdenken, dat soms leidt tot spanning, scheuren en conflict, zonder daarbij deze organisaties te fragmenteren.

Ondanks de interne diversiteit, hebben deze sociale plaatsen de capaciteit om de vitaliteit en de creativiteit van de levenskrachten van een regio samen te brengen. Producentenorganisaties en de allyus bevatten gezamenlijke projecten, die hun capaciteit laten zien in het actualiseren van belangrijke elementen met een economisch, sociaal, cultureel en politiek karakter, in interactie met de staat en de wereldmarkt. Aan de ene kant, in tegenstelling tot bedrijven met een monopolie in de toegang van producenten tot de markt, vergroten de producentenorganisaties het levendige karakter van belangrijke elementen, zoals de quinoa, om zich in de markt als een mondiaal goed opnieuw te positioneren, door het benadrukken van hun materiële eigenschappen (voedzaam en biologisch) en hun raciale, geografische en sociale oorsprong (de kleine producenten). Aan de andere kant, verleent de erkenning door de staat van producentenorganisaties, gemeenschappen en allyus als organisatievormen, kenmerkend voor de inwoners van een regio, semi-autonomie voor haar inwoners, zonder dat die zich tegen de staat verzetten. Tegelijkertijd geeft het hun ruimte om te zoeken naar de herinrichting van de staat, daarmee de politieke erkenning van hun gelijk burgerschap manifesterend, evenals hun identiteit en hun raciale, klasse-, en vakbondsrechten. Geheugen, identiteit en genegenheid laten de mogelijkheden van collectieve actie zien. Zo laten inheemse rurale organisaties herpositionering toe van het verleden en van voorouderlijke eigenschappen, en maken ze tegelijkertijd aanspraak op de toekomst, die niet dezelfde consistentie bevat, nog de sociale en culturele monolitische continuiteit van ”de Andes”, ”de Aymara” of ”de Quechua”, maar die nieuwe elementen integreert, die gestalte geven aan de veelvoudige vormen van *”**(neo)**andes”*, *”**(neo)**aymaras”* en *”**(neo)**quechuas”*, aanwezig in alles en elk van de gedeeltelijke aansluitingen.

Zo kan de regionale inheemse ontwikkeling in de Boliviaanse Andes niet alleen worden begrepen vanuit de staatsinterventie, gelimiteerd tot de politieke en bestuurlijke vormgeving en de nog onvoldoende basisvoorzieningen, zoals onderwijs. De bijdrage aan deze processen van de rurale inheemse organisaties, die deel uitmaken van de regio, kunnen niet worden genegeerd. Bovendien moet dit proces worden gezien als een opkomende eigenschap van de kruising tussen

verschillende projecten en visies van ontwikkeling en een veelheid van actoren, variërend van deze organisaties tot diverse lokale en externe individuen, via particuliere ondernemers, en multilaterale, bilaterale en private overheidsinstellingen.

Samengevat, de rurale inheemse organisaties zijn niet volledig, nog een essentie, nog een stabiele entiteit. Ook kunnen ze niet begrepen worden vanuit normatief en rationeel gedrag. Het structuralisme, institutionalisme en rationalisme verklaren slechts gedeeltelijk het agentschap *(agency)* in sociale plaatsen zoals het in organisaties is. In plaats daarvan zijn sociale plaatsen eclectisch en dubbelzinnig, en in de stroom van ervaringen van de leden worden haar grenzen voortdurend opnieuw gedefinieerd. De ontwikkeling via de rurale inheemse organisaties is en sociaal proces, onvoorspelbaar en ervaringsgebonden, reflecterend en fysiek, cognitief en handelend, dat samenhang en scheuren bevat. Daarom, rekening houdend met de rurale inheemse organisaties in de regionale ontwikkeling, moeten we het belang van de praktijken en de ervaringen begrijpen in het creëren van sociale banden, voor het beschrijven van haar relaties en verbeeldingen in de verlangens en processen van sociale verandering en regionale ontwikkeling. Vanuit een methodologisch perspectief, bij het ontbreken van correspondentie tussen sociaal-analytische categorieën en gedrag, lossen we deze classificaties op door het volgen en observeren van de praktijken, in verleden en heden, van individuen en hun kruising met groepen, belangrijke objecten en de huidige structuren in deze sociale plaatsen. Zo benadrukt dit onderzoek het belang van deze objecten als nieuwe elementen van interactie en nodigt het uit om groter belang te hechten aan de relatie ”mens-object” als een generatie van nieuwe analytische kaders.

Curriculum Vitae

Pablo Laguna nació en París, Francia el 18 de marzo 1967 de una madre francesa y de un padre boliviano. Creció en Bolivia desde sus 3 meses de edad. En 1992, se graduó como ingeniero agrónomo en el Institut Supérieur Agricole de Beauvais, Francia. En 1994, obtuvo su Diplôme d'Etudes Approfondies (diploma equivalente a una maestría) en *Políticas y Prácticas Comparadas del Desarrollo*, en el Instituto de Estudios del Desarrollo Económico y Social (IEDES) de la Universidad París 1-Panteón-La Sorbona, Francia.

Después de graduarse trabajó en el ámbito de la cooperación para el desarrollo. En el Programa Quinua Potosí se dedicó al monitoreo y a la evaluación de acciones de desarrollo en el Altiplano Sur. Luego, fue consultor en varias intervenciones para el desarrollo, principalmente en los Andes y con énfasis en Bolivia. Sus tareas lo llevaron a evaluar en reiteradas oportunidades el desempeño de organizaciones económicas campesinas en los rubros de la quinua, los camélidos andinos y el cacao. Asimismo, en diversas oportunidades estudió las cadenas transnacionales de la quinua y tuvo la responsabilidad de elaborar con los productores andinos de este grano una propuesta de estándares para el comercio justo bajo el sello Fairtrade Labelling Organisations (FLO). Realizó consultorías capacitando técnicos de ONG en metodologías de diagnóstico rural agro-económico e identificando, formulando y proyectos de desarrollo rural en Bolivia y Nicaragua. Finalmente, trabajó durante casi 3 años como cooperante en la Asociación Nacional de Productores de Quinua y en COPROQUIR su organización regional.

Sus dudas y desencuentros sobre las intervenciones del desarrollo lo llevaron a buscar entender este campo de acción desde otra perspectiva. Así, obtuvo una beca de la División para la Investigación Científica del Desarrollo (WOTRO) del Consejo Neerlandés para la Investigación Científica (NWO) que le permitió realizar sus estudios doctorales en el Grupo de Sociología Rural del Desarrollo de la Universidad de Wageningen. Por ahora, ha publicado trabajos preliminares en idioma español en revistas arbitradas y en capítulos de libros.

Ha trabajado en proyectos de investigación sobre agricultura y sociedad en los Andes bolivianos en varias oportunidades. Con el Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (IRD) de Francia ha estudiado en 1991 las estrategias domésticas de uso de los recursos forrajeros por ganaderos del Altiplano Central. Con el Instituto con el Instituto Real de Trópico (KIT) de los Países Bajos tomó parte en 1995 de un estudio de las formas de vida de los habitantes del Norte de Potosí y del norte de Chuquisaca. En el año 2007 inició su participación como investigador de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de Francia en el marco de un consorcio de investigación liderado por el IRD con el propósito de entender los determinantes y los procesos sociales y ambientales que afectan la sostenibilidad de producción de quinua en el Altiplano Sur. Finalmente, ha sido

docente en la "Maestría de Desarrollo Rural" de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, impartiendo el módulo sobre "organizaciones económicas indígeno-campesinas y globalización".

Después de haber experimentado una trayectoria de vida alternada entre el mundo de la intervención para el desarrollo y la investigación sobre el desarrollo, el autor ha decidido orientarse profesionalmente hacia a este último rubro en instituciones académicas y de investigación latinoamericanas.

Annex to statement
Name Pablo Laguna
PhD candidate, Wageningen School of Social Sciences (WASS)
Completed Training and Supervision Plan

Name of the activity	Department/Institute	Year	ECTS*
A) Project related competences			
Seminar "La Gestión Económica-Ambiental en las cadenas globales de mercancías en Bolivia"	UMSS-Tilburg University, Cochabamba, Bolivia	2000	2
16th IFSA Symposia	Santiago, Chile	2000	2
Xth IRSA Congress	Rio de Janeiro, Brazil	2000	2
XIth IRSA Congress	Trondheim, Norway	2004	2
ACRALENOS Seminar	PUCP/Université de Pau, Lima, Peru.	2007	2
3d International Coloquia on Fairtrade,	CIRAD, Montpellier, France	2008	2
53th International Congress of Americanists	D.F., Mexico,	2009	2
3d ISDA Symposia	INRA, Montpellier, France	2010	2
VIth CEISAL Congress	Toulouse, France	2010	2
B) General research related competences			
Writing Research Proposal	RDS-WUR	1998	6
C) Career related competences/personal development			
Teaching Course "Indigenous-peasant economic organisations and globalisation"	UMSS, Cochabamba, Bolivia	2003	4
Research internship, Equeco Research Project	EHESS, Paris, France	2007-2009	2
Total (minimum 30 ECTS)			30

Diseño de cubierta: Antonieta Medeiros
Fotografías cubierta anterior: Pablo Laguna
Fotografía cubierta posterior: Antonieta Medeiros