

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE POST GRADO**

**PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE  
PARA LOS PAÍSES ANDINOS**

**PROEIB Andes**

**Las prácticas de poder y liderazgo  
de los Jilaqatas y Mama t'allas en Huachacalla Marka**

**Efren Choque Capuma**

**Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención del título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe con la mención en Gestión y Planificación.**

**Asesora de la tesis : Mgr. Jacqueline Roblin de Pareja**

**Cochabamba-Bolivia  
2004**

La presente tesis LAS PRÁCTICAS DE PODER Y LIDERAZGO DE LOS JILAQATAS  
Y MAMA T'ALLAS EN HUACHACALLA MARKA fue aprobada el

.....

Asesor

Tribunal

Tribunal

Tribunal

Jefe del Departamento de Post-Grado

Decano

## AGRADECIMIENTO

La presente tesis ha sido elaborada con la contribución de varias personas e instituciones; quienes, de manera desinteresada, participaron con sus aportes valiosos.

Me cabe agradecer al cuerpo de Jilaqatas y Mama T'allas de Huachacalla Marka, quienes no dudaron en aceptar para constituirse en actores investigados; especialmente, al Jilaqata Nirxa Kunturiri (Gregorio Mollo) que en la ocasión de la primera reunión me dijo: “bien que has elegido a nosotros, en eso más bien nosotros te quedamos agradecidos, porque eso va a ser bueno para nosotros, para nuestro pueblo mismo, porque seguramente nos has de dejar tu experiencia de tus estudios”.

Asimismo, por haberme brindado su decidido apoyo en el trabajo de campo, agradezco especialmente a Fortunato Arce, Irineo Arce, Gregorio Cussi, Miguel Martínez y al profesor Moisés Copa Amaru. También a toda la comunidad, por haberme cobijado como un hijo más del pueblo lo que, sin duda, contribuyó a fortalecer mi identidad aymara.

A la Dra. Pamela Calla Ortega, mi asesora en la primera parte de la elaboración de la tesis y que, por motivo de cambio de residencia, con mucho pesar se vio obligada a renunciar a su noble tarea.

A mi asesora de tesis, magíster Jacqueline Roblin de Pareja, por su tarea sacrificada durante el proceso de elaboración de la presente tesis y por la transmisión de su invaluable experiencia profesional. A los docentes de PROEIB Andes, por su noble labor profesional que alimentaron mis conocimientos en este largo desafío de la EIB.

A mis padres Cornelio Choque e Ignacia Capuma por haberme inculcado a abrazar a la nación aymara desde la mirada émica, en el sentido de “conocer al pueblo estando viviendo en el mismo ayllu y marka”. A mi hermano Juan Quircio y Sra. Nieves Condori y, especialmente, a mi hermana Angélica y esposo Alcidez Baltazar Choque por su decidido apoyo brindado en la etapa de trabajo de gabinete.

## DEDICATORIA

Pachamama mamaru, taqi jilaqata, mama t'allanaka aymara markanakata, kunamati jichhakamaxa taqi markasaruxa jach'a qamañaru sartayaphixa, mayüru jach'a thakhiru sarñaqañataki.

A mi querida familia: a mi esposa Celia y a mis hijos: Mirna Ignacia, Velka Eugenia, Wayra (+), Nayra Jessenia, y Yawar Jorge, el núcleo de mi vida. A todos ellos por su noble comprensión, sacrificio y permanente aliento.

## RESUMEN

La Educación Intercultural Bilingüe a través de la Ley de la Reforma Educativa No. 1565, como segundo eje propugna la “participación popular”, entendiéndose como tal la participación activa de la comunidad y de sus autoridades en las actividades de la gestión educativa en la escuela de Huachacalla Marka.

Actualmente, la participación de las autoridades locales de la comunidad en la escuela se halla reducida a actividades de apoyo y, frecuentemente, como invitados con carácter presencial, especialmente a las fechas cívicas que se realizan en la escuela.

La presente tesis, partiendo del eje temático de la “gestión educativa” a través de la participación popular, aborda las prácticas locales de liderazgo, las estrategias políticas y las maneras propias de organizarse de los Jilaqatas y Mama T’allas de Huachacalla Marka. Estas actividades comprenden diversas funciones, tales como políticas, jurídicas, económicas, sociales, religiosas y administrativas, las cuales constituyen un conjunto de conocimientos y procedimientos propios de gestión comunal practicadas por dichas autoridades.

El objetivo principal de la tesis postula la necesidad de implementar la organización de una gestión educativa intercultural en la escuela de Huachacalla Marka, a través de la participación de los Jilaqatas y Mama T’allas como actores con poder de decisión en los procesos de gestión educativa. Por otra parte, se plantea también cómo dichos conocimientos y procedimientos propios de autoridad pueden ser incorporados para tal finalidad.

En ese sentido, la propuesta queda formulada sobre la posibilidad de organizar una gestión educativa intercultural con característica semi autónoma. Esto significa que la escuela pueda adoptar un comportamiento de gestión flexible y transitante, entre el ámbito educativo estatal y local aymara, incorporando la activa participación de los Jilaqatas y Mama T’allas en la práctica de una gestión educativa intercultural.

## Resúmen en la lengua aymara

### **KAWKHIMASA JILAQATANAKAXA, T'ÄLLANAKAXA WACHAQALLA MARKANA AMUYUMPI IRPAÑATAKI, P'IQINCHAÑATAKI ARNAQAPXI.**

#### **1. Yatxatawi Wachaqalla markatuqu**

Aka machaqa yatiwixa Wachaqalla aymara markana, yatxatatawa kunjamati yatxatawi qilqañataki paya phaxsi qamiri uka markaru saratawa, taqi jiliri awkinakanti, taykanakanti, ukhamaraki, tata jilaqata, mama t'allanakanti jupanakaxa yatiqaña yanapasiwa.

Wachaqalla markaxa Qhusillawi jach'a qullu manqha jalsutuqina jakxatasi. Aka markaxa kimsa aylluniwa, Ukhamarakiwa, nayra pachatpachaxa yaqhipa ayllunakaxa jaltaphi paya aylluruxa. Yaqhipa ayllusti janiwa jaljtapkanti. Jichhaxa markana ayllunakapaxa akhamawa:

Ayllu Qapi, ukaxa Payrumani markankiwa; Ayllu Thuwaña, uka aylluxa walja markaniwa; ayllu Araxa Qapi, ukaxa ukhamarakiwa walja markaniwa; ukxaruxa Taypi Qapi, uka aylluxa t'aqapacha markanitakiwa. Wachaqalla markanxa kimsaqallqu jilaqatawa, kimsaqallqu mama t'allani utji. Jupanakaxa tata Kurrijirurantiwa irnaqapxi. Jupawa jach'a awatiri jilirixa.

Aka markaxa Ururu Taypi Suyuna jikxatasi, khinachaqaru sarasana aka Litoral suyu uksaru sarasana, ukana taypi markapawa. Uka markaxa Ururutpacha sarasana maya 180 Kms jikxatasi. Uka markanxa taqimana ch'uqiwa puqu, jawasasa, Juyrarsa ukhamaraki taqimana. Utjarakiwa qarwa, uyja, ukhamaraki taqimana ch'ijtanaka juk'anti iñt'ata jamach'l Pachamama uywapa.

#### **2. Qalltawi**

Wachaqalla aymara markaxa Ururu jach'a markana ikxatasiwa. Uka markanxa jilaqata karjuxa p'iqiwa, ukatwa uka markanxa jilaqatana sarnaqawipaxa wali ch'amawa, kunati jilaqatata walxawa sarnaqañpaki aymara marka layku, ukhamaraki jupanakaxa mayt'asini purapatuqiru Yusa Tataru ukhamaraki Pachamamarusa mayt'asiñpawa.

Jupanakana jiliri irnaqawinakapaxa kawkhimati amuyunti Wachaqalla markaruxa irpani, uka jiliri yatiwinakaxa, thaki sarawinakaxa kunjamati apnaqata pachpa markana.

Bolivia Jach'a suyuna, kamachi yatipanxa siwa, taqi sik'a yatiqiri wawanakaxa yatiñapaxiwa marka qamañapata, arupata sasa. Uka wakichanakixa yatichirinakaxa janiwa wawanakaru yatichapkiti yatiñutanakansa.

Aka yatxatawi amtawixa yatxataniwa kawkhimasa tata jilaqatanaka, mama t'allanakaxa markanxa amuyumpi irpañataki irnaqapxi, Wachaqalla markana p'iq1inchañataki. Ukxaruwa iñjarakiñaniwa kawkhimasa aka marka yatiyawinaka wawanakasaruxa yatiñutana yatichata.

Uksatuqurpiwa aka machaqa yatiyawixa sartani, nayraqataru amtasa kawkisa janwalt'awixa aka yatxatawinxa iñachasa, saykatañataki, kawkinkisa t'aqa amta phuqhawinakasa. Ukxaruwa thaqhatanixa, phuqhathanixa yaqha yatiyawinakawa thaqhatanisa, phuqhathanisa.

Akatakixa apnaqañaniwa yatiyawixi thakinaka ukhamaraki sarapa lurawinaka, ukanakapi jani iñt'ata yatiyawinaka yanapt'istani. Ukxaruwa sarapa lurawinaka uñakipañawinaka yanapt'istani yanapasiwi, sikt'anuqañanaka, sapa jaqiru apnaqañani. Ukanakaxa mayjatuquru lup'isa amuyuru yatxatañataki yanapt'istani.

### **3. Janwalt'awinaka yatiyawixi**

Bolivia Jach'a suyu markaxa machaqa tayka kamachipa mayst'ata iñstapatpacha urunxa 12 llumpaqa 1994 maranxa akanxa taqi markankiri qamasiri jach'a suyu markawa. Taqi sik'a, jach'a markaxa uka kamachinxaxa jach'a marka suyu Bolivia jark'añpataki qillqatawa. Akhamawa 171 arst'añana qillqataxa.

Ukatpacha uka kamachixaxa mayja mayja marka qamasifia iñst'ayi. Qhanpachaxa, Bolivia suyu marka jiliripaxa janiwa ukhama amuykiti. Janiwa wawanakasarusa markasana arusata yatiñutanxa yatichapkiti. Ukhamaraki, jilaqata jilirinakaxa janirakiwa jilirirjama iñst'atakiti tayka kamachina.

Kunjamati aka jilaqata jilirina, markalayku asinta muyuru sarnaqapxiwa, qurpa, linta muyu lurapxarakiwa. Maya tuqitxa, jupanakaxa taqimana jilirinakanti, marka masi jilirinakanti, Bolivia jach'a suyu jilirinakanti parlakipxarakiwa, ukatwa aymara markaxa taqintiwa qamawinkiwaxa.

Uka yatiyawinaxaxa wawanaksaruxa janiwa yatichatakiti. Ukawa taqi wawana yatiqañapatakixa janwalt'awixa, taqi aymara markatakixa. Ukatwa uka janwalt'awixa qhanstayañaxa wakisi. Ukaruwa aka janwalt'awi sikt'awinaka qillqañani.

#### **3.1. Taqinitaki sikt'awi:**

Kawkhimasa tata jilaqatanaka, mama t'allanakaxa juphanakaxa sapa mayaxa marka yatiyawinaka apnaqapxi, sarnaqapxi p'iqinchañataki markharu, ukxaruwa kawkhimasa uka yatiyawinaxaxa yatichataspaxa wawanaksaru yatiñutana.

### **3.1.1. T'aqa irptirjama sikt'awinaka**

Jilaqata jilirinakaxa kuna irptiri thakinakarusu phuqhanchañatakixa sarnaqapxachaxa.

Aymara markati, Bolivia jach'a suyunti sarnaqatapana kawkhimasa tata jilaqatanakaru, mama t'allanakaru markaru irptañatakixa apnaqpachaxa.

Sapa maya Jilaqatanakana, mama t'allanakana sapa qamañapana sarnaqatapaxa kawkhimasa marka awatiri marapana phuqhanchañatakixa jaysatapachaxa.

Marka awatirina yatiyawinakapaxa yatiñutana wawanakasaru yatichañatakixa atiñjamapachati.

### **3.2. Taqi amta phuqhawi**

Kawkhimasa tata jilaqatanaka, mama t'allanakaxa markanxa amuyumpi p'iqinchañataki irpañataki irnaqapxi, markharuxa. Ukhamaraki kawkhimasa phuqhapi mara marka awatiñapataki phuqhapxi uñjasa arsuña.

#### **3.2.1. T'aqa amta phuqhawi**

Kunjamsa jilaqatanakaxa, mama t'allanakaxa amuyumpi irpañataki, p'iqinchañataki taqi markanxa sarnaqaphi uka iñt'ataña

Kawkhimasa markana, aylluna sarnaqatapasa, qamañapasa, ukhamaraki Bolivia Jach'a suyuna sarnapatapasa, qamatapasa aka jilirinakaxa awatiri marapa phuqhanchañataki apnaqapxi iñt'aña

Ukhamaraki, kunjamsa aka jilirinakaru marka jaqinakaxa iñjapxi marka awatiña phuqhanchatapa, ukxaruxa kawkhchhipiri jilaqatarusa jach'a jilirjama iñjapxi, uka sikt'aña.

Kunjamsa marka yatiyawinakaxa uchatirji wawanakasaru yatichañatakixa yatiñutanxa paya aruta yatichataspa uka qhanstayaña.

### **4. Arxatawi**

Aka machaqa yatxatawi wakisiwa qillqaña, mayasata sirijtha, aymara markasana yatiyawinakapa jichhakamaxa janiwa yatiñutanakanxa wawanakasaru yatichapkiti. Ukxaruxa, kunjamsa tata jilaqatanakaxa ukhamaraki mama t'allanakaxa yatipxi ch'allt'añsa, wilanchañsa, q'uw't'asiñsa mayt'asiñsa. Ukhamaraki jupanakaxa yatipxarakiwa markasaru awatiñasa. Uka yatiñanakaxa wakisirakiwa wawanakasana yatiquañapa. Kawkhimasa markasana nayra thakipa kawkhimasa sarnawipaxa.

Ukatakipi aka machaqa yatxatawi uka markasana yatiyawinakapaxa yatiyawixa wawanakasaru aymara marka yatiñutanakana yatichataspa.

##### **5. Qillqatanaktuqu utt'ayawi**

Yatiri tatanakana, mamanakaxa yatxatawinakapa aka machaqa yatxatawikixa irptiripaniwa, kunjamati marka yatiyawinakanti chikachawina. Ukhamawa akatakixa i taqimana jilirina qillqata pankapa iñanuqatawa

Uka taqi pankanakana sikt'asisa iñanuqatawa, kunjamsa qillqata tata jilaqatatuqusa, mama t'allatuqusa. Kunasa markasa, ayllusasa, yatirinakatakixa. Akhama Xavier Albó tataza arsusi. Jupatakixa aymara markaxa nayra pachatpachaxa walpini aka Bolivia jach'a suyuru mayisa aymara markaru jaqirjama iñjatañapataki p'iqinchapxixa. Ukanxa p'iq't'apxiwa jilaqatanakasa, mama t'allanakasa. Tristan Platt, Roger Rasnake, juphanakasto sapxiwa Tata jilaqataxa nayra pachatpacha jach'a jiliripaniwa. Jupanakaxa jach'a jilirirupaniwa iñt'ataxa. Ukatxa jilaqata tataxa aymara markata sayt'iripinixa, . Ukaruxa aka jilirinaka panipaniwa kawkirusa sarnaqapxi, chacha - warmi. Ukhamarakiwa markaxa juphanakaru jach'a jilirinakaparu iñjapxixa. Yaqhipa qillqiri mamanakasti, (Alisson Speding (1997: 324) sarakiwa ukaxa janiwa ukhamakiti. Warmixa sapallapa jilirjama sarnaqakirixiwa.

Ukaruxa, janichapxiwa, aka mama yatiri Maria Rostrowsky, Billie Jean Isbel, Pierre Zutter yaqhanakanti. Jupanakaxa sapxiwa, mama jilaqatanakaxa walja wakisitapiniwa markatakixa, sasa. Tata jilaqataxa jach'a jiliriru sapakixa janiwa iñjatakaspanti. Panipa sarnaqi, chacha – warmi ukakipiniwa suma markaruxa awatt'apxirjixa. Sasawa sapxi.

Yaqhipa yatirinakastixa sapxarakiwa aka Alipio Valencia Vega (1980 : 20), Philip K. Bock (1977: 384), akhama sasa: jilaqatasa, mama t'allasa walja marka ch'amanti apnaqiriwa. Ukatakiwa jupanakaxa killt'ixa, Pachamamata sutiyasa qunqurt'ixa mayisa.

Ukhamaraki, Emanuele Amodio (1993: 94), Michel Foucault (1976:139 – 140) José Antonio Rocha (1999: 218) sapxiwa, aymara marka ch'amaxa askiwa sumawa Bolivia jach'a suyuruxa mayiwipanxa. Jach'a suyu markaxa kawkhimarti muni, ukhamarakiwa aymara markaruxa apnaqaña munixa.

Georges Balandier tataxa siwa: tata, mama jilaqatanakaxa marka jaqintixa walja suma iñt'ayasixa, kunatixa jupanakaxa Pachamamatxa, taqi wawanaka suma sarnaqañapataki wali mayipi, ukhamaraki uka marapanxa jani khitisa jiwañpataki. Ukaruwa jupanakasa suma jilaqatarjamasa iñt'atani.

Tata Esteban Ticona A., (1995: 83), Willam Carter y Mauricio Mamani (1989: 248 – 286), Efrén Choque (2002: 41) sarapxarakiwa, mama, tata jilaqatanakaxa aymara marka awatiri jilinakawa. Janiwa yaqha markata jilirinakapakisa.

Raúl Araoz Velasco (1991: 20), Jedú Sagárnaga (2001: 53), jupanakaxa arust'asirakiwa tata jilaqatasa, mama jilaqatasa aymara markatapiniwa. Ukatraki jupanakaxa aymara marka awatirinakachi, sasa.

Juán Van Kessel (1992: 192) Mario Montaña Aragón (1977: 167), Juan Albarracin Millan (1982: 87) jupanakaxa sapxiwa, aymara markaxa mayja t'aqa markapiniwa, sasa. Qamañapasa yapu qhulli, qarwa awatiña ukhamapiniwa, ukarjamawa qamañapasa irnaqi sasa. Uxaru ukhama walja yaqha yatiri tata, mamanakaru sutichasna aksaruxa akakiwa sutichatanixa, kawkhimasa iñanuqataxa aka mama, tata jilaqata marka jiliri tuquta amtañataki.

## **6. Yatxataña thaki**

Yatxataña thakixa aka qillqa lurawinxaxa akhama apnaqatawa: maymaraxa aka jach'a yatiñutana taqi yatiqirunaka taqimana markaru kipat'apxiti. Nayaxa Wachaqalla markaru ajllistha, kunjamasa tata jilaqatanakaxa iñt'añataki, mama t'allanaka.

Uka markanwa yatiyawinaka jikqxatañataki sarnaqanta, tata jilaqatanakaru, mama t'allanakaru sikt'asa, ukhamaraki jilaqata awki, tayka pasirinakana amuyuna yatxatasa

Ukhamaraki jakqhatatarakiwa jilaqata pasirinakaru. Juphanakari chhikhitarakima kawkhimasa sarnaqaptina jilaqata, mama t'alla jilirijasa. Uqharuxa apsutarakawa walxa jutunaka. Uxaruxa jichhaxa qillqatawa kawkhimasa tata, mama jilaqatanakaxa marka yatiñanaka yatiñutanxa wawanakasaru yatichaspa.

## **7. Jikxatatanaka uñacht'awi**

Jikxatatanakaxa walja jilaqata, mama t'allatupa iñast'atawa. Uka jikxatatanakaxa amuyt'ayistuwa kawkhimasa jilaqatãñaxa, mama t'allãñaxa markapa layku sarnaqi. Ukhamawa jikxatawinakaxa akhama tuquru iñachayatawa.

Tata – mama - jilaqatanakata marka jaqinakaxa sapxiwa aka jilirinakana irnaqawipaxa wali ch'amawa, marpacha markaruxa awatiñapaji.

Jupanakaxa ukhamaraki taqi kuna wakichañapawa manq'anaka, qarwanaka, juyranaka, uka marka jaqiru alsarpayañataki, Ukaxa ukhamawa nayrapapachatpacha

taqi marka kustumrinaka lurañpaxa, kuna wilanchanaka, ch'allt'añanaka, q'uwat'añanaka.

Ukhamaraki, amayutawa: aymara markatakixa jiliri p'iqiwa; Jach'a suyutakixa "yanapt'iri jilirikiwa".

Amuyatarakiwa, uka tata - mama jilaqatanakaxa markatuqu yatiñatakixa wali irnaqapxi.

Ukatwa, tata – mama jilaqataxa taqi marka jaqita markatuquta yatiriwa: aymara parlat'asi, ch'allt'aña, wilanchaña, q'uwat'asiña yatirakiwa; ukhamaraki, aski suma isi jach'a jilirirjamaxa apnapañpaxa, suma punchunti, awayunti, Tata Santu riyinti, qinaya wiphalanti, ukanakaxa yatichistuwa kunjamasa uka jilirinakaxa taqi markanxa wali munatawa.

Uka yatiyawinapakaxa yatiñutana yatiqiri wawanakaruxa yatichatañapawa.

Jilaqataxa yatichirjiwa maymajanxa kawkinxa jupaxa kuna kustumrinaka phuqhanchini. Ukaruwa yatiqiri wawanakaxa saririjija. Maymajansti yachirjiwa yatiñutana manqhana.

Ukhamaraki, qilqataniwa paya sik'a pankanaka: maychhapirixa yatiñutatakiniwa, wawanaka iñt'añapataki, kawkhimasa jilaqata pasirixa marpanxa qamasi, ukäniwa. Mayni sik'a pankaxa arsusiniwa maya t'aqa tata – mama yatichiri sarnaqañapataki, kawkhimasa wawanakaruxa yatichañapaki. Kunanaksa lurnañapaki. Ukatakiniwa.

## **8. Tukuyawinaka**

Aka machaqa yatxatawinxa jikqhatatawa yaqha yatiñanana, kawkhimati Wachaqalla markana yatiña utapaxa apnaqtirki purappachata; mä chiqata yatichiri awkinakaxa, yatiñ uta layku sarnaqphirjiwa kawkhimati akakamaxa apnaqaphi, ukhama kirjiwa. Yaqhachiqatsti yaatiña.

taru apnaqañpaxa yatirjiwa jilaqatanakasa, mama t'allanakasa. Ukhamarakixa yatiña utaxa chhiktaptakirjiwa Wachaqalla markantixa kuna yatichaña sarnaqañanakanxa yatiqiri wawanakaruxa.

## Índice

<b>AGRADECIMIENTO.....</b>	<b>i</b>
<b>RESUMEN.....</b>	<b>iii</b>
<b>Resúmen en la lengua aymara .....</b>	<b>iv</b>
<b>Índice .....</b>	<b>x</b>
<b>ABREVIATURAS .....</b>	<b>xiii</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPITULO I .....</b>	<b>4</b>
<b>1. PROBLEMA Y OBJETIVOS .....</b>	<b>4</b>
1.1. Sobre el problema de investigación .....	4
1.1.1. Preguntas.....	6
1.1.2. Objetivos.....	6
1.2. Justificación.....	7
<b>CAPITULO II .....</b>	<b>9</b>
<b>2. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>9</b>
2.1. Aspectos metodológicos .....	9
2.1.1. Tipo de investigación y metodología .....	9
2.1.2. Unidad de análisis .....	10
2.2. Consideraciones éticas.....	11
2.3. Técnicas e instrumentos de investigación .....	11
2.3.1. Observación participante.....	12
2.3.2. Entrevista a profundidad.....	12
2.3.3. Entrevistas informales .....	13
2.3.4. Cuaderno diario .....	13
2.3.5. Otros materiales de apoyo .....	13
2.4. Trabajo de gabinete .....	14
2.4.1. Transcripción y ordenamiento .....	14
2.4.2. Análisis e interpretación de los datos .....	14
2.4.3. Categorización y jerarquización .....	14
2.4.4. Triangulación de datos .....	14
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>16</b>
<b>3. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA .....</b>	<b>16</b>
3.1. Poder y liderazgo del Jilaqata y de la Mama T'alla en la comunidad .....	16
3.1.1. El jilaqata .....	16
3.1.2. La Mama T'alla.....	17
3.1.3. Poder y liderazgo de los Jilaqatas y Mama T'allas.....	18
3.1.3.1. Pensamiento político y liderazgo aymara .....	19
3.1.3.2. Marka ch'ama irnaqaña ligada al poder político y al poder religioso ....	22
3.1.3.3. Qamana thaki aymara.....	23
3.1.3.4. Poder y liderazgo del Jilaqata en el contexto de la interculturalidad ....	24
3.1.4. La comunidad .....	26
3.1.4.1. Cosmovisión e identidad aymara .....	27
3.1.4.2. Importancia de la lengua aymara.....	29
3.1.4.3. Cultura propia o autóctona.....	29
3.1.4.4. Dinámica, control y apropiación cultural .....	31
3.1.4.5. Dualidad religiosa cristiana - aymara .....	33
3.1.4.6. La justicia comunal .....	34
3.2. Estado y política indígena frente al Estado.....	35
3.2.1. El Estado y su coexistencia con lo aymara .....	36
3.2.2. Soberanía política del Estado.....	36
3.2.2.1. Gobernabilidad.....	37
3.2.2.2. Estado aparente y Estado ausente .....	38
3.2.2.3. Estado pluricultural .....	39

3.2.3. La Interacción del Jilaqata y de la Mama T'alla con el Estado .....	40
3.2.3.1. Autonomía indígena.....	41
3.2.3.2. Resistencia y defensa étnica .....	42
3.3. Gestión educativa e interculturalidad .....	44
3.3.1. Comunidad y escuela.....	45
3.3.2. Escuela e identidad cultural.....	47
3.3.3. La gestión educativa.....	48
3.3.3.1. La gestión educativa como proceso dinámico .....	49
3.3.3.2. La participación en la gestión educativa .....	50
3.3.3.4. La gestión intercultural una práctica de negociación .....	53
<b>CAPITULO IV .....</b>	<b>55</b>
<b>4. CONTEXTO y RESULTADOS .....</b>	<b>55</b>
4.1. La comunidad Huachacalla marka.....	55
4.1.1. Antecedentes generales de la comunidad .....	55
4.1.2. Cuerpo de jilaqatas y mama t'allas.....	57
4.1.3. La escuela Narciso Campero .....	59
4.2. Autoridades máximas aymaras: columna vertebral y nervio vital para la comunidad.....	61
4.2.1. Jerarquía como autoridades aymaras .....	61
4.2.1.1. Identidad por medio de símbolos propios de autoridad .....	64
4.2.1.2. Representación comunal en actos administrativos.....	67
4.2.1.3. El ejercicio de autoridad demanda múltiples sacrificios.....	69
4.2.1.4. Autoridades que administran la justicia comunal .....	72
4.2.2. Autonomía en los actos de autoridades locales .....	76
4.2.2.1. La asinta muyu.....	76
4.2.2.2. Altaru muyta.....	80
4.2.2.3. Cumplimiento de actos religiosos duales.....	82
4.2.2.4. Desarrollo de trabajos comunales y de obras propias de gestión .....	85
4.2.3. Máximas autoridades duales en la marka .....	87
4.2.3.1. La mama t'alla como autoridad.....	90
4.3. Interacción de los Jilaqatas y Mama T'allas con el Estado.....	93
4.3.1. Procesos de apropiación del cargo por el Estado .....	94
4.3.1.1. Valoración individual .....	95
4.3.1.2. Subordinación a las autoridades estatales .....	97
4.3.2. Desmedro de roles y funciones del Jilaqata y Mama T'alla .....	99
4.3.2.1. Son autoridades prescindibles para el Estado.....	102
4.3.3. Indicios de desestructuración por factores que afectan a la organización .....	104
4.3.4. Apropiación por los Jilaqatas y Mama T'allas de normas y roles.....	107
4.3.4.1. Articulación con el corregidor.....	108
4.3.4.2. Apropiación de procedimientos orales y escritos.....	111
4.3.5. Autoridades de control y vigilancia .....	113
4.3.6. Actos de resistencia y negociación .....	115
4.3.7. Facultad de sustituir a otras autoridades.....	118
4.3.8. Estrategias de valoración ante las autoridades estatales .....	119
4.4. El Jilaqata y la Mama T'alla en la escuela .....	122
4.4.1. Participación activa.....	124
4.4.2. Instancias de participación pasiva .....	126
4.4.2.1. Participación en actos cívicos escolares .....	128
4.4.2.2. Participación en actos de gestión educativa.....	130
4.4.3. Participación conflictiva en la escuela .....	133
4.4.3.1. Actividades de control.....	133
4.4.3.2. Negociación asimétrica en gestión con autoridades educativas .....	135
<b>CAPITULO V .....</b>	<b>139</b>
<b>5. Conclusiones .....</b>	<b>139</b>
<b>CAPITULO VI.....</b>	<b>145</b>

<b>6. PROPUESTA .....</b>	<b>145</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>148</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>157</b>

## **ABREVIATURAS**

CSUTCB	: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
C. P. E.	: Constitución Política del Estado
CTC	: Cuaderno de trabajo
EIB	: Educación Intercultural Bilingüe
ENTRV.	: Entrevista
G. E. I.	Gestión Educativa Intercultural
JQT's	: Jilaqatas
MCJ	: Memorias como jilaqata
MEC y D	: Ministerio de Educación y Cultura y Desarrollo Humano
M. T's	: Mama t'allas
P.P.	: Participación Popular
R. E.	: Reforma Educativa

## INTRODUCCIÓN

Huachacalla marka es una singular comunidad aymara que se encuentra en la provincia Litoral del Departamento de Oruro y, es la capital de la primera sección municipal de dicha provincia. En esta comunidad, el cuerpo de autoridades de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es la organización tradicional más reconocida por lo que se constituyen en el bastión de las autoridades autóctonas de las comunidades aymaras del departamento de Oruro.

La tesis bajo “Las prácticas de poder y liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en Huachacalla Marka”, adquiere relevancia porque la investigación ha sido desarrollada en dicha comunidad, con el propósito de entender las prácticas organizativas de liderazgo de estas máximas autoridades aymaras. En así que este trabajo trata de rescatar las estrategias y mecanismos propios de la gestión comunal para sostener su incorporación en la escuela.

Así, la presente tesis plantea la implementación de una gestión educativa intercultural, respondiendo al espíritu de la Ley No. 1565 de la Reforma Educativa que plantea la “participación popular”. Según esta disposición, las comunidades pueden tener participación activa en la escuela en nivel de planificación, organización, ejecución y seguimiento de las actividades de gestión educativa, a través de autoridades como los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Si bien con la R. E., la participación popular se ha constituido en una conquista para las comunidades indígenas como la aymara, en la realidad se da una situación inversa. La escuela todavía se encuentra encerrada en las prácticas de gestión educativa tradicional, sin permitir la participación activa de la comunidad y de sus autoridades como el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* en instancias decisorias de las prácticas de gestión escolar.

En esa medida, por una parte, propugnamos la incorporación de las autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la gestión educativa, quienes como actores con poderes decisorios pueden viabilizar la demanda de las políticas educativas de la comunidad en coordinación con las autoridades educativas. Por otra parte, indagamos cómo las maneras propias de organizarse y los procedimientos de gestión comunal ejercitada por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la comunidad pueden ser incorporados en los procesos de gestión educativo intercultural.

Actualmente, los roles y funciones del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* se caracterizan por su naturaleza administrativa, jurídica, cultural, política y religiosa. Las actividades que realizan se constituyen en una estrategia de actos de gestión local que les sirve como un mecanismo para articularse permanentemente con la comunidad. Así cumplen las funciones de máximas autoridades duales, proponiendo, planificando y ejecutando trabajos comunales, pero siempre supeditando sus tareas a la aprobación de la comunidad.

Asimismo, en las prácticas de gestión local se da una relación permanente con las autoridades estatales, entre los que se encuentran también las autoridades educativas de la escuela. En esa interacción, para las autoridades estatales, el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* se constituyen en el apoyo más importante del cuerpo de autoridades para encarar las actividades de desarrollo comunal.

Las prácticas de gestión comunal como un conjunto de conocimientos, de procedimientos y de estrategias aplicadas por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* pueden ser también aplicados en la escuela, como un medio para articular la escuela con la comunidad a través de una gestión educativa intercultural. Para esto, una condición esencial es que las autoridades educativas accedan a una política de apertura, aceptando medidas alternativas de cambio, para incorporar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la gestión educativa en la escuela de Huachacalla Marka.

La presente tesis abarca seis capítulos. Cada uno de ellos se refiere a un determinado eje temático.

El primer capítulo está relacionado con el planeamiento del problema. El segundo capítulo está referido a la metodología, esto a partir del planteamiento de las preguntas y objetivos de la investigación; se complementa con la descripción del método y de las técnicas a que se ha recurrido para obtener los datos en la investigación realizada en Huachacalla Marka.

El tercer capítulo contiene el marco teórico que se ha elaborado sobre la base de los tres ejes temáticos de la tesis. a) La comunidad y las prácticas locales de poder y liderazgo del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*; b) El comportamiento político del Estado en su interrelación con lo indígena y c) Una mirada conceptual, teórica sobre la gestión educativa, y la participación de la comunidad y de sus autoridades locales en la misma.

El cuarto capítulo tiene que ver con la presentación de los resultados de la investigación, y está compuesto de tres partes principales: 1) La descripción del estatus de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como máximas autoridades aymaras, consideradas como columna vertebral y nervio vital para la comunidad debido a que desarrollan prácticas organizativas de liderazgo local, cumpliendo actos de gestión comunal; 2) El análisis de los momentos de interacción que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sostienen con las autoridades estatales, -que puede caracterizarse como conflictivo y pasivo- en desmedro de estatus de autoridad que vienen sufriendo los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. 3) La participación del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* en la gestión escolar.

En el quinto capítulo se describen las conclusiones a las que se ha arribado y se plantea una gestión intercultural escolar.

Finalmente, en el capítulo sexto referido a la propuesta, se plantean actividades para viabilizar una gestión educativa intercultural en la escuela de Huachacalla Marka. La tesis concluye con la bibliografía y los anexos que se incluyen en la última parte.

## CAPITULO I

### 1. PROBLEMA Y OBJETIVOS

#### 1.1. Sobre el problema de investigación

El Estado boliviano, con la nueva Constitución Política del Estado promulgada por Ley No. 1585 de 12 de agosto de 1994, en el Art. 1ro. se ha constituido en un Estado multétnico y multilingüe. Así, el Art. 171 referido a los derechos de las comunidades indígenas, dice:

Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional (...) Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias. (...) (FAM 2000: 4)

Las disposiciones constitucionales citadas no sólo han reconocido oficialmente la existencia de los pueblos indígenas, sino que han establecido una política de promoción y de protección a los valores culturales indígenas, generando las transformaciones socio culturales que se vienen dando en los diversos campos de la vida estatal, especialmente en el área educativa. La Ley de la Reforma Educativa No. 1565 establece la EIB y reconoce a la participación popular como un mecanismo de participación de la comunidad en la escuela.

La política de la Reforma Educativa ha dado paso a diversos cambios, introduciendo la participación popular y la gestión educativa abierta a la comunidad. En lo relativo a la Educación Intercultural, promueve la gestión intercultural como una de las disposiciones innovadoras y, la R. E. en política educativa implementa la participación popular, según lo dispuesto por los Arts. 5, 6 y 7 (MEC y D: 2001: 54), y el Reglamento sobre Órganos de Participación Popular (1999 D. S. 23949) cuyo mecanismo normativo propugna una mayor participación de la comunidad -por medio de sus autoridades como los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*- disponiendo su participación en instancias decisorias de gestión educativa escolar.

El Proyecto Educativo de Núcleo (MEC y D 1994: 18) plantea que el sujeto de la gestión educativa está constituido por una “comunidad educativa” integrada por los alumnos, Directores, profesores y padres de familia”, quienes deben ser los actores en la soluciones de los problemas que existen en las escuelas.

En el ámbito teórico se preconiza la prioridad de la participación de la comunidad como actora en la escuela. Marina Arratia Jiménez (2001: 35) dice que las actividades de participación de la comunidad en una gestión educativa deberían tomar en cuenta las siguientes acciones: “contar con gente que tiene la capacidad de coordinar las acciones, tener una vista general del proceso, tomar decisiones apropiadas, poder planificar”.

El diagnóstico de la realidad de la EIB en Bolivia, -que fue formulado por los estudiantes de la 2da. Promoción de PROEIB Andes- en lo relativo a la participación de las autoridades de la comunidad en la escuela, afirma que: “(...) la interculturalidad es integracionista (asimilacionista) y fragmentada. No cuestiona las estructuras de poder ni de inequidad. La participación de los representantes comunitarios y de la comunidad es nominal (funcional) ya que no articula con los proyectos de las nacionalidades y pueblos indígenas”<sup>1</sup>.

Así, en la práctica, por una parte, la escuela no permite la participación activa y decisoria de autoridades como los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en la gestión escolar. Por otra parte, el Estado no muestra una voluntad política de reconocer a los pueblos indígenas como actores culturales, es decir, como protagonistas de decisiones enraizadas en su propia cosmovisión, en sus propios valores de vida, en sus propias normas y prácticas organizativas de liderazgo local. Según estos últimos, correspondería a los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* asumir actos de gestión comunal e intercultural solamente en diversos espacios de la vida de la comunidad y, por tanto, en la escuela.

La incorporación de estas autoridades comunales como actores en las tareas de gestión educativa permitirá recuperar las prácticas de liderazgo local y las estrategias de gestión comunal y aplicarlas a los procesos de la gestión educativa intercultural en la escuela de Huachacalla Marka.

Acudiendo a estas consideraciones, a continuación planteamos las preguntas y los objetivos de la presente tesis.

---

<sup>1</sup> PROEIB Andes - UMSS, 2da. Maestría. Definición Real de la EIB en Bolivia.

### **1.1.1. Preguntas**

#### **Pregunta general**

¿Qué elementos y prácticas organizativas propias de liderazgo comunitario de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla marka pueden ser recuperados para la gestión intercultural educativa en la escuela?

#### **Preguntas específicas**

1. ¿Cuáles son las prácticas organizativas a las que recurren los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como máximas autoridades locales aymaras en los diversos espacios de la vida comunal?.
2. ¿En que espacios locales se desarrollan el accionar de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka?.
3. ¿Cómo se da la interacción de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* con las autoridades estatales?.
4. ¿Cómo se manifiesta la pérdida de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*?
5. ¿Que estrategias políticas y que prácticas de liderazgo comunitario y organizativo pueden ser incorporadas a la gestión escolar como parte del proceso de implementación de la EIB?.

### **1.1.2. Objetivos**

#### **Objetivo general**

Describir las prácticas organizativas propias de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, para recuperar elementos de organización comunitaria a ser incorporados en la gestión educativa intercultural de la escuela de Huachacalla Marka.

#### **Objetivos específicos**

1. Describir las actividades organizativas que realizan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en el ejercicio de su cargo de máximas autoridades aymaras en la *marka*.

2. Identificar los espacios locales donde desarrollan sus funciones los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.
3. Describir el liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* frente a las autoridades estatales en los diversos espacios interculturales de la vida comunal, para identificar los momentos de interacción negociada que tienen.
4. Identificar los espacios en los que se generan conflictos entre la autoridad local aymara y las instancias estatales en desmedro del estatus de las autoridades aymaras.
5. Proponer la incorporación de las prácticas organizativas de liderazgo local de los jilaqatas y mama t'allas en una gestión educativa intercultural.

## **1.2. Justificación**

La vigencia de la Ley de la R. E. 1565, durante los últimos ocho años de su aplicación, ha introducido diversos cambios en la política educativa del Estado. Sin embargo, a pesar de dichas disposiciones, la escuela es todavía una institución cerrada a la participación de las autoridades comunales. Tanto la comunidad como los actores investigados en el trabajo de campo realizado en Huachacalla Marka han afirmado que no tienen una participación al nivel de decisión en las actividades de gestión escolar. La escuela todavía no toma en cuenta, las estrategias políticas y los mecanismos de organización de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Actualmente, las prácticas organizativas de poder y liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, así como el conjunto de conocimientos políticos, culturales, administrativos y de gestión comunal intercultural es aplicado solamente en el espacio local de la comunidad. En este sentido, la participación popular, como una parte importante dentro de las medidas de política educativa de la EIB, sigue estando poco menos que nula en la implementación de una gestión educativa intercultural.

La propuesta temática de la tesis se justifica, porque tiene la finalidad de fundamentar la importancia de la incorporación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la gestión educativa intercultural. Así, los aportes de la presente investigación se ubican tanto en el espacio social como en el de las políticas educativas.

En el espacio social, se pretende contribuir a la articulación de las relaciones entre la escuela y la comunidad, poniendo en práctica el adagio de que la “escuela es parte de

la comunidad” lo que puede ser posible mediante la incorporación de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en las actividades de una gestión educativa intercultural.

Dentro de las políticas educativas, esta investigación puede apoyar la puesta en práctica de los postulados de la participación popular en la escuela, mediante la propuesta de implementación de una gestión educativa intercultural, abierta a la participación activa de las autoridades autóctonas locales.

A su vez, el tema de la tesis está directamente relacionado con la mención de gestión y planificación de la EIB. Además, se busca llegar a un nivel operativo, el mismo, que se plasmará en una incorporación de gestión educativa intercultural con característica semi autónoma, que pueda ser implementada en la escuela de Huachacalla Marka.

## CAPITULO II

### 2. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

#### 2.1. Aspectos metodológicos

La investigación se realizó en Huachacalla Marka ubicada en la provincia Litoral del Departamento de Oruro, en fases de trabajo de campo discontinuo. Inicialmente se realizó la fase exploratoria en los meses de julio y agosto de 2002. En esa fase se tomó contacto con el cuerpo de *Jilaqatas y Mama T'allas* y se recogió los primeros datos relativos al tema de investigación para validar el anteproyecto de tesis. Posteriormente, del 23 de septiembre al 15 de noviembre del mismo año se cumplió con el trabajo de campo de levantamiento principal de datos. Se realizó también un trabajo complementario durante una semana en enero de 2003, esto con la finalidad de recoger datos relativos a la práctica de actos políticos ritualizados.

El tema de investigación nos ha llevado a la necesidad de recurrir a diversas metodologías, eso, por la complejidad de las diversas actividades que cumplen los actores investigados.

Así, hemos utilizado los métodos cualitativo y etnográfico, los cuales nos han permitido identificar los conocimientos, las estrategias y las prácticas desarrolladas por los *Jilaqatas y Mama t'allas* en las diversas tareas que cumplen y en su interacción con las autoridades estatales y, principalmente con las autoridades de la escuela.

##### 2.1.1. Tipo de investigación y metodología

La presente investigación es de carácter descriptivo porque en ella se narran de manera exhaustiva las actividades que realizan los *Jilaqatas y las Mama T'allas*. Se constituye en un "estudio de caso", por las características del tema como de los actores investigados desde una perspectiva émica. Faustino V. Cárdenas Pinaya (1991: 39) dice que en el estudio de caso los actores investigados son: "observados, registrados y analizados (...) en relación a las influencias internas y externas".

Asimismo, se aplicó una metodología de tipo cualitativo y de corte etnográfico. Tomando en cuenta que el método de etnografía (Gertz 1989: 11) es por excelencia la descripción de los datos, como información recabada en el trabajo de campo. Esto nos ha permitido inquirir, de manera detallada, lo que hacen y lo que dicen los *Jilaqatas y*

*Mama T'allas*, y que ha sido registrada cuidadosamente como una base de datos empíricos.

Por otra parte, la etnografía nos ha servido para analizar e interpretar las características sociales y culturales de cada actividad registrada de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, tomando en cuenta el uso de la lengua aymara, principalmente durante los actos políticos ritualizados, lo que nos ha posibilitado arribar a una etapa de interpretación de las estrategias de liderazgo local.

Desde la perspectiva émica<sup>2</sup> en la parte de resultados se consideraron como datos complementarios la “experiencia propia” referida a conocimientos socio culturales y a la lengua aymara. La experiencia vivida en la comunidad como en el ayllu y, el ejercicio del cargo *Jilaqata Jach'a Qhamacha*. (2000) en mi comunidad Escara (Qhamacha) fueron de gran utilidad para la investigación. Bertely (2000: 30) sostiene que lo émico como método en la etnografía educativa debe interpretarse como niveles de reconstrucción epistemológica, pero de manera constructiva y dialéctica. En ese sentido, los datos de la experiencia propia fueron cotejados con los datos del trabajo de campo, lo que nos permitió analizar y ver con más claridad los complejos procesos socio culturales y políticos mediante los cuales cumplen sus funciones los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka.

### **2.1.2. Unidad de análisis**

La unidad de análisis de la investigación fue el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka compuesta por ocho *Jilaqatas* y ocho *Mama T'allas*, además del Corregidor, quienes se constituyeron en los principales actores investigados

La tarea de investigación se realizó a partir de los datos encontrados y reflexiones que en base a los mismos realizamos durante la etapa exploratoria, previa a la formulación del proyecto de tesis. Otro punto de partida fueron los objetivos generales y específicos planteados ya en el proyecto.

La investigación se concentró en las prácticas locales de organización de liderato y las gestiones comunales que realizan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, así como en las

---

<sup>2</sup> Según Marwin Harris, en su texto *Antropología Cultural* (1996: 28), lo emic puede ser interpretado como la mirada del investigador que describe y piensa como el actor investigado.

interrelaciones que mantienen con las autoridades estatales, y entre ellos, las de la escuela.

Así, se registraron las funciones que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tanto individual como colectivamente, sobre la base de selección de las actividades que estaban directamente relacionadas con las preguntas y objetivos planteados.

## **2.2. Consideraciones éticas**

Este punto está referido al comportamiento que adoptamos como investigador desde una perspectiva ética con respecto a los actores investigados y a la misma comunidad. En ese sentido, tuvimos el cuidado de respetar primeramente, el estatus de máximas autoridades que tienen. Asimismo cuidamos de no violentar la libre voluntad de contribuir a la tarea de investigación. Finalmente, previo al inicio de la investigación, a requerimiento de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, nos comprometimos a socializar los resultados de la investigación.

Al respecto, convenimos con estas autoridades a remitirles una copia de la presente tesis, para que de esta manera los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* puedan tener en su oficina un documento permanente de consulta.

Por otra parte, los datos incluidos en esta tesis y aquellos que se tienen archivados serán puestos a disposición de la comunidad, para que tengan una fuente de consulta para la elaboración futura de la monografía de Huachacalla Marka. Mis actos como investigador se limitó a no interferir en las actividades particulares o colectivas de estas autoridades, respetando las elementales normas de relaciones humanas.

## **2.3. Técnicas e instrumentos de investigación**

La recolección de datos se realizó recurriendo a diversas técnicas e instrumentos de investigación, en el trabajo de campo desarrollado en Huachacalla Marka. Así, se observó participativamente a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*; también se aplicaron entrevistas para enterarnos de sus criterios, opiniones y reflexiones, lo que nos permitió conocer de cerca las estrategias políticas que aplican en las prácticas organizativas de liderazgo y, los actos de gestión comunal que cumplen en Huachacalla Marka.

Los más utilizados fueron los siguientes:

### **2.3.1. Observación participante**

El instrumento metodológico de la participación, según Rodríguez, Alfredo (1996: 165), consiste en la conducta participativa del investigador con el objetivo de recoger datos de manera más directa: “(...) la observación participante como un método interactivo de recogida de información, requiere una implicación del observador en los acontecimientos o fenómenos que está observando”. Velasco y Díaz (1998: 7) sostienen que dicho instrumento consiste en un procedimiento de inserción del investigador dentro de las actividades de los investigados, teniendo cuidado de no perturbar el desarrollo de las actividades de los actores.

Para ese propósito, la investigación mediante la observación participante abordó el “caso de estudio desde una mirada participativa a los actores” investigados, que fueron los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* de Huachacalla Marka.

La observación participante para nosotros consistió en insertarnos dentro de las actividades que ellos realizan, para observarlas de cerca. Estas fueron registradas detalladamente en el cuaderno diario. Para cumplir con esta tarea, inicialmente procedimos a tomar contacto con el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T’allas*. Una vez que fuimos aceptados y autorizados a cumplir nuestra tarea, la labor de investigación en momentos fue coordinada con los mismos actores investigados.

Así, se observaron los actos de autoridad que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* - prioritariamente en sus actividades como máximas autoridades aymaras de la comunidad- su interacción con las autoridades estatales y consecuentemente con las autoridades educativas de la escuela y, en momentos donde se evidencian los procesos de desmedro de sus roles y funciones.

### **2.3.2. Entrevista a profundidad**

Sobre la entrevista de profundidad, Miguel Martínez (1999: 65) dice: “adopta la forma de un diálogo o entrevista semiestructurada”. Recurriendo a las ventajas de esta técnica aplicamos la modalidad de una entrevista individualizada a profundidad, con el fin de obtener datos más detallados y fidedignos. Se procedió antes a una cuidadosa selección del *Jilaqata* o de la *Mama T’alla* a ser entrevistados, tomando en cuenta su experiencia y su vivencia en las prácticas de poder y liderazgo. En esto, para que nos cuenten de manera detallada sobre las actividades más importantes que habían

realizado como autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka, previamente solicité visitarles a sus domicilios, donde procedí a entrevistarlos.

### **2.3.3. Entrevistas informales**

Para las entrevistas informales, abordamos a cualquiera de los *Jilaqatas* o *Mama T'allas* en ejercicio, recurriendo a la charla amena para que nos cuenten las actividades que realizaban y sus reflexiones sobre el cargo que estaban ejerciendo; esta técnica nos permitió obtener explicaciones detalladas y frescas. Para esta entrevista informal se aprovecharon los tiempos libres de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tienen o los encuentros imprevistos que tuvimos con ellos durante nuestra estadía en Huachacalla Marka.

### **2.3.4. Cuaderno diario**

Este cuaderno nos sirvió diariamente como principal documento para el registro de datos sobre los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, y de las actividades que hemos realizado cotidianamente durante el trabajo de campo. Este registro fue elaborado de manera ordenada, supeditándonos al cronograma de actividades que se había previsto, con anterioridad, en el proyecto de tesis.

Complementariamente, el cuaderno diario nos sirvió también para registrar algunas notas de ayuda memoria respecto al tema, las que fueron registradas en los momentos libres destinados a las reflexiones personales.

### **2.3.5. Otros materiales de apoyo**

Dichos instrumentos los utilizamos para registrar las actividades importantes o aquello que en su momento consideramos necesario registrar. La grabadora fue de gran utilidad, porque nos sirvió para recoger los detalles discursivos orales de las entrevistas a profundidad.

Mediante la toma de fotografías captamos algunas actividades de los investigados y como documento iconográfico, en el trabajo de gabinete nos ha servido para ejemplificar algunos espacios de prácticas ritualizadas de liderazgo que realizan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka.

## **2.4. Trabajo de gabinete**

El trabajo de gabinete consistió en el procesamiento de los datos y de toda la información recogida en el trabajo de campo. Se realizó en la sala de computación de PROEIB Andes. El mismo comprendió las etapas que se describen a continuación:

### **2.4.1. Transcripción y ordenamiento**

La transcripción de los datos grabados y de los del cuaderno diario de campo se hizo primero de manera general. Luego, se los ordenó de acuerdo a sub temas específicos, relacionados con los objetivos de la investigación.

### **2.4.2. Análisis e interpretación de los datos**

Una vez ordenada toda la información, se procedió a la etapa de análisis e interpretación de los datos, la cual, según Santiago Zorrila A. y Niguel Torrez X.: “es el proceso mental con el cual se trata de encontrar una significación más completa y más amplia de la información empírica recabada” (s/a 77). Faustino V. Cárdenas Pinaya (1991: 39) dice que el análisis de los datos consiste en la comparación y evaluación, a partir de una información empírica que trata sobre un mismo tema.

Sobre la base de la referencia teórica citada, procedimos a trabajar la información recabada, realizándolos en las etapas que a continuación se desarrolla.

### **2.4.3. Categorización y jerarquización**

Para la categorización y jerarquización también se procedió en dos etapas y, la primera consistió en realizar una “categorización inicial” con el fin de obtener categorías descriptivas; la segunda en la formulación de las “categorías jerarquizadas”.

### **2.4.4. Triangulación de datos**

Una vez obtenidas las categorías descriptivas y analíticas, procedimos a la redacción de la parte de los resultados, para lo que se procedió a la triangulación de los datos (ver figura de la siguiente página) mediante la interpretación interna y externa, comparando y contrastando los datos obtenidos en la investigación. La interpretación interna consistió en la triangulación entre los datos de la observación y la mirada del investigador, articulándolos con la mirada de los *Jilaqatas*, *Mama T'allas* y ex pasantes

*Jilaqatas*, permitiendo que el conocimiento fluya a partir de los propios actores. A su vez, estos dos tipos de datos fueron confrontados con los de la experiencia propia, respecto a los conocimientos acumulados durante el ejercicio del cargo de *Jilaqata Jach'a Qhamacha* en mi comunidad.

Este proceso de triangulación fue completado con la interpretación externa, acudiendo a las posturas de los diversos autores abordados en el marco teórico así como a las disposiciones normativas del Estado, los mismos que fueron articulados en los resultados comparándolos o contratándolos con los datos empíricos obtenidos.

## CAPÍTULO III

### 3. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Este cuerpo teórico nos servirá de guía al momento de analizar la información recogida, con el fin de buscar respuestas a las preguntas planteadas para esta investigación. Por la naturaleza del tema, las teorías y categorías conceptuales a las cuales nos aproximaremos, estarán relacionadas con las prácticas organizativas de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, así como con los procesos de gestión comunal e intercultural de los mismos.

#### 3.1. Poder y liderazgo del Jilaqata y de la Mama T'alla en la comunidad

Los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se constituyen en las máximas autoridades de la comunidad: su cargo es dual y descansa en la imagen del matrimonio. En este acápite, desde la perspectiva de diversos autores, desarrollaremos el marco teórico relacionado a la comunidad, al poder y al liderazgo que ellos ejercen por medio de las diversas funciones que cumplen.

##### 3.1.1. El jilaqata

La palabra *Jilaqata* está compuesta por los vocablos aymaras: *jila*, que significa hermano mayor, y *qata* quiere decir sobresalido. Esta palabra se podría interpretar metafóricamente como la cabeza de un cuerpo, o también, como la máxima autoridad de la comunidad. Según Simón Yampara Huarachi (1993: 148), la palabra *Jilaqata* viene de: "(...) sobresalido entre los miembros de las familias del ayllu (persona, familia, cargo de autoridad)". El informe periódico sobre la "Justicia Comunitaria" del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (1997: 41), respecto al tema dice: "*Jilaqata* es una palabra aymara que literalmente significa "crecido" y en el léxico andino es un término de mucho respeto y alta jerarquía comunal".

Gregorio Gómez Mamani (1995: 4) también nos dice: "...son autoridades propias de la comunidad y que vienen desde los tiempos muy remotos de nuestro antepasado aymara. Se presta el servicio por IRA y CHACHA – WARMI". Los autores citados coinciden en considerar al *Jilaqata* y a la *Mama T'alla* como máximas autoridades de la comunidad, ejerciendo diversas funciones políticas, administrativas, culturales, jurídicas y religiosas.

### 3.1.2. La Mama T'alla

El rol del *Jilaqata* se complementa, en su naturaleza dual, con el de la *Mama T'alla*. Una de las características de esta estructura de autoridad es la dualidad como práctica organizativa de poder y de liderazgo. La dualidad es una de las particularidades más relevantes de la lógica andina aymara que en este caso se expresa en la responsabilidad asumida por la pareja.

Al respecto, la discusión teórica pone atención al protagonismo de la mujer en el contexto social de la marka. Billie Jean Isbell dice:

Lo fundamental para el debate feminista actual es que, en el esquema andino de género, las mujeres son socialmente valoradas (...) donde uno no puede reproducirse sin la ayuda de la "otra mitad esencial, se establecen diferenciaciones y jerarquías tanto sexuales como sociales (...) resulta una fuerza vital y la sexualidad femenina está valorizada y vinculada con el poder (...). (Isbell 1997: 257)

La posición de la mujer aymara es valorada por su comunidad pues se vincula con el poder al constituirse en *Mama T'alla*, e influye de manera permanente en las conductas de su esposo, el *Jilaqata*.

Alison Spedding (1997: 336-40) refuta este punto de vista, sosteniendo que en los matrimonios andinos de los Yungas (La Paz), la dualidad y la complementariedad entre el esposo y la mujer constituyen un valor social intrascendente, porque la mujer sin contar con el apoyo del hombre puede desenvolverse libremente, sin que esto sea motivo de xenofobia social de la *marka*.

Ricardo Valderrama y Carmen Escalante no comparten la posición asumida por Spedding y por el contrario, resaltan la importancia de la dualidad, sosteniendo:

Las mujeres participan mediante sus esposos en la realización de los cargos políticos religiosos. En los cargos, lo importante es el rol de la mujer (...) la mujer es determinante porque en las comunidades andinas no hay un hombre que haya hecho su carrera política solo. La carrera política de un comunero empieza a partir de la mujer (...). (Valderrama y Escalante 1997: 164)

Estos autores reafirman la importancia de la mujer en los roles de autoridades duales, señalando que su participación es determinante para la carrera política de su esposo, y que la presencia de la mujer tiene una marcada relevancia en la estructura dual de autoridades así como en la práctica política tradicional de la comunidad.

Por nuestra parte, apoyándonos en nuestra vivencia en el *ayllu* y partiendo de la experiencia propia como *Jilaqatas Jach'a Qhamacha*, rechazamos la posición de Spedding, y podemos sostener que la dualidad expresada en el matrimonio tiene una marcada importancia en el contexto social de las comunidades andinas aymaras, porque la mujer no sólo completa la imagen del hombre, sino que también consolida el sistema dual de autoridades de la comunidad, validando el estatus de máximas autoridades de la marka. Además, conviene resaltar que Spedding basa su crítica en su escasa vivencia en la zona andina yungueña que, desde mi punto de vista, es una región con comunidades aymaras no originarias, donde probablemente tiene poca vivencia el principio de la dualidad matrimonial.

Para otros autores, como Maria Rostwowsky (1996: 183), el poder femenino en las culturas andinas se caracteriza por la influencia permanente de las mujeres en los actos de autoridad de sus esposos, de modo que el poder de la mujer indígena está presente en la estructura de la organización de autoridades de la comunidad. Aquí, conviene resaltar la participación de las *Mama T'allas* en la vida pública, razón por la cual sus acciones como autoridades son valoradas permanentemente.

Así, la valoración de la *Mama T'alla* como autoridad de la comunidad radica en la importancia de su rol, en las funciones que le corresponde asumir como autoridad dual, y en su contribución al desarrollo de la comunidad. Estos referentes teóricos nos servirán para interpretar los roles de autoridad de la *Mama T'alla* en Huachacalla Marka.

### **3.1.3. Poder y liderazgo de los Jilaqatas y Mama T'allas**

El liderazgo (Lexus 1996: 474) se entiende como la posición o rango asumido por una persona en condición de jefe que comanda a la agrupación o colectividad a la que pertenece, en tanto, el poder es la facultad de mandar o ejercer sobre aquello que comanda.

Uno de los atributos de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es el manejo del poder y liderazgo como máximas autoridades de la comunidad. Estas potestades no están todavía reconocidas por el Estado. Así, el *Jilaqata* constitucionalmente no forma parte del cuerpo de autoridades administrativas, políticas o jurídicas reconocidas por la C. P. E.

Jorge Antonio Mayorga (1996: 34), sobre la naturaleza del poder, dice: “podemos determinar la existencia de nexos entre acciones estratégicas y pretensiones de

legitimidad y poder, partiendo de la idea de que toda pretensión de poder parte de una pretensión de legitimidad que debe ser articulada lingüísticamente –via actos de habla”.

Alipio Valencia Vega (1980: 523), por su parte, refiriéndose al poder dice que es la expresión de una voluntad política en permanente acción, sosteniendo que: “es la capacidad de un individuo o grupo de individuos para llevar a efecto su voluntad, aunque así exista disidentes, opositores o unidades de resistencia”. Aquí, el autor afirma que existe una estrecha relación entre el poder y el liderazgo porque el individuo ejerce un poder cuando se constituye en un líder e inversamente, si es un líder, entonces ejerce un poder delegado por la sociedad o Estado determinado.

Desde la comunidad aymara, el poder local sería una potestad de servicio a la comunidad de carácter horizontal y solidario al ayllu, porque el ejercicio del cargo de *jilaqatas* y *mama t'allas* para cualquier comunario es una tarea de servicio a la comunidad y al *ayllu*.

En ese sentido, (Choque 2002: 83) el ejercicio del poder aymara en los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se caracteriza por buscar permanentemente el mantenimiento de la armonía comunal que se expresa en las prácticas de un poder horizontal de permanente solidaridad y reciprocidad con la comunidad.

Los referentes teóricos nos ayudarán a interpretar las prácticas organizativas de liderazgo dual, las gestiones comunales que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en espacios interculturales y también las negociaciones que ellos mantienen con las autoridades estatales y con la escuela.

### **3.1.3.1. Pensamiento político y liderazgo aymara**

Las prácticas organizativas de liderazgo dual en la marka están estrechamente relacionadas al pensamiento, a la ideología y al poder político comunal. A continuación desarrollaremos sucintamente estos tres elementos, acudiendo a la comprensión que tienen los diversos autores sobre el tema.

Según Alipio Valencia Vega (1980: 20) el pensamiento político se origina en la compleja relación del individuo con las instituciones y con el Estado, y se muestra en las contradicciones que genera la aplicación de las políticas estatales. Tristan Platt (1987: 5) sostiene que el pensamiento político aymara se origina en su relación con el Estado boliviano, a través de la historia en una tenaz lucha de resistencia y

sobrevivencia. Durante períodos históricos hubo pactos de reciprocidad entre los ayllus aymaras y el Estado, por los cuales los aymaras contrajeron obligaciones económicas y de servicio al Estado, como por ejemplo, el pago de tributos por sus tierras, a cambio de hacer reconocer sus valores culturales y autoridades autóctonas.

Roger Rasnake (s/a.: 15), por su parte, dice que el pensamiento político aymara se ha manifestado en el sistema de sus autoridades, las cuales se han constituido en mediadoras equilibrantes entre el Estado y la comunidad – *ayllu*.

Con relación a la ideología, existen diversas definiciones, así, sobre el significado de la palabra ideología, el antropólogo Philip K. Bock (1977: 384), dice: “El término “ideología” se refiere usualmente al sistema de creencias explícitas sobre los asuntos políticos y económicos (...) el término ideología significará cualquier conjunto de creencias y valores [más o menos] sistematizados que comparten los miembros de un grupo social”.

Mario Bunge (1980: 165) habla de una ideología socio política como el conjunto de ideas y de creencias dirigidas a regular las relaciones sociales y el ejercicio del control político sobre una determinada comunidad. Asimismo, este mismo autor, (Op. cit.: 167) habla de la ideología étnica como un “sistema de percepción, de pensamiento y de acción” muchas veces diferente y opuesto a la ideología política estatal.

Uno de los principios fundamentales de la ideología política aymara según Tristan Platt (1987: 8) es el *ayni*<sup>3</sup> o el principio de reciprocidad. Esto quiere decir que el que carga con la jerarquía de autoridad está en el deber de redistribuir bienes y servicios por el sistema del *ayni* en beneficio de la comunidad.

Entonces, la ideología es parte de la filosofía del poder político; la ideología étnica se puede describir en base a las posiciones políticas de una comunidad referidas a su autonomía, a su autodeterminación, a sus procesos de lucha y a la demanda permanente de los derechos a los que aspira como parte del contexto cultural aymara.

Con respecto al poder, Sarela Paz Patiño (2002: 117), dice: “(...) el poder siempre es contestatario, legitimado y redefinido (...) es un precario equilibrio de fuerzas expuesto

---

<sup>3</sup> El *ayni* es un principio jurídico, filosófico (Choque 2002: 38) y funciona mediante tres reglas principales: dar, recibir y devolver (reproducción), y por las cuales se genera una constante en los actos de reciprocidad, solidaridad y redistribución y hace que cualquier actividad particular o colectiva se encuentre inmersa en el *ayni*.

constantemente al conflicto y a la alianza”. Entonces el poder es una compleja interacción de factores estrechamente ligados al dominio político social.

Aquí, es oportuno cuestionarnos ¿cómo se entendería el poder desde el pensamiento comunitario aymara, por ejemplo, en el caso de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* que detentan un poder y liderazgo transitante que es delegado condicionalmente por la *marka*?

Michel Foucault (1981:139 – 140) habla de un poder informal que transita basado en el discurso y lo denomina como un espacio de la microfísica del poder: “(...) estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso”.

Aquí, el autor habla de un poder transitante basado en el discurso. En las comunidades aymaras este tipo de poder no se halla condicionado solamente al discurso de las autoridades autóctonas locales, aunque éste es un factor que influye en el ejercicio del poder de autoridad. La naturaleza del poder transitante forma parte del mecanismo democrático participativo de la misma comunidad, la cual en su soberanía política delega el ejercicio del poder a los *Jilaqatas* y a las *Mama T’allas*, condicionando esta delegación a la eficiencia en el cumplimiento del cargo.

Emanuelle Amodio (1993: 94) dice que en el caso de las comunidades indígenas, el ejercicio del poder y liderazgo “está fundado en la autoridad, en el saber y es legitimado por el grupo: (...) El poder comunal para otros autores es entendido desde otro ángulo, como la expresiva voluntad comunal. Finalmente, Pierre Clastres (1978: 31) afirma que la filosofía del liderazgo de las comunidades indígenas se traduce en el principio de servicio a la comunidad.

En suma, los discursos teóricos desde una percepción exógena a la *marka* se limitan a describir los rasgos generales de lo que pudiera entenderse por poder y liderazgo indígena, sin penetrar el espacio de las propias dinámicas locales del poder aymara, las cuales se caracterizan por expresar la potestad soberana del pueblo. Además, el ejercicio del poder es ritualizado por los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en una interacción permanente con el medio social, cultural y político y a través de las funciones de autoridad que cumplen como servicio gratuito a la comunidad. Por eso, su poder y liderazgo es transitante en la medida que se encuentra condicionado al cumplimiento de los roles que les son delegados por la comunidad. Así, el poder está caracterizado

por los actos de generosidad, de equilibrio y armonía social con el cosmos que el jilaqata y la mama t'alla cumplen, augurando una coexistencia de reciprocidad.

Los fundamentos teóricos citados nos permitirán identificar las características del pensamiento, de la ideología y del poder político que practican dichas autoridades, y articularlos con los datos del trabajo campo, en la parte de resultados.

### **3.1.3.2. Marka ch'ama irnaqaña ligada al poder político y al poder religioso**

La marka ch'ama apnaqaña en la lengua aymara sería la potestad que tienen los jilaqatas y mama t'allas para manejar el poder del pueblo. En realidad, se refiere a los roles y funciones que estos asumen como autoridades de la marka.

En ese sentido, una de sus funciones tiene que ver con la práctica de un poder político ritualizado. Los actos rituales religiosos duales son las prácticas de poder de autoridad y consiguientemente complementan el ejercicio de un poder político transitante.

La figura simbólica de padre y madre que tienen los *Jilaqatas y Mama T'allas*<sup>4</sup> es un referente de sus roles y de su entera dedicación (Choque 2002: 101) al servicio de la comunidad:

El jilaqata en el significado del ayni comunal y para la comunidad, ayllu y marka simbolizan a los padres principales. Es pues, un personaje a quién se debe un respeto singular por la entera dedicación que entrega en aras del bienestar del pueblo, elevando sus oraciones [rituales] para la salud, augurando éxitos para que a los hijos comunarios les vaya bien en toda sus actividades.

De este modo, el poder ritualizado se manifiesta mediante los actos políticos ritualizados donde se afirma la autonomía local y la defensa de los propios valores religiosos-culturales. Por tanto, el poder político ritualizado es una estrategia de resistencia ante los procesos transculturales y de políticas alienantes que propugna el Estado. Georges Balandier (1976: 122) dice al respecto: "Ponen de manifiesto el poder como fuerza, asociada a las fuerzas que rigen el universo (...) el ritual garantiza la conservación del primero [poder] y la acción política garantiza el mantenimiento del segundo [rituales] (...) expresa la necesidad del poder [de la ritualidad] como defensa contra los peligros de desaparición de la cultura y de retorno al caos (...)".

---

<sup>4</sup> La denominación de Jilaqata y Mama T'alla (Choque 2002: 110) varía según cada ayllu o marka. Algunos denominativos son: awatiri awki y awatiri tayka como se los llama en la región de Andamarca y Alkalti tamani en la región de Sabaya del departamento de Oruro

En ese sentido, los actos religiosos duales que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* generan un poder político ritualizado mediante actos de ofrenda, tales como: la *q'uwancha*, el sahumero, la *ch'alla* y la *wilancha* a la *Pachamama*.

Según estas referencias teóricas se puede afirmar que el poder aymara se complementa con los rituales duales, en el marco de la cosmovisión, donde los actos de reciprocidad indican actos de generosidad por parte de las autoridades.

### 3.1.3.3. Qamana thaki aymara

La palabra *qamana* (Choque 2002: 121) deriva del vocablo aymara *qamaña* que significa vivir, y es una categoría lingüística utilizada por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* mayormente en los rituales y actos políticos para referirse al espacio que cualquier poblador permanentemente crea y recrea como espacio de vida. El término *thaki* genéricamente significa camino. Entonces la *qamana thaki* es el camino ascendente de servicios obligatorios que cualquier comunario presta en vida a su comunidad, por lo que asume diversos cargos de autoridad o de pasante de la festividad del pueblo; de modo que, en la línea ascendente, llega a ocupar diversos cargos locales desde los considerados menores hasta los más altos. Al respecto, Esteban Ticona A., Gonzalo Rojas O. y otros, sobre el *thaki aymara* dicen:

(...) es también la metáfora utilizada para referirse a un proceso de crecientes responsabilidades comunales en que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia en la comunidad con el ejercicio real del gobierno comunal. Comienza una vez que la pareja ha contraído matrimonio, con lo que se vuelve *jaqi* (persona) y queda habilitado para desempeñar "servicios" a la comunidad. (Ticona 1995: 83)

Willam Carter y Mauricio Mamani (1989: 248 – 286) se refieren a estas costumbres bajo el denominativo "ganando prestigio", o como los cargos que se cumplen para ganar prestigio. En el mundo aymara existe una escala de ascensión a los diversos cargos, entre los cuales están: cabecillas de comparsa, pasante de diversas fiestas, presidente de la Junta Escolar, cargo de *Jilaqata* y *Mama T'allas* y otros. A esto agregamos los cargos llamados "*jach'a p'iqi tata*" y que son: *Mallku*, *Apu mallku* y *Qapak Mallku*.

Los mismos autores se refieren a la norma tradicional en base a la que se cumple la *qamana thaki aymara* para los flamantes matrimonios:

(...) los consuegros procuran de que ella [hija - nuera] empiece a acumular bienes para empezar a escalar la jerarquía local. Con la herencia, el *satt'api*, y el *utacht'api*, el nuevo matrimonio [futuros *jilaqatas* y *mama t'allas* entrantes] ha sido provisto de todo lo necesario para sobrevivir y para hacer producir las tierras que

se les asigna en calidad en usufructo. De su eficiencia y dedicación dependerá en esta actividad económica fundamental, dependerá su habilidad de asumir las obligaciones en la comunidad y de ascender jerárquicamente hasta llegar a ser pasantes, o sea personas quienes, por haber cumplido con todas las obligaciones que en hay en la escala socio – religiosa, disfrutan de estatus máximo. (Carter y M. Mamani 1989: 247)

El *Ayllu Sartañani* en *Pachamama Tipusiwa* (1993: 43) identifica estos roles de servicio a la comunidad como “funciones de jerarquía” refiriéndose al cumplimiento de los siguientes cargos: *Tata Mayura*, *Jilaqata*, *Purap Tamani* y *Marka Mallku*. Y, agrega: “Todos estos cargos son desempeñados por un año y en forma rotatoria entre parcialidades y, dentro de éstas entre ayllunaka en el caso del Tata Mayura, del Jilaqata entre estancias y el Marka Mallku entre familias. El cargo de Purap Tamani también es rotativo entre los 2 ayllunaka” (Sartañani 1993: 88).

Aunque los autores difieren en el denominativo respecto a la regla de prestaciones obligatorias a la comunidad, manifiestan la misma percepción sobre el *thaki* aymara. Por nuestra parte no estamos de acuerdo con lo que afirma Esteban Ticona y otros, quienes al referirse a la acepción de “*jaqi*” la definen como una situación de estado civil de cualquier comunario que se encuentra en condiciones de asumir responsabilidades emergentes de la comunidad y que de modo automático se vuelve *jaqi* aymara cuando contrae matrimonio. Desde mi vivencia en el ayllu, he aprendido que el comunario se vuelve “*jaqi*” cuando la pareja ha comenzado con la prestación de servicio de cargos establecidos por la comunidad, cumpliendo por lo menos un cargo menor. Así comienza el *qaman thaki* aymara, para llegar a adquirir prestigio, sabiduría, respeto y poder ascendente. El solo hecho de contraer nupcias no es un factor condicionante válido para ser *jaqi*, sino que es el servicio de prestación de cargos al pueblo lo que convierte a los esposos en *jaqi* aymara.

Estos referentes teóricos nos servirán para interpretar los datos del trabajo de campo relativos al *qamana thaki* aymara que se practica en Huachacalla Marka, y a las circunstancias que posibilitan el acceso al cargo de *Jilaqata* y *Mama T’alla*.

#### **3.1.3.4. Poder y liderazgo del Jilaqata en el contexto de la interculturalidad**

En las interacciones que los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* sostienen con las autoridades estatales, se establece relaciones interculturales que generan actos de negociación. En estos actos el poder y el liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* se constituyen en factores preponderantes, e influyen, de manera significativa, en dichas relaciones.

Según Xavier Albó (2003: 4), la interculturalidad se entiende como la interacción de personas de diversas culturas:

[la interculturalidad] empieza con la aceptación y respeto de lo y los culturalmente distinto(s) (...) y que pasa a primer plano es la actitud de quienes se identifican con determinada cultura frente a los que se identifican con otra y a sus productos materiales (...) compartir un número creciente de elementos de esa cultura (...) lo primero es llegar a tener una actitud de respeto y apertura al nivel interpersonal, es decir desarrollar los valores de la alteridad, en este caso de la alteridad étnica y cultural. (...) El segundo paso (...) consiste en tomar realmente en serio los aportes y valores de lo y los distinto(s) para ir construyendo todos juntos un tejido común.

Jedú Sagárnaga (1999: 79), por su parte, concibe la interculturalidad como la relación que existe entre dos o más culturas, la que puede estar caracterizada por una coexistencia pacífica o violenta, pero el autor hace hincapié en que la interculturalidad debe caracterizarse por un clima de respeto y tolerancia

Simón Yampara (2001: 27) reflexiona sobre la interculturalidad occidental desde la perspectiva andina aymara. Resalta que la interculturalidad aymara no es una reciente innovación teórica como se pretende mostrar, sino que ha sido permanentemente practicada a través del lenguaje cósmico comunitario desarrollado por las comunidades. El autor polemiza la propuesta intercultural occidental que según él, solo ha servido para los fines de alimentar su política de dominación y explotación de recursos naturales, siendo que, para lograr estos objetivos, occidente se ha apropiado del saber andino. El autor no dice claramente cómo debía entenderse la interculturalidad desde un discurso aymara, pero habla de una forma de interculturalidad endógena. Actualmente, la palabra interculturalidad va adquiriendo una variedad de interpretaciones que son formuladas en diversos campos, tales como el educativo, el social, el comunicativo y otros.

En el enfoque teórico citado, el poder y el liderazgo que desarrollan los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* son parte de una permanente interrelación intercultural local. Esta acción intercultural, según Xavier Albó (2000: 74), consiste en la construcción de un tejido común que posibilita compartir el poder y el liderazgo en una permanente asimilación y apropiación de determinados espacios culturales y políticos comunales y estatales.

Desde el interior de la *marka* se tendría que sostener que el ejercicio de poder y liderazgo de los *Jilaqatas* se manifiesta como una conducta política intercultural asumida para preservar los valores culturales, sociales, morales y éticos de la comunidad.

### 3.1.4. La comunidad

El término comunidad ha sido motivo de varias definiciones. Las diversas elaboraciones teóricas referidas a la comunidad la consideran como la colectividad social que se encuentra en un ámbito geográfico, social y cultural determinado.

Según José Carlos Mariátegui, citado por Mirko Lauer (Lauer 1997: 14), la comunidad indígena se refiere a la identidad cultural de un grupo humano que se encuentra asentado en un determinado territorio y, que es reconocido como “autóctono” porque alude al originario del lugar de donde procede o vive.

Otros autores relacionaron a la comunidad con la resistencia indígena. María L. Lagos, (2000: 163) la identifica con aquellas clases sociales rurales que tradicionalmente han sido el foco de permanentes luchas históricas de reivindicación indígena, cuando dice: “esta lucha significa tener acceso a la tierra, hablar quechua y, lo más importante para los varones, saber manejar el arado y bueyes. La residencia en una comunidad y/o ser miembro de un sindicato campesino son asimismo criterios importantes (...)”.

Sobre la particularidad de las comunidades aymaras, Xavier Albó dice: “El aymara vive sumergido en sus grupos primarios: la familia y la comunidad todos comparten un mismo territorio, (tengan o no títulos individuales de propiedad), con sus linderos conjuntamente defendidos, sus terrenos comunes de pastoreo, sus cultivos repartidos familiarmente pero en última instancia controlados comunalmente” (Albó 1985: 8).

Así, la comunidad indígena ha sido objeto de una diversidad de percepciones teóricas planteadas desde distintas perspectivas. Por nuestra parte, nos adherimos a la posición de José Carlos Mariátegui, en cuanto éste considera a las comunidades aymaras desde una perspectiva socio – cultural. En el contexto aymara, la comunidad es conocida como *sapi marka*<sup>5</sup>, debido a que es el núcleo social primario, anterior al *ayllu*. Las citas referidas constituirán el marco que nos permitirá describir las particularidades de Huachacalla Marka como comunidad.

---

<sup>5</sup> El término *sapi* o *sap'i* significa origen o raíz. De este modo, la *sapi marka* sería como la comunidad de conformación social en términos de linaje o de pertenencia cultural común.

### 3.1.4.1. Cosmovisión e identidad aymara

La cosmovisión es un núcleo fundamental de la sociedad que permite caracterizar su identidad. La cosmovisión es definida por los autores desde diversos ángulos. Philip Bock (1977: 390) dice al respecto:

(...) es la parte del sistema ideológico que incluye creencias sobre el origen, la estructura y el destino del universo. Cada sociedad cuenta con conceptos de este tipo, que se transmiten a cada generación mediante el proceso de enculturación, junto con el resto de sus tradiciones (...) Cada cosmología incluye ideas sobre la constitución del mundo y sobre las diversas categorías de seres que se cree que lo habitan. Con cada categoría se vinculan aún más creencias sobre los atributos de sus miembros y sus relaciones con la humanidad.

Para Mario Montaña Aragón (1977: 167), la cosmovisión también está constituida por las concepciones sobre el origen del universo, el tejido de los mitos y leyendas, los mitos sobre los dioses y, el papel que juegan dichos factores culturales y religiosos en el destino del hombre.

La cosmovisión aymara, según las voces intelectuales andinistas, se caracteriza por ser un pensamiento ético relacionado con el cosmos. Así, José Esterman y Antonio Peña identifican las siguientes características en el pensamiento cosmogónico aymara:

(...) subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. (...) este principio se manifiesta en la relación con la Pachamama, la madre tierra. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre el ser humano y cosmos, la tierra produce y es fértil. Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehusa cumplir con su papel maternal, con el efecto de que la muerte aparezca de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias (Esterman y Peña 1997: 10).

Otro autor que se ha ocupado de la cosmovisión andina, es el mexicano Guillermo Bonfil Batalla (citado en Araoz 1991: 38). Éste autor señala lo siguiente: “En la civilización india [andina indígena] el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos, y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza, no domina ni pretende dominar; convive, existe en la naturaleza como un momento de ella”.

Otros autores como Juan Van Kessel (1992: 192) identifican la cosmovisión aymara como un pensamiento seminal que tiene su desarrollo paralelo a la forma de existencia del mundo biológico natural, y tiene su origen en la vida cíclica de la *Pachamama*.

Se puede advertir que, con relación a la cosmovisión aymara, los autores afirman que esta tiene su raíz en la existencia de la *Pachamama* de donde nace la relación cósmica: hombre, deidad, universo y naturaleza. Asimismo, mencionamos como otra particularidad esencial de esta cosmovisión la relación horizontal de permanente armonía en que coexisten el hombre, la *Pachamama* y el cosmos.

Pero, si la cosmovisión es el núcleo que permite caracterizar la identidad, una pregunta elemental sería ¿qué se entiende por identidad? Al respecto, Jedú Sagárnaga (1999: 53) sostiene que la identidad se refiere: “(...) a las cosas que hacen que un individuo asuma su pertenencia a un grupo o que un grupo conciba a un individuo como parte integrante del mismo”.

La identidad, según autores como Gilberto Jiménez (1999: 8) se expresa mediante ciertos atributos distintivos, tales como tendencias, actitud de gustos o de capacidades y hábitos a que se inclina un individuo. La identidad indígena, según el mismo autor es también una expresión de los rasgos colectivos que caracterizan la pertenencia a un grupo social autóctono.

Para Emanuele Amodio (1993: 127), lo indígena es parte de un “proceso de revalorización y afirmación de la identidad cultural aymara”. En cambio, Xavier Albó (2002: 61) afirma que es inapropiado hablar de identidad étnica y propone la dimensión de la identidad etnopolítica, porque en esta expresión se complementan los rasgos culturales y el accionar socio político y cultural de las comunidades indígenas.

Por nuestra parte sobre la identidad aymara, debiera hablarse de una posición política de nación aymara (Choque: 2002: 20), porque según dicho autor, esta cultura tiene una “memoria histórica indígena larga”. La cultura aymara ha venido sosteniendo una larga lucha de proyecto histórico para ser reconocida como nación, pero además, reúne todos los elementos geopolíticos, socio políticos y culturales que tipifican a una nación.

Estas referencias nos permitirán trabajar el tema de la identidad indígena de Huachacalla marka, tomando en cuenta elementos como su organización social y geocultural. Emanuel Amodio percibe a la identidad aymara como un proceso de revitalización y de afirmación, por la cual se explica la lucha que ha seguido el pueblo aymara, demandando la reivindicación de sus derechos desconocidos y marginados durante siglos. Otro factor de fortaleza para Xavier Albó se encuentra en su carácter contestatario.

### **3.1.4.2. Importancia de la lengua aymara**

Otro de los factores de vital importancia en la existencia del aymara es la lengua. El aspecto socio lingüístico tiene un impacto significativo en los procesos de estructuración de identidad aymara. Respecto a la influencia de la lengua en la identidad aymara, (Choque 2002: 30), dice: “La lengua aymara como significado semiológico trasciende como un valor espiritual en sentido de hábito de vida del ser culturalmente aymara, porque permite reflejar valores en la manera de pensar, sentir y existir, identificándonos como aymaras en la manera de nuestro ser y hablar”.

Otro autor (Rocha 1999: 228) refiriéndose a la importancia de la lengua, afirma que ésta es un factor imprescindible para entender los objetivos y las intencionalidades de los movimientos sociales desde el punto de vista indígena aymara. La influencia de la lengua, en la construcción de la identidad social aymara, es un factor que marca la diferencia de esta cultura con respecto a otras culturas.

Tristan Platt (1987: 15) resalta la importancia de la lengua aymara como la lengua oficial del ayllu. La lengua, según este autor, también hace referencia a las peculiaridades lingüísticas que tiene cada región.

Para algunos autores, como Xavier Albó (2002: 45), la lengua es uno de los factores que determina la identidad de cualquier comunidad. La lengua como dice Platt (1987: 24), es también un punto de referencia para determinar el grado de desarrollo cultural que tiene la comunidad aymara; es también un factor de resistencia en la defensa de los valores culturales. Estas referencias teóricas nos permitirán analizar el impacto de la lengua en la preservación de la cultura local de Huachacalla Marka y la importancia de su uso en las prácticas de los rituales duales locales que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

### **3.1.4.3. Cultura propia o autóctona**

La cultura, para diversos autores, es un término de referencia general, porque abarca un contexto de estudio muy amplio. La controversia discursiva hace difícil arribar a una definición general de lo que pudiera entenderse por cultura. Daya Krishna (1983: 219) se refiere a la cultura con el siguiente concepto: “(...) cultura es la descripción exhaustiva del modo de vida de una población que sea significativa para el observador (...)”. Gustavo Gottret (2001: 5) citando a Tylor, menciona que “El término cultura, o civilización tomado en el sentido etnográfico más amplio, designa un sistema complejo

que comprende a la vez las ciencias, creencias, artes, la moral, las leyes, las costumbres y otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en el estado social”.

Marwin Harris (1998: 19) plantea una definición de cultura diciendo que: “es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar”. Consideramos que esta perspectiva teórica de Marwin Harris es la más adecuada para referirnos a los actos culturales desarrollados por los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en Huachacalla Marka.

Por otra parte, en lo referido a la acepción de la palabra autóctona, según el diccionario Lexus (1996) significa lo originario, del mismo país o del lugar donde vive o existe la persona. Para Gustavo Adolfo Otero (1954: 45) lo autóctono se caracteriza por ser una manifestación cultural propia de las comunidades indígenas, quienes muestran su alma cultural teluricista en sus costumbres y tradiciones.

Por su parte, Stéfano Varese (1987: 179) habla de la cultura autóctona como una identidad que está relacionada a la actitud de una persona o colectividad respecto a la toma de sus propios valores como referentes culturales, y afirma que: “Las decisiones pueden ser propias cuando se ejercen sobre los propios recursos culturales, lo que se inscribe en el campo de la cultura autónoma”.

La cultura aymara, debido a la naturaleza de su cosmovisión geocéntrica y agrocéntrica, se basa en los rituales religiosos de la *Pachamama* (Bernardo Choque 1997: 2), y por tanto se puede identificar como una cultura autóctona y telúrica. Juan Albarracín Millán (1982: 87) refrenda dicho postulado al afirmar que la naturaleza de la cultura aymara pertenece a una “corriente cultural teluricista” basada en la filosofía geocéntrica de la *Pachamama*. Las posiciones de los diversos autores citados coinciden en que la cultura aymara es autóctona y telúrica, debido a que sus valores y elementos culturales se encuentran estrechamente relacionados con la tierra (*Pachamama*).

Las posiciones de los autores citados servirán de apoyo para describir la naturaleza de la cultura aymara de la comunidad Huachacalla Marka, y analizar las actividades que los *jilaqatas* y *mama t’allas* desarrollan como expresiones culturales propias.

#### **3.1.4.4. Dinámica, control y apropiación cultural**

La cultura aymara, como cualquier otra cultura, es dinámica y por tanto, está sujeta a procesos complejos que se producen tanto desde el interior como desde fuera de la misma. En esa dinámica de doble vertiente se juegan los mecanismos de control y de apropiación cultural.

La diversidad cultural en su dinámica de coexistencia produce procesos complejos de interacción cultural mediante los “préstamos y control cultural”, los mismos que dan paso a las apropiaciones culturales.

La dinámica cultural, según los diversos autores, es el proceso permanente de cambio y de transformación que manifiesta cualquiera cultura. Para Eric Wolf (citado en Pablo Regalsky 2003: 18) las dinámicas culturales son comportamientos de construcción, reconstrucción, supresión y selección de los elementos culturales y, de esta manera, se constituyen en un mecanismo a través del cual la cultura puede redefinir su identidad.

Para otros autores, la dinámica cultural se traduce en una permanente lucha de sobrevivencia (Choque 2002: 147), porque cada cultura tiene como fin sublime, la conservación de los valores que determinan su identidad. Emanuelle Amodio (1993: 25) dice que la cultura en su existencia adopta una serie de decisiones organizacionales, lo que ocasiona constantemente procesos de transformación por los que algunos elementos son abandonados, otros son reestructurados y otros son creados.

En ese sentido, la dinámica cultural debe ser entendida como un cambio que se da en un proceso permanente por el cual la cultura se organiza y reorganiza internamente. Sin duda, no todo lo que un grupo social ha producido permanece vivo: algunos elementos culturales son abandonados cuando las condiciones sociales demandan nuevas soluciones.

En la interacción entre culturas se produce también el fenómeno de los préstamos culturales. George Peter Murdok refiriéndose a los préstamos culturales, dice: “(...) la cultura mantiene su raíz cultural, acomoda los préstamos culturales a su raíz cultural y sobre todo, asimila a la cultura prestada conforme a su cosmovisión” (Murdok 1980: 355).

En el proceso de préstamos y apropiaciones culturales, para Murdok (Op. cit: 359) juega un rol muy importante la conducta del medio social, con sus comportamientos de aceptación o de rechazo hacia los valores culturales que están en juego. Ese proceso, inicialmente puede comenzar con un pequeño grupo de individuos que acepta el préstamo cultural de elementos ajenos, los que posteriormente pueden expandirse, para luego universalizarse en toda la sociedad. Para el citado autor, el siguiente proceso puede consistir en la “eliminación selectiva”, por medio del cual, sólo determinados valores culturales pueden ser apropiados y acomodados a la cosmovisión de la comunidad. A esta fase de apropiación cultural, según Emanuel Amodio (1993:18) se la denomina “sincretismo cultural”, porque se da una mezcla de elementos culturales tradicionales con otros ajenos.

Stéfano Varese dice que la apropiación cultural ocasiona una transformación social que llega a influir y modificar la matriz cultural de la comunidad. Así dice: “[los pueblos indígenas] se afirman por esta capacidad de incorporar a la propia matriz de reproducción cultural, y reciclar en términos asumidos como culturalmente propios, los mismos factores cuya intencionalidad de origen era precisamente de imposición y control cultural y político” (Varese, 1987: 49).

Por eso, podemos afirmar que todas las culturas adoptan estrategias de sobrevivencia. Para Guillermo Bonfil Batallas eso consiste en un acto de control cultural, cuando sostiene: “Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. (...) los conjuntos sociales y los individuos echan mano de los elementos culturales disponibles que son requeridos para cada caso” (Bonfil Batalla 1979: 27).

Para otros autores, el control cultural se desarrolla en acciones organizadas de la misma cultura. Emanuelle Amodio (1993: 87) dice que esa acción cultural se orienta a determinar cómo tiene que desarrollarse el funcionamiento de la cultura. La cultura determina un proceso de selección de elementos para que estos cumplan la función de organización, o de control. En el caso aymara, se podría citar por ejemplo al ayni como un principio jurídico y filosófico de reciprocidad, de redistribución y de solidaridad que constituye el elemento central que determina el comportamiento de la cultura.

Para Pablo Regalsky (2003: 11) el control cultural se manifiesta en forma de un poder de control que hace que el hombre se organice en la sociedad donde vive, construyendo su espacio y definiendo su territorio de acción cultural.

Este poder de control de la cultura en el caso aymara no sólo se traduce en acciones objetivas, sino también en conductas subjetivas e ideológicas. El control cultural se traduce en acciones que adoptan conductas de defensa y de resistencia cultural frente a la acción cultural foránea.

Con base en los aportes teóricos sobre la dinámica, el control y la apropiación cultural, podemos decir que estos son fenómenos que suceden cotidianamente en la cultura aymara, en su relación intercultural con lo estatal. En estas interacciones los jilaqatas y mama t'allas juegan una función importante, en la medida en que en determinados momentos asumen acciones de control y defensa cultural aymara y, en otras instancias, se acomodan a las acciones de apropiación de ciertos valores culturales estatales. Las posiciones teóricas de los autores mencionados podrán ampararnos al momento de interpretar los actos interculturales que se desarrollan en Huachacalla marka.

#### **3.1.4.5. Dualidad religiosa cristiana - aymara**

La comunidad tiene costumbres religiosas propias, las mismas que consisten en actos rituales durante los cuales se realizan ofrendas en lugares sagrados como *pukaras*<sup>6</sup>, *marka qullu*<sup>7</sup> (*jilarata*), *samiris*<sup>8</sup> y otros. Estas prácticas rituales religiosas aymaras son dedicadas a la madre *Pachamama*.

Respecto a la vigencia de la religión aymara cada autor difiere en su apreciación. Para Xavier Albó (2002: 155) no existe la religión aymara sino las costumbres rituales que se ofrecen a la *Pachamama* y a los cerros protectores por cariño o por factores de temor y reverencia. En el mismo sentido Hans van den Berg (citado en Choque 2002: 95) niega la existencia de la religión andina, al sostener: "Cuando hablo de la religión aymara, no significa que hablo de la religión de los aymaras. Esa religión no existe, al menos ya no en la actualidad".

En cambio, otros autores como Roger Rasnake (s/a: 210) reconocen la existencia de las prácticas rituales religiosas autóctonas y, refiriéndose a la madre *Pachamama*, dice: "La pachamama y sus manifestaciones como espíritus guardianes de campos y

---

<sup>6</sup> Pukara en Huachacalla marka es el lugar más importante llamado Mallku Kulluma, donde los jilaqatas, las mama t'allas y toda la comunidad van a realizar los ritos de ofrenda a la Pachamama.

<sup>7</sup> Marka Qullu quiere decir en aymara la montaña del pueblo, y en Huachacalla la llaman así, a la montaña principal que cobija a la comunidad (Qhusillawi).

<sup>8</sup> Samiri es, según la referencia de los lugareños, el lugar conocido como milagroso, conocido por hechos sobrenaturales.....

valles, y es como sustento de la humanidad y como protectora de los asentamientos humanos, contrasta con otras formulaciones juras de la divinidad”.

Para José Esterman y Antonio Peña (1997: 9) la religiosidad aymara existe en la filosofía andina centrada en la Pachamama. Para las comunidades, *ayllus* y *markas* aymaras, (Choque 2002: 97) las costumbres religiosas consagradas a la madre *Pachamama* significan una profunda creencia religiosa, que se expresa en la practica de ofrendas como la *q'uwancha*, la *wilancha*, la *ch'alla* y el sahumero y en oraciones cristianas – aymaras, pidiendo el bienestar de la comunidad y la prosperidad de los comunarios de lugar.

Para William Carter y Mauricio Mamani (1989: 288), los rituales duales consisten en una forma de oraciones entremezcladas cristianas – aymaras, donde se recuerda todo simultáneamente. Esta estrategia, según el autor, es un procedimiento de astucia para aplacar muchos poderes malignos al mismo tiempo.

Para J. E. Monast (s/a: 23) las prácticas religiosas duales se manifiestan por una parte, en cultos cristianos a Dios, Jesucristo y a los Santos Patronos. Por otra parte, son también cultos propios a la Pachamama, la madre tierra y tiene todas las características de adoración religiosa. Estos cultos se realizan generalmente en la *llla* o *pukara* principal de la comunidad donde asiste toda la comunidad.

Las posiciones teóricas que reconocen la existencia de la religión aymara serán los fundamentos que apoyen el análisis de las prácticas religiosas duales en Huachacalla Marka.

#### **3.1.4.6. La justicia comunal**

Se entiende como justicia comunal la práctica de procedimientos jurídicos propios vigentes en las comunidades indígenas, en este caso las aymaras. El marco teórico para interpretar las facultades jurídicas que ejercen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* ha sido encarado desde la antropología jurídica. En ese sentido, las funciones de autoridad de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* comprenden también la administración de la justicia local. Al respecto, existen diversos estudios de antropología jurídica relativos a la administración de justicia en la comunidad, *ayllu* y *marka*.

Una de las fuentes más importantes al respecto, es el Art. 171 III) de la C. P. E. que norma: “Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como

solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y a las leyes” (FAM 1999: 52).

Diversos autores sostienen la legitimidad de las prácticas judiciales que se cumplen en las comunidades indígenas. Raquel Irigoyen (1995: 9) habla de la pluralidad jurídica como de una coexistencia de diversos sistemas de regulación social y resolución de conflictos, basados en cuestiones culturales. Otra investigadora, Patricia Urteaga Crovetto, que cita a Sally F. Moore (1994: 4), dice que los medios de solución de conflictos en comunidades indígenas como las aymaras sería un “pluralismo jurídico de origen”, porque los roles de los *Jilaqatas* y las *Mama T’allas* en la administración de la justicia local son potestades instituidas desde tiempos remotos.

Otros autores como Armando Guevara Gil y Thome Joseph (1980: 165) sostienen que la justicia comunitaria indígena se caracteriza por su principio reconciliador, una vez que las autoridades autóctonas, en los conflictos jurídicos que atienden, buscan permanentemente la conciliación de las partes. Esta teoría tiene plena concordancia con las funciones de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, porque para éstos (Choque 2002: 101) está primeramente la preservación de la buena convivencia de la comunidad.

F. Sally Moore (1985: 67) plantea su teoría de los “campos semi autónomos”, la cual consistiría en que diversos espacios de prácticas de justicia propia generan “reglas, costumbres y símbolos propios internamente”. Dichos espacios son considerados campos semi autónomos, porque pueden tener un comportamiento maleable, mostrando comportamientos contrarios de vulnerabilidad y resistencia frente a la acción de las normas estatales. En este caso, la justicia aymara, por momentos adopta un comportamiento semi autónomo aceptando y reconociendo la vigencia de las normas estatales. Este planteamiento nos parece el más adecuado como un referente para interpretar los actos judiciales de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, y la forma de administración de justicia que tiene la comunidad de Huachacalla Marka. Asimismo, este mismo principio se puede aplicar para tipificar en este caso, un modelo de gestión educativa intercultural semi autónoma.

### **3.2. Estado y política indígena frente al Estado**

La permanente interrelación política, religiosa y cultural de la comunidad con el Estado ocasiona un permanente contacto de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* con las autoridades estatales, el cual se traduce, en determinados momentos, en una forma de

coexistencia conflictiva. Es por eso que en este marco teórico incluimos los factores que emergen de la interrelación entre Estado y política indígena.

### **3.2.1. El Estado y su coexistencia con lo aymara**

Los roles y funciones que cumplen los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* se desarrollan en espacios sociales y políticos locales aymara y estatal. Estos espacios podrían definirse como una articulación permanente entre las democracias estatal y comunal. Desde esta perspectiva, el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* representan a la comunidad e interaccionan como autoridades desde lo aymara. A continuación, debido a la importancia de la relación de lo estatal con las comunidades aymaras, analizaremos los aspectos relativos a los temas de Estado y política indígena estatal, los mismos que serán abordados, acudiendo a la mirada de diversos autores.

### **3.2.2. Soberanía política del Estado**

Alipio Valencia Vega (1980: 524) sostiene que la soberanía política es un elemento esencial del Estado, el mismo que consiste en el poder político que emana del Estado y que se impone sin considerar las situaciones particulares de los ciudadanos: “El Estado es una institución que, en realidad no descansa en el consentimiento voluntario de los súbditos y su misión consiste, por este motivo, en poner orden a las actividades de la vida social (...) el poder es un instrumento que manejan los gobernantes para lograr el acatamiento de los gobernados al orden económico vigente”.

La soberanía política del Estado boliviano se encuentra normada por la C. P. E. (Ley No. 1615) que en su Art. 2 dispone: “La soberanía reside en el pueblo; es inalienable e imprescriptible; su ejercicio está delegado a los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial. La independencia y coordinación de estos poderes es la base del gobierno” (FAM 2000: 13).

Esta disposición se halla complementada con el Art. 200 de dicha Ley, que en lo referido al régimen municipal solo reconoce como autoridades “comunales” a los concejos municipales y al alcalde, al disponer: “El gobierno comunal es autónomo. (...) En las provincias en sus secciones y en los pueblos habrá juntas municipales. Los alcaldes serán rentados. En los cantones habrá agentes municipales. Los miembros de los Consejos y Juntas Municipales serán elegidos mediante sufragio popular (...)”. (FAM Op. cit: 56)

Como se puede percibir, el espíritu de la norma solo reconoce legítimamente a las autoridades estatales instituidas por Ley y, consiguientemente son también reconocidas como autoridades oficiales de la comunidad. Eso demuestra que las leyes como la soberanía política del Estado determina de modo vertical la estructura de autoridades, sin tomar en cuenta a las autoridades de las comunidades indígenas, o considerándolas de una forma equivocada, que ellos son solamente autoridades tradicionales.

En ese sentido, la vigencia de las autoridades autóctonas no tiene reconocimiento legal y esto ocasiona que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* puedan ser fácilmente desconocidos o sustituidos en sujeción a las leyes del Estado. Pedro G. Núñez, (1996:59) califica como un imperio político y jurídico al centralismo estatal que hace que las leyes y autoridades estatales sometan a las autoridades indígenas, sin considerar las funciones locales normadas por la comunidad.

Las posiciones teóricas revisadas nos describen las características de la soberanía política estatal, la cual manifiesta una práctica política y jurídica excluyente que relega el estatus de las autoridades comunales. Es a la luz de estos elementos conceptuales que, en el capítulo de resultados, procederemos a analizar las interacciones y gestiones culturales que se dan entre los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* y las autoridades estatales.

### **3.2.2.1. Gobernabilidad**

Para Alipio Valencia Vega (1980: 549) la gobernabilidad se entiende como la práctica de gobernar, cuando existen elementos como: territorio, población y poder público.

Diego Alfonso Rivas (2003: 1) por su parte, define la gobernabilidad en los siguientes términos:

Podemos entender por gobernabilidad la calidad de la relación entre el Estado y la comunidad nacional. Esta relación estará construida en la interacción entre la trama formada por la institucionalidad pública y las redes constitutivas de la sociedad. La relación estaría orientada fundamentalmente a impulsar lo que genéricamente se ha llamado el bien común y a establecer mecanismos de control mutuo para mantener el rumbo y la equidad.

La gobernabilidad –según el mismo autor- implica también la práctica de un tipo de control local, que puede darse en doble sentido: a) desde los agentes de la administración pública, cuya misión es: regular, vigilar y corregir las relaciones que se dan dentro de la sociedad en aspectos que son de interés público; b) desde la

sociedad [pueblo], quien actúa para fiscalizar y sancionar el uso de los recursos públicos y el ejercicio del poder de manera debida.

Un aspecto resaltado por el autor es el referido a la forma de concebir la gobernabilidad local y la gobernabilidad global. La gobernabilidad local, según Diego Alfonso Rivas, es la que corresponde a la forma de un gobierno restringido en una determinada sociedad o grupo social, en cambio, la gobernabilidad global está constituida por los gobiernos estatales.

Desde esta perspectiva teórica, en la fase de resultados, situaremos los roles de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka en estas formas de gobernabilidad.

### **3.2.2.2. Estado aparente y Estado ausente**

La afirmación de la soberanía política del Estado se basa en la supremacía de la Ley y en el poder político normado en el Art. 4 de la C. P. E. (FAM 2000: 10) que dice: “El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes y de las autoridades creadas por Ley”. De esta manera el Estado boliviano implanta su soberanía política administrativa por medio de las autoridades estatales.

Sin embargo, las prácticas organizativas de liderazgo local, el rango de cuerpo de autoridades propias, las prácticas culturales, religiosas y políticas propias generan en determinados momentos la situación de un Estado aparente o ausente en la vida de la comunidad.

La teoría del Estado aparente fue formulada por René Zabaleta Mercado, al sostener que, la debilidad política – institucional del Estado (Luis Tapia 2001: 119 - 132) se tradujo en un “Estado aparente” por las fuertes dificultades de presencia política institucional que enfrenta el Estado en las comunidades indígenas.

Según Zabaleta el Estado no ha podido penetrar en las organizaciones indígenas de base ni transformarlas. Toma como ejemplo las comunidades indígenas de los andes [aymaras y quechuas] que tienen sistemas locales de autoridad que devienen de muchas generaciones y siglos atrás, y en los que no ha logrado imponerse la soberanía política estatal. El “Estado aparente” se manifiesta, porque el Estado no logra mantener una relación orgánica con las poblaciones que pretende gobernar. En estas comunidades, si bien por un lado se tiende a una articulación con el Estado, por el otro se busca permanentemente mantener o incluso imponer los patrones socio – culturales propios, dando así lugar a un Estado aparente.

Este fenómeno socio político para otros autores se traduce en una situación de “Estado ausente”, como dice David Nugent (2001: 1-11). Para el autor la formación de un Estado al estilo europeo solo permitió practicar la imposición de la fuerza por medio de la Ley y de las políticas estatales monopolistas que pretendían forzar a las sociedades indígenas a abandonar sus identidades. El autor sostiene que el surgimiento del Estado nación en las áreas andinas no ha sido adecuado a la realidad socio cultural; esta sería la razón por la cual el Estado no ha sido capaz de monopolizar e imponer su soberanía política entre las poblaciones indígenas. Efectivamente aun en la actualidad la falta de presencia política estatal es, en algunos casos, muy clara en la vida de las comunidades indígenas.

### **3.2.2.3. Estado pluricultural**

La existencia de la diversidad de culturas dentro del territorio estatal, ha sido la razón principal por la cual el Estado boliviano se ha declarado pluricultural. Así el Art. 1ro de la C. P. E. (FAM 2000: 13) dispone: “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en república unitaria (...)”

Ahora bien, lo pluricultural puede entenderse en diversos sentidos. Para algunos autores lo pluricultural sólo se refiere a la naturaleza constitutiva pluricultural del Estado; para otros se refleja en la cesión de poderes políticos a los diversos segmentos socio culturales que integran el Estado boliviano. Desde esos referentes, en las V Jornadas Lascasianas (1996: 220) se interpretó lo pluricultural a partir de las demandas indígenas relativas a: 1) el derecho a la existencia; 2) el derecho a la no discriminación; 3) el derecho a la preservación de la identidad cultural y, 4) el derecho a decidir el futuro de su comunidad. Estos planteamientos han dado lugar a reformas por parte de los Estados, como es el caso de Bolivia.

Para Fernando Mayorga (2002: 35 – 52) existe un debilitamiento del Estado - nación, el mismo que ha dado paso al fortalecimiento de identidades culturales y al surgimiento de demandas autonomistas de diversos grupos étnicos – culturales, las cuales tienen como fundamento al Estado multicultural.

El autor sostiene que Bolivia ha tenido un período de transición en los últimos años, pues de Estado centralizado ha llegado a constituirse en un Estado pluricultural. En ese sentido, Mayorga propone la articulación política entre lo occidental y andino, en la línea de fortalecer un Estado –pluricultural, esto, con la finalidad de dar paso a las reivindicaciones culturales indígenas a través del juego político democrático.

Will Ckymlichá (2002: 2 – 15) es otro de los autores que se suma a la propuesta de construir un Estado multicultural. El autor aborda el tema sosteniendo que el Estado - nación unitario y homogéneo ha sido crecientemente desafiado, principalmente por los movimientos indígenas. Con base a esos fundamentos propone la formación de un Estado multicultural.

Álvaro García Linera (2003: 8 – 9) habla de la diversidad cultural y lingüística debido a la existencia de varias nacionalidades indígenas establecidas dentro del territorio del Estado boliviano. En ese sentido, propugna un Estado multicultural capaz de integrar la diversidad cultural mediante autonomías regionales. Diego Alfonso Rivas (2003: 1) dice que los pueblos indígenas, al constituirse en sujetos sociales y actores políticos, confirman la necesidad de dar paso al desarrollo de modelos de Estados con un sistema político de relaciones multiculturales y pluriétnicas. Por su parte, Federico Mayorga si bien no reconoce las posiciones discursivas del movimiento político indígena de lo plurinacional, propugna la construcción de un Estado multicultural.

Así, podemos ver que varios autores coinciden en reconocer el proceso creciente de participación de los indígenas en la vida política del Estado y en la necesidad de construir Estados multiculturales. La posición de Diego Alfonso Rivas parece la más adecuada, porque toma en cuenta a los movimientos indígenas como sujetos de su propia historia y también como actores políticos del Estado.

Los aportes teóricos mencionados nos permitirán un análisis crítico de las prácticas organizativas de liderazgo local de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en Huachacalla Marka, y de la permanente interacción que mantienen con las autoridades estatales. Buscaremos también, en el capítulo de resultados, identificar la orientación que vienen tomando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en sus acciones políticas.

### **3.2.3. La Interacción del Jilaqata y de la Mama T'alla con el Estado**

Los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como máximas autoridades duales aymaras mantienen una relación de permanente interdependencia con las autoridades estatales. El punto de partida para el tratamiento del tema es el Art. 1ro de la Constitución Política del Estado (Ley No. 1585 de 12.08.94) que reconoce la diversidad cultural del país.

Sin embargo, a pesar del reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico del Estado boliviano, el espíritu de la Ley no manifiesta la voluntad de implementar la política de interculturalidad equitativa entre el Estado y las comunidades indígenas y

más bien determina una relación de verticalidad como dispone el Art. 4 de la C. P. E. ( FAM Op. Cit: 14). Es por eso que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la interacción con el Estado mantienen, en algunos momentos, una relación de dependencia de las autoridades estatales.

Ricardo Centeno, respecto al tema en cuestión, afirma que la diversidad cultural genera interacciones conflictivas de procesos de resistencia, defensa y lucha cultural por parte de las comunidades indígenas, y sostiene que: la resistencia cultural indígena frente a lo foráneo ha permitido la subsistencia de lo autóctono y, en algunos casos, ha enriquecido el sincretismo que hoy conocemos como expresión propia (...) tomando como base este hecho, existe la imperiosa necesidad de enraizar la democracia participativa y mantener la unidad sin negar la multiplicidad étnica y cultural (Centeno 1993: en Presencia, cuerpo I, Pág. 3).

A las citas teóricas acudiremos para reflexionar sobre los múltiples actos que cumplen los *jilaqatas* y las *mama t'allas* en la comunidad; sobre los valores de identidad aymara que estos actos conllevan; sobre su estatus de autoridades duales. También nos referiremos a su participación en las actividades de gestión para el desarrollo de la comunidad, una vez que parecen ser éstas las instancias que posibilitan una permanente interacción con las autoridades estatales.

### **3.2.3.1. Autonomía indígena**

Una de las aspiraciones permanentes del movimiento indígena ha sido la búsqueda de la autonomía y de la autodeterminación. La autonomía se ha constituido en un desafío permanente para la gobernabilidad propia, a través de leyes propias y autoridades comunales. Empero, en la práctica, la autonomía ha quedado reducida al espacio local que resulta ser el “espacio vital” para la práctica de los valores culturales propios de la comunidad.

La autonomía como postulado socio político ha sido motivo de diversos estudios. Willem Assies (1999: 22) al respecto dice lo siguiente: “(...) un derecho a la autonomía, se arguye por lo general que implica el reconocimiento de algún tipo de “autogobierno”, “autonomía” o “autodeterminación interna”, en el sentido de la posesión de una estructura administrativa y de un sistema jurídico distintos y separados”.

En otro apartado, el mismo autor (Op. Cit: 538), dice:

La autonomía no constituye un aislamiento, sino una base para la participación en la definición y conformación del “emergente modelo multicultural regional” en que la autonomía puede ser gozada significativamente y donde puede prosperar. Esto quiere decir, por ejemplo, participar en debates acerca de los modos de las políticas sociales, de desarrollo, de democracia, de justicia e infundirlas con propuestas y valores articulados por los movimientos de los pueblos indígenas.

Así, Willem Assies concibe la autonomía a partir de un criterio integrador y no aislacionista o de choque discrepando con las políticas del Estado que muestran una tendencia sometedor y dominante frente a las intenciones autonomistas del pueblo aymara.

Roberto Agreda Maldonado (2002: 41) que cita a Castrejon<sup>9</sup> define la autonomía en los siguientes términos: “Debemos entenderla como el derecho que tiene una comunidad para gobernarse a sí misma, con leyes propias y por autoridades elegidas en su seno”. Para otros autores como Carlos Durant puede conceptualizarse la autonomía como: “(...) una definición política de gobernabilidad pase a través del reconocimiento de la personalidad jurídica de las autoridades tradicionales” (Durant 1996: 28).

Hay consenso entre los autores citados en sentido de que la autonomía debe entenderse como un medio para fortalecer las prácticas y valores socio culturales de la comunidad. Aquí conviene resaltar lo postulado por Carlos Durant (Op. cit: 34) quien afirma que la autonomía debe significar el reconocimiento del Estado a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en su condición de tales.

En este sentido, las manifestaciones autonomistas aymaras se han venido caracterizando por su proyecto de lucha histórica permanente, el cual se ha plasmado concretamente en demandas como la defensa de la tierra, el reconocimiento de sus valores culturales y la vigencia de sus autoridades tradicionales como el *Jilaqata*.

### **3.2.3.2. Resistencia y defensa étnica**

Las relaciones del aymara con el Estado han estado enmarcadas por la presencia de un permanente conflicto, con una firme actitud de resistencia y defensa étnica. En este conflicto, las estrategias del aymara consistieron en permanentes demandas judiciales ante el Estado en defensa de sus territorios, en movimientos de protesta, y en

---

<sup>9</sup> Castrejon Diaz, Jaime, 1990: Concepto de Universidad. México. Ediciones Trillas.

congresos nacionales y regionales en los cuales se puso de manifiesto la defensa de su identidad.

Para Claude Auroi (1982: 110 – 113) la resistencia aymara, a lo largo de la historia, ha ido tomando diversas estrategias de defensa de su territorio y de sus valores socio culturales. El autor remontándose a la historia, dice sobre la resistencia indígena: “Pero existe algo que el conquistador, el patrón ni el latifundista y el mismo Estado lograron aniquilar y esto es su voluntad [aymara]. Su ánimo se mantuvo intacto y lejos de hundirse en la pasividad, el campesino mostró una indomable resistencia y trató primero de defenderse, luego de sobrevivir y finalmente, de recobrar sus bienes expoliados” (Auroi Op. cit 111).

Xavier Albó considera las conductas de resistencia y defensa como estrategias que se apoyan en la naturaleza comunitaria y solidaria [ayni] en que se desenvuelve la comunidad. Así, el autor dice: “Las grandes movilizaciones de las comunidades aymaras (y otras), frente a un enemigo común o para arrancar alguna demanda de otro sector social o del gobierno, son un excelente ejemplo contemporáneo para comprender el permanente juego entre solidaridad de tipo tradicional, frente a los otros” (...) (Albó 2002: 40).

A su vez, Héctor Gonzáles C. y Viviana Gavilán (s/a: 16) indican que los espacios de defensa y resistencia aymara están constituidos por las propias comunidades como refugios de resistencia, debido a que en ellas existe una continua reproducción social, cultural y de rituales autóctonos.

También, sobre la resistencia aymara, citando a Tamayo, Rene Zabaleta Mercado, habla de la “resistencia y persistencia aymara” en el idioma aymara pues este permite preservar a la misma cultura convirtiéndose luego en un factor de resistencia y persistencia cultural frente a la cultura occidental:

Todos los aymaras pertenecen en cuanto a su origen a una lengua que se había formado junto con el método de la agricultura andina porque la fundación misma de la vida y la lengua son aquí coetáneas. Se trata, por tanto, en efecto, de una concepción del mundo. En este caso lo que Tamayo llamaba la “resistencia y la persistencia” de la cultura, está diciendo que el idioma defiende al sistema ecológico junto al que existió y que son un todo único, idioma y sistema. (Zabaleta 1987: 55)

Como resumen de las posiciones teóricas de los diversos autores citados, podemos afirmar que se reconocen claramente las permanentes acciones de defensa y resistencia aymara, mencionándose que estas acciones han sido notorias por ser el

pueblo aymara indomable, por la pervivencia de su lengua y por su solidaridad tradicional basada en el ayni. El aporte de Claude Auroi es relevante, porque a través de un enfoque histórico reconoce la política de permanente resistencia y defensa de los valores culturales aymaras.

Este marco teórico nos permitirá comprender mejor los momentos de resistencia, defensa y afirmación local promovidos por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka.

### **3.3. Gestión educativa e interculturalidad**

La interculturalidad ha surgido simultáneamente en América y Europa, como una política que propugnaba el reconocimiento a la alteralidad mediante el derecho de ser diferentes, a través del diálogo, la participación, la comprensión y el respeto en la coexistencia entre culturas o personas distintas.

La política de interculturalidad en Bolivia, recientemente ha sido implementada en la educación, instituyéndose la Educación Intercultural Bilingüe para la inserción de las lenguas nativas en los procesos de enseñanza escolar.

Como se ha dicho, la política de la Educación Intercultural en Bolivia ha sido instituida mediante dos leyes fundamentales: la C. P. E., (FAM 2000: 53) en el Art. 1ro. Declara a Bolivia como un Estado multiétnico y multilingüe y el Código de la Reforma Educativa No. 1565.

La interculturalidad según Xavier Albó (2003: 4) es la interrelación que se da entre personas de diversas culturas, y se practica en diálogo y respeto mutuo. La Reforma Educativa (MEC y D: 1988: 79), en el Reglamento de Organización Curricular” No. 23950, en el Art. 30 concibe la interculturalidad educativa “(...) como un recurso y como ventaja comparativa para promover un desarrollo armónico personal de todos los educandos del país, así como para construir un sistema educativo nacional que a la vez asegure su unidad y respete, reconozca y valore la diversidad”. Aquí conviene resaltar que el aporte de la interculturalidad para las comunidades indígenas es una vía para plantear ante el Estado un diálogo de respeto mutuo y que permita implementar una educación integrada a los actores y valores de la comunidad de Huachacalla Marka.

Para Luis Enrique López Hurtado la Educación Intercultural es:

(...) una educación enraizada en la cultura de referencia de los educandos pero abierta a la incorporación de los elementos y contenidos provenientes de otros horizontes culturales, incluida la propia cultura universal. Es también una educación vinculada en un idioma amerindio que propicia el desarrollo de la competencia comunicativa de los educandos en dos idiomas a la vez: El materno y uno segundo. (2001: 27)

De acuerdo con esta definición el autor sostiene que la EIB es una política educativa, que establece la incorporación de las lenguas nativas y de los valores culturales de las comunidades indígenas en la enseñanza escolar. Un segundo aspecto de importancia, la EIB, introduce la participación popular como un mecanismo para que las comunidades y sus autoridades puedan constituirse en una parte activa en la gestión educativa.

En ese sentido, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, como autoridades principales de la comunidad en el cumplimiento de sus funciones tienen, como una de sus tareas, participar activamente en la escuela. Es por eso que el siguiente acápite está dedicado a las posiciones teóricas relacionadas al vínculo entre comunidad y escuela; a las relaciones interculturales que se dan en la interacción de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* con las autoridades estatales y a la gestión educativa.

### **3.3.1. Comunidad y escuela**

La Reforma Educativa, entre sus postulados propugna la integración de la escuela y la comunidad, para que la comunidad llegue a formar parte de la vida de la escuela.

Luís Montaluisa, sobre las relaciones de la comunidad con la escuela, sostiene:

En la mayoría de los casos, la escuela no tiene en cuenta particularidades culturales y lingüísticas. Esta escuela generalmente funciona alejada de la vida de la comunidad. (...) La comunidad está marginada del proceso educativo. La escuela camina como una institución independiente de la vida de la comunidad. Los niños son objetos en lugar de ser sujetos del proceso educativo (1993: 13).

El autor señala que la escuela no tiene en cuenta los factores culturales y ambientales que rodean al niño. Esta desarticulación se debe a diversos aspectos, pero sobre todo al hecho de que la escuela depende de la política educativa estatal.

La participación de la comunidad, según otros autores, es imprescindible para cualquier escuela, porque ésta no sólo permite procesos educativos de integración,

sino que crea espacios para la inserción de los conocimientos propios del niño dentro de la escuela.

C. Álvarez M. (1978: 45) sostiene que: “la participación implica la integración colectiva en grupo, con el objeto de alcanzar determinados objetivos”. Mario Yapu (1999: 75) por su parte, habla de la escuela conflictiva que no permite una dependencia de la comunidad, cuando ella puede influir preponderantemente en la enseñanza escolarizada. Ejemplifica esta situación acudiendo al caso de los sindicatos:

(...) el sindicato representa una instancia que concentra varios ejes de valor, conocimiento, competencias y prácticas frente a la sociedad local. En el aparece con mayor claridad la estructura de poder, los procesos de legitimación local donde entran en juego, diversos valores y competencias sociales (...) es una instancia además donde se manejan, escriben y leen textos (...). (Yapu 1999: 75)

La escuela sólo valora las normas estatales que regulan su funcionamiento, sin dar lugar a la participación activa de la comunidad y sus autoridades locales, en el caso de nuestro estudio, a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Luís Montaluísa Ch. respecto a la importancia de participación de la comunidad indígena en la escuela, dice:

Para los indígenas, la comunidad y la educación están íntimamente relacionadas. Las dos se fortalecen mutuamente. Las comunidades representan la unidad primera y fundamental de los pueblos indígena. A partir de las comunidades se va generando el proceso organizativo, en tanto que la educación orienta este camino (Montaluísa 1993: 9).

Aquí, el autor pone de relieve la importancia de la relación de la escuela con la comunidad, en un proceso interactivo de fortalecimiento, donde la escuela puede constituirse en una entidad que oriente el desarrollo de la comunidad.

Las citas recogidas mayormente señalan que las relaciones entre la escuela y la comunidad deben caracterizarse por una permanente interrelación. Las unidades educativas deberían ser parte de la comunidad y, como dice Luís Montaluísa, constituirse en el espacio de enseñanza de los valores culturales y lingüísticos del niño, de modo que la escuela y la comunidad se fortalezcan mutuamente.

En ese sentido, las referencias teóricas nos permitirán observar y definir, en Huachacalla marka, la relación de la escuela con la comunidad en los procesos de gestión escolar, y el nivel de participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la misma. También nos permitirán atender el aspecto referido al lugar de la gestión escolar en el contexto de la gestión comunal y la relevancia de la misma como un factor de fortalecimiento tanto de la escuela como de la comunidad.

### 3.3.2. Escuela e identidad cultural

La escuela, como parte de la comunidad, según diversos autores, debe reflejar la identidad cultural de la comunidad porque al aplicar políticas educativas, forja también identidades culturales. Pero los autores también señalan que los procesos escolares generalmente no responden a la identidad del niño y, por consiguiente, tampoco a la de la comunidad. Así, en lo relativo a la lengua como factor de identidad, Luís Montaluisa (1993) sostiene:

Los profesores vienen de afuera, muchos de ellos desconocen la lengua y la cultura local y, si las conocen, no las valoran. (...) La formación de los profesores está marcada por muchos prejuicios sobre la realidad indígena. Por ello, consideran que su tarea es acabar con el pensamiento y la forma de vida indígena para enseñar otro pensamiento y otros valores

(...) la enseñanza se hace en castellano y si a veces se emplea el idioma indígena, es solo como un instrumento auxiliar para la castellanización de los niños. Se enseña solo valores y las ideas de la cultura occidental. En muchos casos hasta se prohíbe el uso del idioma materno. (Montaluisa 1993: 13)

La identidad del niño modelada a partir de la escuela, está lejos de la identidad de su comunidad, y de las relaciones socio – culturales que mantiene en su hogar. Según Guiomar Namó de Mello (1992: 203), cada escuela tiene su propia identidad, y esta influye en la formación identitaria del estudiante.

Para Henry A. Giroux (1995: 115), la escuela puede convertirse en un espacio de prácticas de poder institucionalizado que pueden moldear determinadas políticas sociales de identidad, así afirma que: “las escuelas pueden reflejar los patrones de las relaciones que atan a las escuelas con el orden instituido (...)”.

Según los autores anteriormente citados, está claro que la escuela constituye un núcleo potencial de formación de identidad. Sin embargo, también afirman que en la escuela no hay un proceso de aprendizaje de acuerdo al medio cultural y al ambiente del niño, como tampoco hay una construcción de identidad en torno a los valores propios de la comunidad.

La educación identitaria del niño indígena ha estado influida por dos factores diferenciados, por una parte, el que proviene de la marka, y por otra, el que representa elementos socioculturales exógenos y que son desarrollados en la escuela.

De esta manera, las referencias teóricas revisadas nos apoyarán al momento de analizar la importancia de la participación de los *Jilaqatas* y *Mama Tallas* en la

escuela, en la medida en que estos se constituyen en referentes de identidad cultural en la comunidad de Huachacalla Marka.

### **3.3.3. La gestión educativa**

La palabra gestión es de reciente data, ha sido acuñada desde el ámbito administrativo empresarial (Cassasus 1999: 18 - 20); (Sánchez Moreno 1997: 28). Empero, según los mismos autores, el término de gestión se ha venido incorporando paulatinamente en la práctica de la administración escolar, a partir de una interpretación relacionada con el contexto social al que pertenece la escuela y, al presente, la gestión educativa se ha constituido en un factor insoslayable para cualquier unidad educativa que busque obtener mayores resultados educativos.

El primero de los autores mencionados, en otro acápite de su texto define la gestión como: “una capacidad de generar una relación adecuada entre la estructura, la estrategia, los sistemas, el estilo, las capacidades, la gente y los objetivos superiores de la organización considerada” (Cassasus 1999: 17).

Así, dicho autor nos presenta una definición en términos genéricos sobre la gestión y donde la articulación de los actores debe tener una vital importancia para generar resultados óptimos de la gestión; implícitamente, el autor plantea que la gestión educativa debe caracterizarse por la participación de todos los involucrados al sostener: “particularmente el sistema educativo, son entidades con múltiples puntos de contacto con el entorno (...) el sujeto responsable de la gestión (...) puede ser un sujeto colectivo o un sujeto itinerante participativo” (Cassasus 1999: 27). Entonces podemos sostener que, si en la tarea educativa el factor humano es importante, la implementación de una gestión educativa intercultural en la escuela de Huachacalla marka necesariamente debe tomar en cuenta la activa participación de los jilaqatas y mama t’allas.

Guillermo Sánchez Moreno (1997: 15) critica que la gestión sea entendida solamente como el manejo de los recursos humanos y de recursos financieros dentro una institución educativa determinada. Seguidamente habla de una gestión educativa centrada en los beneficiarios que debe caracterizarse por la práctica participativa de los actores que tienen que ver con la educación. En ese sentido, aquí, nuevamente el autor relievra la participación de todos los agentes que debe caracterizar a la tarea de la gestión educativa. De esta manera, queda refrendada la característica esencial de la

gestión educativa de que debe existir una participación integrada entre la comunidad y la escuela.

Para Marina Arratia (2002: 1) la palabra “Gestión” es un concepto globalizador, porque abarca todas las actividades referidas a los medios necesarios y a los actores protagónicos orientados a lograr un objetivo determinado”. Aquí, la autora recurriendo a Sánchez Moreno (1997) introduce el término globalizador, como un medio para interpretar la participación de la comunidad y de sus autoridades en la escuela, la que está marcada por una relación que conjuga identidades, idioma y prácticas culturales propias. En ese sentido, una gestión educativa intercultural en cualquiera comunidad rural estaría caracterizada como una gestión globalizadora, que implica la presencia de la identidad cultural del pueblo a través de la activa participación de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*.

Para Sander Benno (1996: 11), la gestión educativa tiene el siguiente significado: “La gestión educativa como campo teórico y praxiológico se define en función de la naturaleza peculiar de la educación como práctica política y cultural comprometida con la promoción de los valores éticos que orientan el ejercicio pleno de la ciudadanía en la sociedad democrática”. El aporte más claro del autor está relacionado a que la gestión educativa debe entenderse como la práctica de una educación democrática participativa. Para nosotros, estos últimos autores son los que interpretan adecuadamente lo que debe entenderse por una gestión educativa participativa intercultural, desde una perspectiva de la participación de la comunidad y de sus autoridades como los *Jilaqatas* y las *Mama T’allas*.

En suma, la posición teórica de los autores a los que hemos acudido ha de ser el referente para articular la interpretación de la situación participativa de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en la escuela, como una responsabilidad importante que les delega la comunidad.

### **3.3.3.1. La gestión educativa como proceso dinámico**

El concepto de gestión en ámbitos educativos -como hemos referido en el anterior acápite- tiene que ver con la participación de la comunidad. Benno Sándor (1996: 11) dice que la introducción de la gestión en el campo educativo se debió a la necesidad de superar las tradicionales prácticas tecnoburocráticas en la administración escolar y a la necesidad de abrir la escuela a la participación de las organizaciones de padres de familia, democratizando el manejo de la administración escolar.

Para el mismo autor (Op cit: 35), la gestión educativa institucional en lo relativo al papel participativo de los actores involucrados actualmente enfrenta un proceso de transformación dinámica porque, según él, la gestión cada vez tiene que posibilitar un rol más participativo, en la medida en que debe acomodarse al medio cultural, social y político de la comunidad.

Sobre este mismo punto, Marina Arratia refiere que la gestión escolar sufre cambios generados por los factores socioculturales del medio en la escuela. En su estudio, como ejemplo, cita el caso del calendario escolar regionalizado en la comunidad quechua de Rakaypampa (Cochabamba – Bolivia): sosteniendo: “(...) los cambios en los calendarios escolares también demandan cambios en los criterios de gestión educativa, ya que las actuales formas de gestión no están diseñadas para responder a la diversidad cultural existente” (Arratia 2002: 138). El ejemplo es una muestra sobre el proceso de construcción conceptual que se puede generar desde una realidad educativa intercultural para entender la práctica de la gestión educativa dinámica.

Juan Carlos Tedesco (1992: 49) dice que el poco avance de la educación es causada en parte por el estilo de gestión, donde se manejan los criterios de un servicio administrativo ineficiente y excluyente, que no se adecuan a una educación actualizada y sobre todo, a los procesos de innovación y de profundos cambios que se vienen generando en los ámbitos de la gestión educativa.

Las citas teóricas nos servirán para fundamentar la compleja interrelación que tiene lugar en la escuela de Huachacalla Marka entre los *Jilaqatas*, *Mama T'allas* y las autoridades educativas, cuya interrelación se desenvuelve en momentos de manera pasiva, activa y conflictiva.

### **3.3.3.2. La participación en la gestión educativa**

La Ley de la Reforma Educativa al incorporar la participación popular en la gestión educativa plantea una política participativa, lo cual implica la participación activa de organizaciones y de autoridades de la comunidad en las actividades de la gestión educativa.

Asimismo, propugna también una educación democrática al incorporar la participación popular en la gestión educativa; un informe evaluativo del Ministerio de Educación sobre la EIB, dice: “Así, la Reforma Educativa se constituye en un avance histórico importante que permite afianzar la gestión democrática de la educación nacional en

toda sus instancias y niveles, con la participación del pueblo, sin discriminación de culturas, etnias y lenguas” (MEC y D 1991: 25).

La Ley de la Reforma Educativa sobre la participación popular en el capítulo 2, artículo 4. Inc.1, dice: “se determinan los niveles de organización de la comunidad para su participación en la educación” (MEC y D 1994: 5). El artículo 7 de la misma Ley, también se refiere a la participación de las autoridades de la comunidad en las actividades de gestión educativa. Estas disposiciones normativas orientan hacia la construcción de una cultura educativa de participación en las escuelas, en base a una responsabilidad compartida entre el Estado y las comunidades. Asimismo, esta visión posibilita la incorporación participativa de las autoridades y organizaciones de la comunidad en la escuela. A su vez, para el CENAQ (Consejo educativo de la Nación Quechua - 2003: 30), la EIB constituye una vía de acceso a la participación de las comunidades y sus autoridades, con capacidad interlocutora ante el Estado y la sociedad nacional. El CEA (Consejo Educativo Aymara 2003: 16) sobre la política de participación educativa de los aymaras sostiene: “los responsables directos de la educación (...) y que las propuestas (CEA) se respeten, se discutan e implementen (...) La participación debe influir en el diseño y práctica curricular así como en la gestión administrativa y educativa en general”.

Las citas de dichas disposiciones nos servirán para analizar la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en los procesos de gestión escolar en la escuela de Huachacalla Marka, y nos guiarán para analizar en qué medida en su condición de máximas autoridades duales de la comunidad pueden ser sujetos activos en esos procesos. De esta manera, la Ley 1565 dispone que las autoridades comunales, como actores locales, pueden desenvolverse con poder de decisión.

Por otra parte, el “Reglamento sobre Órganos de Participación Popular” complementada por el D. S. 23949 (MEC y D Op.cit: 69) el Art. 109, también prevé la participación popular mediante la participación de Juntas Escolares y miembros de la comunidad, y corrobora la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como parte de sus roles de autoridad.

Si bien la Reforma Educativa propugna la participación de la comunidad, por medio de la junta escolar y de sus autoridades, en cambio, otras leyes anexas restringe o se contraponen a la participación de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela. Así, por ejemplo, el “Reglamento de Administración y Funcionamiento para Unidades Educativas de los Niveles Inicial, Primario y Secundario” promulgado según R. M.

162/01 en el Art. 26 sobre el Consejo de Profesores, una instancia muy importante de la gestión escolar, dispone que las actividades escolares periódicamente deben ser evaluadas. Este mecanismo normativo no toma en cuenta la participación de las Juntas escolares y, menos de autoridades comunales como los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, por lo que afirmamos que dicho reglamento no prevé una gestión participativa.

Por esas razones y, a pesar de los propósitos ya señalados de la Reforma Educativa, en la práctica, todavía no se ha podido superar la gestión escolar centralizada que se aplica en la escuela. Estos factores hacen que la escuela aún siga siendo una institución poco menos que aislada de la comunidad.

Cecilia Braslavky, dice que la participación educativa consiste en: “(...)” la gestión como un conjunto de acciones relacionadas y participativas que nos llevan al logro de ciertos objetivos, la coherencia de las acciones que se desarrollen para conducir la educación, será fundamental para el logro de resultados significativos” (Braslavky 1999: 159). Aquí, la autora pone en relieve, que una gestión participativa debe caracterizarse por los resultados que se logre con relación a los objetivos planteados.

Así también, la revista de la Universidad de la Frontera (2001: 64) cuando se refiere a la gestión participativa en la escuela, dice:

(...) se entiende la gestión participativa en educación “como una acción conciente y directa de los miembros de las comunidades, educativas y locales, en la educación”. Se plantea un trabajo educacional democrático y participativo – donde se involucran las personas y organizaciones de las comunidades, a través de las propuestas educativas concretas y pertinentes, según sus voluntades y necesidades para la definición de las políticas municipales en educación.

Sobre la base de la cita referida, afirmamos que por gestión educativa participativa se debe entender la acción directa de los miembros de la comunidad. La gestión educativa es un mecanismo que permite la práctica de una gestión democrática y participativa, lo cual involucra a la escuela en la política de una educación intercultural.

Sander Benno, por su parte entiende por gestión participativa lo siguiente: “La administración de la educación será pertinente y significativa para las personas y grupos que integran el sistema educativo y su comunidad más amplia en la medida en que sea capaz de reflejar sus creencias y valores y sus orientaciones filosóficas y características sociales y políticas” (Sander 1996: 65)

Aquí, el autor entiende que la gestión participativa engloba la práctica de las creencias y de los valores de la comunidad, proponiendo una gestión intercultural globalizada

que consistiría en que la gestión no se circunscribe a un modelo de actividades específicas; toma en cuenta los factores socio culturales colaterales, tales como la emoción, el uso de la lengua, la identidad cultural, la cosmovisión, que tienen que ver con el desarrollo de la gestión educativa intercultural.

Sobre las referencias teóricas citadas, sostenemos que la gestión participativa es pilar de la educación democrática y en ese sentido tiene que, necesariamente, involucrar a organizaciones y autoridades de la comunidad, respondiendo así a sus necesidades, valores y principios filosóficos.

En Bolivia, en cuanto a la EIB, los postulados señalados sobre la participación popular no se cumplen porque existe una situación que confluye en un aislamiento y desarticulación entre la comunidad y la escuela. La participación de las autoridades comunales de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como se demostrará en la parte de los resultados, sólo sirve de apoyo a las gestiones emprendidas por las autoridades educativas de la escuela. Este marco teórico de referencia nos servirá para analizar la situación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en sus relaciones con la escuela.

#### **3.3.3.4. La gestión intercultural una práctica de negociación**

Los espacios interculturales que se dan entre los *Jilaqatas*, *Mama T'allas* y las autoridades educativas en la escuela, están caracterizados por negociaciones que surgen en los momentos de relaciones pasivas o conflictivas. Para María Clara Jaramillo (2001: 12) la negociación es entendida como una estrategia de concertación mediante actos de transacción intercultural entre las partes en conflicto.

Marina Arratia, refiriéndose a la negociación dice lo siguiente:

El conjunto de negociaciones muestra claramente (...) lo que ocurre en la práctica, es que a raíz de los cambios, se desata un conjunto de dinámicas, estrategias y negociaciones entre actores, en espacios formales e informales. (...) las negociaciones que tienen lugar entre los diferentes actores, sobre todo, las negociaciones en el ámbito de las unidades educativas, ofrecen interesantes pistas sobre las estrategias de crianza de la escuela que ensayan las comunidades campesinas, tratando de equilibrar los tiempos de la comunidad con los tiempos de la escuela. (2002: 139)

De acuerdo con las citas referidas, afirmamos que la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en las actividades de gestión en la escuela se caracteriza por una negociación permanente por medio del diálogo intercultural entre *Jilaqatas*, *Mama T'allas* y las autoridades educativas. La gestión educativa -según la autora- es

intercultural porque propugna la participación de organizaciones y autoridades de la comunidad como actores en la toma de decisiones sobre los asuntos de la escuela.

La práctica de la gestión educativa intercultural para las autoridades educativas, docentes y niños puede constituirse en una vía para asimilar y valorar lo aymara en el espacio educativo de la escuela. La gestión educativa intercultural para la citada autora (Op. cit: 140) actualmente es un desafío permanente para la escuela porque invita a practicar una gestión educativa, acorde a la “cosmovisión y los ritmos de vida de los campesinos”.

La Reforma Educativa en una clara política de acercamiento al reconocimiento de la diversidad cultural, como hemos visto, reconoce la diversidad cultural que debe ser incorporada como norma de relación social en la escuela. Por esas consideraciones, por nuestra parte sostenemos que la participación popular como una parte importante de la Reforma Educativa, es una instancia que puede incorporar formalmente las prácticas de la gestión educativa intercultural a través de la participación de la comunidad y de sus autoridades en la escuela.

En ese sentido, tomado como guía teórica los planteamientos de los diversos autores citados, nuestra reflexión está orientada a proponer la implementación de la gestión educativa intercultural con características semi autónomas, tomando en cuenta los recursos, los mecanismos y las propias estrategias organizativas de liderazgo que practican los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en Huachacalla Marka.

## CAPITULO IV

### 4. CONTEXTO y RESULTADOS

#### 4.1. La comunidad Huachacalla marka

Huachacalla Marka se encuentra en la provincia Litoral del departamento de Oruro a unos 178 Kms. al oeste de la ciudad de Oruro y a 1780 mts. sobre el nivel del mar<sup>10</sup>. La comunidad se encuentra en el lado este de la montaña *Qhusillawi*. Actualmente es la capital de la primera sección de la provincia. Por la orilla del pueblo pasa la carretera denominada “marcha al occidente”, y que próximamente será el camino internacional Oruro – Pisiga. El pueblo cuenta con los servicios básicos de luz, agua potable y alcantarilla. Huachacalla Marka -según referencia de los comunarios- tiene los siguientes límites: al norte con *Turku Marka*; al oeste con *Sabaya Marka*; al sud con Chipaya, y la provincia Sur Carangas y al este con las comunidades de Opoqueri y San José de Kala de la provincia Carangas.

##### 4.1.1. Antecedentes generales de la comunidad

La comunidad se habría asentado en torno del monumento arqueológico de la tumba de Martín Capurata Condorvillca<sup>11</sup>, más conocido como *Tatasawayá*, la cual habría sido destruido aproximadamente en los años 1940 del siglo pasado.

Según *Ayllu Sartañani*<sup>12</sup> (1995: 39) inicialmente se habría desprendido de Sabaya marka, para luego constituirse en un solo ayllu y después, al establecerse como *jach'a marka*<sup>13</sup> llegó a estructurarse en cuatro ayllus mayores: El pueblo originalmente fue llamado *Urqu Wanu*<sup>14</sup>, debido a que hasta finales del S. XVI habría sido una estancia de pastoreo de llamas machos de propiedad de la familia *Villka* de la comunidad de Sabaya. El nombre de Huachacalla tendría su origen en el vocablo aymara “*waxcha qallu*”, atribuido a un indígena huérfano que vivía del pastoreo en *Urqu Wanu*. También podría originarse de “*waxcha qullu*”, término con que habrían sido llamadas las

---

<sup>10</sup> Los datos relativos a la distancia han sido proporcionados por los personeros del Servicio Distrital de Caminos con asiento en la localidad de Huachacalla.

<sup>11</sup> Martín Capurata Condorvillca, (Choque 2003: 23), fue un revolucionario indígena aymara que vivió aproximadamente en el siglo XVI, habiendo abarcado sus dominios, toda la región de lo que ahora es llamado el occidente orureño.

<sup>12</sup> Ayllu Sartañani es una ONG con asiento en la ciudad de Oruro, la dirige el aymara Benjo Alconz.

<sup>13</sup> Jach'a marka, vocablo aymara que significa pueblo grande o pueblo principal.

<sup>14</sup> Urqu Wanu, en el idioma aymara se refiere a la estancia destinada para el pastar de las llamas machos.

montañas *Qhamacha* y *Qhusillawi*, por estar aisladas de la cordillera occidental. Así. Choque (2003: 65) al respecto dice

Las circunstancias del choque lingüístico aymara – castellano se dice que afloró en un estado de incomprensión total, (...) lo que derivó en el nombre de Huachacalla. Los frailes de habla castellana no entendían el aymara, a su vez el aymarista cerrado tampoco sabía el idioma castellano. (...) ¿cómo se llama el lugar?, le habría reiterado el cura; siendo la respuesta: *waxcha qalluwa*. Y el fraile sacando el libreta de su bolsillo, erróneamente apuntó al lugar, posiblemente con el nombre de “Guachacallu”. (...) Desde entonces, el naciente pueblo fue llamado imprecisamente como *Wachaqalla*.

Según la misma historia, uno de los primeros pobladores que tomó posesión de las tierras de Guachacalla habría sido el indígena José María Marca quién, cumpliendo con la disposición virreynal de “Composición con la Corona de España”, (Choque 1991: 34) en el año 1543 habría tomado posesión de dichas tierras, pagado mil pesos fuertes al Gobernador de Carangas José de la Vega Alvarado (...).”

Según referencias del ex *jilaqata*, C. A., las primeras familias inmigrantes que se establecieron en el lugar fueron: *Ankharis*, *Juluris*, *Qhespis* y *Karnikas*. En 1951, Huachacalla marka sufrió la escisión del *ayllu Qhamacha*, por la cual, el entonces Cantón Escara de declaró independiente, ocasionando la fragmentación de la estructura de ayllus de Huachacalla marka. La comunidad en su organización geopolítica se encuentra constituida actualmente por dos parcialidades: *Urinsaya* y *Aransaya*. La parcialidad *Urinsaya* está conformada por el *ayllu Qapi*. La parcialidad *Aransaya* se encuentra conformada por los ayllus *Thuwaña* y *Qullana*. Por lo tanto su organización política se halla conformada por tres ayllus mayores que son: *Thuwaña*, *Qullana* y *Qapi*. Este último ayllu tiene se encuentra dividida en *Qapi Kunsipyuna*, *Taypi Qapi* y *Araxa Qapi*.

Según datos proporcionados por los mismos pobladores en el trabajo de campo, la economía de la comunidad se basa en la actividad agropecuaria, mayormente en la crianza de la llama y en menor escala a la agricultura. Hemos observado también que las diversas instituciones de desarrollo regional asentadas en la comunidad, tales como ENTEL, Servicio Regional de Caminos del Departamento de Oruro, el cuartel Mejillones, ELFEO (Empresa de Luz y Fuerza Eléctrica de Oruro) y otras, generan también actividades económicas adicionales de comercio local.

La comunidad se caracteriza por el alto flujo de emigración poblacional, sin embargo, según datos del último censo (2001), actualmente tiene 1650 habitantes<sup>15</sup> de los cuales, según los datos de dicho censo: 275 son monolingüe español; 60 monolingüe aymara; 110 bilingües quechua - español y 1215 bilingües aymara – español.

#### 4.1.2. Cuerpo de *jilaqatas* y *mama t'allas*

Lo que se sabe sobre el origen de estas autoridades es que se remonta a una época anterior al coloniaje. Así Thérèse Boyusse Cassagne afirma (1978: 89), que no se sabe con certeza sobre el origen de la cultura aymara, cuya vigencia deviene desde tiempos remotos por medio de la organización de sus autoridades, entre estos del *jilaqata*.

Gilberto Pawels (1997: 72) dice que la vigencia de estas autoridades se fundamenta en la existencia del *ayllu*, a través del reconocimiento otorgada por la Corona de España, y a esta medida jurídica, Roger Rasnake denomina “pacto de reciprocidad”, por el cual el gobierno colonial reconoció a estas autoridades a cambio de que los *jilaqatas*, bajo la tuición de corregidores y caciques, recaudaran los impuestos que ingresaban a la Corona. El mismo autor (Op. cit: 102) citando al informe de Zenón Vacarrea en 1910<sup>16</sup>, dice que el cantón Huachacalla en aquél año tenía: 1 corregidor, 2 caciques y 6 *Jilaqatas*. Este dato corrobora *Ayllu Sartañani* (1995: 153) al referir que: la estructura política interna de la marka se constituía (...) el *kasiki*, los *jilaqatas* y los *mayurumas* (...) en el *ayllu Qapi* (...) *ayllu Thuwaña* existían *alkastis kampus* que secundaban a sus *Jilaqatas*.

En Huachacalla Marka, tampoco se sabe desde cuándo ha tenido vigencia las autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Al respecto, entre los entrevistados solo hemos encontrado algunas conjeturas, en palabras de G.C.

Los *jilaqatas* siempre han existido en este pueblo (...) desde tiempos antiguos. Mi papá decía que su abuelo había dicho (...) antes, antes había solamente cuatro *Jilaqatas*. Había (...) un *Jilaqata* por cada *ayllu*, eso (...) *Qhamacha* uno, *Qullana* uno, *Thuwaña* uno y *Qapi* uno, después todo eso cambiado, ha llegado a tener hasta doce *Jilaqata* un tiempo (...) eso es. (CTC: 18. 22 07.02)

---

<sup>15</sup> Cifra citada en “Oruro: Resultados Departamentales del Censo Nacional de Población y Vivienda 2001 (INE)”. La Paz 2002.

<sup>16</sup> Zenón Vacarrea fue delegado presidencial durante el gobierno de Eliodoro Villazón, para que realizara un informe - estudio técnico -monográfico sobre la provincia Carangas en 1910, y cuyo documento salió a luz en 1912 mediante el boletín de la Oficina Nacional de Estadística VIII, en su No. 73 – 76. pags. 29 -89.

El acceso al cargo se realiza por el sistema de *ira*<sup>17</sup>, el que consiste en una lista de futuros entrantes *Jilaqatas*; se elabora con una anterioridad de 2 a 10 años máximo y, debe ser aprobada en la asamblea del pueblo. Los criterios que exige la comunidad para ser elegido en el cargo (Choque 2002: 77) se refieren a: ser mayor de edad, casado, haber pasado o ejercido previamente cargos menores en la comunidad, y no haber tenido antecedentes de delincuencia. Como este es un cargo de honor por ser un servicio gratuito a la comunidad, los comunarios se inscriben con mucha anticipación a fin de prever los recursos económicos que necesitarán, así como las obligaciones y responsabilidades que tendrán que enfrentar al recibir el cargo de *Jilaqata* y *Mama t'alla*. Así refiere la *Mama T'alla* Concepción: “Primeramente nos hemos inscrito por *ira*. Yo por mi parte estuve de acuerdo con eso (...) porque estábamos inscritos por *ira*. Eso nos hemos inscrito en la comunidad faltando unos cinco años. En eso los dos nos hemos decidido (...)” (CTC: 188. 27.11.02).

Aproximadamente de 1915 hasta 1975, Huachacalla Marka reestructuró el cuerpo de estas autoridades hasta sumar 12 *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Así lo dice uno de los entrevistados, Z.N., comunario ex pasante *jilaqata* del *ayllu Qapi*:

(...) antes no era como ahora ochito nomás. Ahora hay años así y otros años no hay. Antes había doce *jilaqatas*. Había también más costumbres que tenían que cumplir. Cada *Ayllu* tenían más *Jilaqatas* (...) eso era así, así era cuando mi abuelo vivía dice, uno ocho nomás serían: *Qhamacha* tenía dos *Jilaqatas*, era *Jach'a Qhamacha* y *Sik'a Qhamacha*; *Qullana* tres *Jilaqatas*: esteee *Churunasu* era, *Jach'a Qhusillawi* y *Mayura* de los pampa Arce; del *Qapi* había un del *Qullu Qapi*; ahora eso se llama *Kunsipyuna* y del pampa *Qapi* otro, eso se llamaba *Jilaqata* niño, también se llamaba *Chinta Uctava*, y San Antonio, eso era ocho *Jilaqatas*; después se ha aumentado hasta doce; eso ahora el *Qapi* se ha repartido a tres *Jilaqatas*; se ha aumentado también un *Phiskali* eso era (...). (CTC: 18. 27.07.02)

Asimismo, muchos ex pasante *Jilaqatas* y comunarios *jach'a awkis* refieren que las costumbres a partir de 1970 paulatinamente no han sido cumplidas por los *Jilaqatas* lo que ha dado lugar a que estas se vayan perdiendo poco a poco. G. C. relata lo siguiente:

(...) Puedo recordar que en año nuevo tenía que hacerse doce días de novena; después daban una vuelta siempre por la derecha, por los tres hermanos Santiados, eso por Machacamarca, Huayllas, Florida y Yunguyo. El Santiago Tata patrón se hacía el 1ro. de agosto, eso en octavario. Por eso muchos Santos y Santas que se festejaban se han perdido. Antes también los *jilaqatas* tenían que dar *muyta* en corpus, eso en *jach'a uru*, eso sin contar la costumbre *asinta muyta* de año nuevos hasta carnavales y después todo el año. En San Juan y San Andrés se hacían *wilanchas* en los 4 *ayllus*. Las *muyta* a los tres hermanos

---

<sup>17</sup> La *ira* (Gómez 1995: 3) consiste en una postulación anticipada a la que se inscriben los comunarios para cumplir con el cargo, la cual es aprobada en una asamblea por la comunidad.

Santiago se hacía pasadito octavario de Santiago. Ahura eso también ha cambiado. (CTC: 19. 29.07.02)

Igualmente, se afirma que el cargo del *Jilaqata* enfrenta un proceso de decadencia, debido a la falta de recipientes y a la paulatina reducción del cargo en algunos *ayllus* y *markas*. El ex *Jilaqata* Dn. J. C. respecto a la pérdida del cargo de *Jilaqata* en algunos *ayllus* de Huachacalla Marka, dice:

Eso, había doce *jilaqatas* siempre (...) eso he llegado a conocer. Creo que aproximadamente en 1955 se ha dividido el *Qapi* en lo que es ahora el *ayllu* en tres *Qapis* (...) entonces desde 1960 ha habido los tres *Jilaqatas*. El *Jilaqata* Niño recién nomás se ha perdido en 1997, pero más antes se ha perdido el *Jilaqata Qhusillawi* en el *Qullana*; ahora he sabido que el *Jilaqata Mayura* se perdería también, parece que no hay recipientes (...) eso da pena. (CTC: 19. 19.07.02)

#### **4.1.3. La escuela Narciso Campero**

La educación rural en Huachacalla Marka tuvo un recorrido largo, el mismo que fue parte de los procesos de implantación de la educación rural que vivieron las comunidades del occidente orureño. La institución de la primera escuela, vagamente denominada “tambo” ocurrió entre 1918 y 1920, funcionando en la casa particular de la familia Choque, con la afluencia de alumnos de los cuatro *ayllus*. En 1923 a cargo de un preceptor (profesor) la escuela llegó a contar con 25 alumnos, Un año después, ejerció como el primer profesor con título, Pedro Martínez. En 1936 se inició la construcción del inmueble de la escuela.

Aproximadamente, entre 1940 y 1942 la escuela fue denominada Narciso Campero. Al respecto, el comunario M. M. dice:

(...) los abuelos han dicho que durante la guerra del Pacífico, desde Turco había llegado a descansar aquí, en Huachacalla un regimiento comandado por el Gral. Narciso Campero. La tropa dice que se había alojado en Huachacalla durante tres días. La escuela ha sido nombrada con ese nombre del Gral. Narciso Campero en recuerdo de lo que ha estado en este pueblo. (ENTV: 10.08.03)

Alrededor de 1945 proveniente de Curahuara de Carangas vino a establecerse en la comunidad el primer núcleo escolar campesino bajo la Dirección del Prof. Miguel Valderrama Ugarte, cargo que después ocuparon otros connotados docentes: Felipe Suarez, Alejandro Manzanero, Luis Pérez y Celestino Saavedra. En 1951 este núcleo se trasladó a la Comunidad de Escara.

Ese mismo año, por decisión de la comunidad, la escuela pasó a depender de la Dirección de Educación Urbana, como una escuela seccional suburbana, la que fue impulsada por los comunarios Isidro Cussi y Froilán Cruz.

En 1982 por iniciativa del extinto profesor Felipe Flores y del profesor Mario Garnica, y con el apoyo de las autoridades de Huachacalla se formalizó el convenio con la Congregación religiosa Jesús María, para formar parte de la institución educativa católica Fé y Alegría. La referida Congregación inició sus actividades el 7 de septiembre, bajo la dirección de la Hna. Victoria Gómez Pereira. Posteriormente, en la gestión de Gabriel Cadima que entonces ejercía de Director Nal. de Fé y Alegría, la escuela fue transferida a dicha administración, en 1991, siendo la primera Directora, la hermana Ignacia Nazareth, constituyéndose en una nueva unidad educativa. La Unidad Escolar celebra su aniversario el 5 de mayo, sumándose a la fecha cívica de las escuelas Fe y Alegría de Bolivia. La escuela funciona con los niveles pre escolar y primaria. Actualmente se encuentra bajo la Dirección de la Hna. María Gutiérrez y cuenta un plantel de once docentes, una secretaria y un portero.

La escuela coordina sus actividades con la Dirección Distrital de la provincia Litoral, la cual administra además al núcleo escolar campesino Franz Tamayo y las tres escuelas seccionales ubicadas en las pequeñas comunidades del *ayllu Qullana*.

Actualmente, una de las características de esta escuela es la fuerte corriente de enseñanza de la religión católica, como nos dice un alumno del 5to. curso de primaria:

Mi profesora (...) cada vez nos hace dibujar al Jesucristo; en semana Santa, nos ha dicho tenen que dibujar como ha entrado el Señor Jesucristo en burro; (...) la Directora, cuando estamos filados en el patio, ahí nomás nos recomienda que hay que resarce, diciendo al padre nuestro, eso para dormir, eso también para levantarse también; y eso (...) en algunas veces nos ha hecho ir a la iglesia, eso ha obligado a todos. (ENTRV: 27.07.02)

La escuela se halla adornada con mensajes y figuras bíblicas, asimismo, los trabajos escolares tienen que ver mucho con temas religiosos cristianos. La presencia cotidiana de la Directora con su hábito de religiosa es un signo permanente que familiariza a los alumnos con una educación religiosa católica.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística (Censo de 2001)<sup>18</sup>, en el año 2001, en esta unidad escolar, la población escolar matriculada en el nivel pre escolar y primario sumó 90 alumnos, de los cuales, 62 alumnos eran varones y 38 son las mujeres. Según los mismos datos, la escuela tuvo una deserción escolar aproximada de 21,3%.

---

<sup>18</sup> INE - Censo Nacional de Población y Vivienda 2001: "Oruro: Resultados Departamentales". La Paz: UNFPA. 2002.

## 4.2. Autoridades máximas aymaras: columna vertebral y nervio vital para la comunidad

Los *jilaqatas* y *mama t'allas* en la valoración local de la *marka* tienen el estatus de máximas autoridades aymaras y, por su importancia, son la instancia de cuerpo de autoridades considerados columna vertebral y nervio vital para la comunidad<sup>19</sup>. Por eso son llamados “*p’iqi awki* y *p’iqi tayka*”<sup>20</sup>.

El rango de estas autoridades se encuentra relacionado principalmente a las funciones que ejercen tanto en *Huachacalla Marka* como fuera de ella. Estas funciones que son de carácter jurídico, político, administrativo, cultural y religioso requieren de un desmedido sacrificio de economía, tiempo y esfuerzo en el ejercicio de autoridad.

La comunidad reconoce al *Jilaqata* y la *Mama T’alla* como columna vertebral y nervio vital de la comunidad y como máximas autoridades locales aymaras, en la jerarquía que tienen en el ámbito local, en la autonomía de los actos que realizan como principales autoridades aymaras y en la estructura dual de sus funciones. A continuación recogeremos las voces de la comunidad referidas a dichos aspectos.

### 4.2.1. Jerarquía como autoridades aymaras

La jerarquía que tienen en la comunidad los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* se manifiesta en su condición de máximas autoridades aymaras encabezada por el Corregidor.

Con el propósito de identificar los factores que inciden en la valoración del status de autoridad del *Jilaqata* y de la *Mama T’alla* se ha procedido a realizar entrevistas a diversas personas, preguntándoles la percepción que tienen respecto a las actividades que estas autoridades desarrollan en la *marka* para constituirse como *p’iqi awki* y *p’iqi tayka*.

Así, se entrevistó al Director Distrital de Educación del municipio preguntándole ¿cómo valora al cargo del *jilaqata*?:

Bueno (...) para mi el *jilaqata* es una autoridad originaria que representa a su pueblo (...) y a la vez esta autoridad es elegida por el mismo pueblo y (...) por eso

---

<sup>19</sup> La comunidad, según Raúl Araoz Velasco (1992: 73) se encuentra caracterizada como un núcleo social con características propias de su vida económica, social, política, religiosa y cultural.

<sup>20</sup> Durante el trabajo de campo, en sucesivas ocasiones escuchamos a los comunarios enalteciéndoles como “*p’iqi awki* y *p’iqi tayka*. En la lengua aymara significa cabeza de autoridades locales.

está al servicio de este pueblo y está visto como una máxima autoridad de la marka. Eso siempre ha sido así desde antes. (CTC: 15.10.02)

El entrevistado reconoce en ellos la jerarquía de máximas autoridades por las funciones que tienen, así como por el servicio que prestan a la comunidad.

Se ha hecho también la misma pregunta a personas que no son oriundas de Huachacalla, como ser el funcionario de la Empresa de Luz y Fuerza de Oruro (ELFEO), quien nos respondió de la siguiente manera:

Estas autoridades (..) dentro de las tradiciones son quienes norman las actividades del pueblo, en función de servicio que hacen a favor del pueblo. Es una autoridad que conserva las costumbres, tradiciones culturales del pueblo y a la vez también es la autoridad máxima, quien motiva e incentiva la práctica de las tradiciones culturales ancestrales. (CTC: 71 08.10.02)

Nuevamente, la respuesta del entrevistado se refiere al servicio del cargo que desempeñan como autoridades principales y también pone de relieve la función normativa que ejercen. La función normativa se refiere a la representación de la comunidad que asumen como autoridades de jerarquía y a las facultades que tienen para determinar y adoptar decisiones y acciones a nombre de la comunidad y, estas actividades contribuyen a fortalecer su estatus de autoridades locales.

Por otra parte, la jerarquía también está relacionada con la organización interna de la jerarquía encabezada por el Corregidor. Al respecto se ha entrevistado al *Jilaqata Fiscal* del *ayllu Thuwaña*, comunidad de Florida, quien expresó lo siguiente:

El Corregidor es el papá; él está en la cabeza; después le sigo yo. Si el Corregidor se ausenta, yo [Fiscal] asumo el mando de los *jilaqatas*; después de mí viene el *jilaqata Mayura* del *ayllu Qullana*, porque eso es más antiguo, así dicen (...) luego está el San José, luego el *Nirxa* (...) después viene el San Juan, *Kunsipyuna*, *Qhusillawi* y termina con el Central. El Central antes se llamaba San Antonio (...). (ENTRV: 12.08.03)

La autoridad entrevistada nos muestra la organización interna que determina también la jerarquía de los *Jilaqatas* en orden a su antigüedad.

El mantenimiento de estatus de autoridades de jerarquía en cuerpos colectivos de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* genera estrategias organizativas internas y, también optimiza las actividades que realizan. Así afirma el *Jilaqata Central Thuwaña*:

(...) Nosotros como autoridades nos manejamos como un solo cuerpo. En eso, aunque haya profesionales, todos valemos por igual. Todos tenemos que hablar una sola palabra, por eso está el Corregidor con un solo mando. No podemos estar discutiendo entre nosotros nomás, (...) la asinta<sup>21</sup> que nos puede decir, nuestro cargo es fuerte y tenemos que tener una sola fuerza (...). (ENTRV: 15.08.02)

Esta respuesta nos permite referirnos al comportamiento colectivo que adoptan, frente a los conflictos comunales o con las autoridades estatales, debiendo mantener una imagen de orden y de jerarquía frente a la comunidad, para cuidar el estatus que tienen como autoridades de mayor importancia.

Sobre este mismo punto, durante la investigación pudimos observar lo siguiente:

A las 16,45 p. m. se realizó la entrada de los pasantes de fiesta en honor al *Tata Santiyawu*. Los *jilaqatas* y *mama t'allas*, encabezados por el Corregidor, ingresaron flanqueando por ambos lados a los pasantes. Luego, en orden de ubicación de jerarquía, le siguieron las otras autoridades locales. (CTC: 42. 24.07.02)

En la observación realizada en la festividad del *Tata Santiyawu*, se ratifica la existencia de una organización de jerarquía interna encabezada por el Corregidor. En los eventos comunales como es la fiesta, la ubicación de las distintas autoridades refleja su rango en la jerarquía local.

Desde mi experiencia como *jilaqata Jach'a Qhamacha* en mi comunidad Escara (Qhamacha), puedo testimoniar que durante todo el año del cargo fue notoria la costumbre de ocupar, en cualquier circunstancia, el asiento central de la mesa hogareña. Era un sitio destinado para nosotros, en nuestra condición de máximas autoridades aymaras locales. Por otra parte, nuestra jerarquía interna estaba encabezada por mi autoridad como *Jilaqata Jach'a Qhamacha* (MCJ: 22.07. 03).

Pero, ¿qué dicen los autores sobre la jerarquía de estas autoridades y las prácticas organizativas que tienen?. Jorge Antonio Mayorga (1996: 38) refiere que el poder de autoridad del *jilaqata* se encuentra condicionado a los atributos que pueda tener para “hablar y actuar”. Por su parte, en PROA (1997: 42) se sostiene que este cargo se caracteriza por el servicio a la comunidad y que se asume como una alta autoridad de mucho respeto y de prestigio. Estas afirmaciones nos reiteran la jerarquía que tienen en la marka como autoridades locales. Por su parte, *Ayllu Sartañani* (1993: 93) exalta

---

<sup>21</sup> El vocablo aymara “asinta”, lo usan a menudo tanto los *Jilaqatas* como las *Mama T'allas*, para llamar, metafóricamente, con cariño, al poblador(a) de la marka.

la jerarquía organizativa que tienen, sosteniendo que es: la expresión y articulación ritual – política más auténtica de todo el sistema de cargos a nivel del *ayllu*.

De la confrontación de los datos obtenidos en el trabajo de campo, de la recuperación de la experiencia personal y de los referentes teóricos se deduce, primero, que el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* constituye el conjunto de las máximas autoridades aymaras de jerarquía para la *marka*, por los roles que desempeñan. Esto se manifiesta tanto en la toma de decisiones como en las acciones que realizan a nombre de la comunidad.

En segundo lugar, se deduce que existe una jerarquía organizada internamente de acuerdo a la antigüedad. Estos dos aspectos repercuten en los espacios donde se desenvuelven los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas*, tanto como autoridades aymaras como en su interacción con las autoridades estatales. Por su estatus de jerarquía estas autoridades son calificadas como columna vertebral y nervio vital de la comunidad.

#### **4.2.1.1. Identidad por medio de símbolos propios de autoridad**

Las vestimentas del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* son los símbolos culturales propios que los identifican como las más altas autoridades locales aymaras. Las vestimentas en el *Jilaqata* son: el *Tata Quri Wara*<sup>22</sup>, la *warak'a*<sup>23</sup>, el poncho, la *wistalla*<sup>24</sup>, el *pututu*, la abarca y el sombrero. La *mama t'alla* porta: el *aguayo*, la *Qinaya Whipala*<sup>25</sup>, la pollera, la abarca y el sombrero. Cada parte de la vestimenta del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* tiene un significado simbólico que está relacionado con la cultura de la comunidad.

Respecto a las vestimentas de dichas autoridades de la *marka*, se entrevistó al comandante del Regimiento Mejillones<sup>26</sup>, 21 de infantería, que dijo: "(...) es una autoridad que pertenece a la cultura aymara. Eso nos muestran toda sus actividades, también está su vestimenta, sus ropas simbólicas como el *Tata Santu Riyi* que lo

---

<sup>22</sup> El *Tata Quri Wara* (Choque 2002: 67) tiene un origen precolombino y se refiere al bastón de mando que los *Jilaqatas* portan como máximas autoridades aymaras.

<sup>23</sup> *Warak'a* se llama al chicote que los *Jilaqatas* portan enroscado a su cuello. Según Choque (Op. Cit: 36) simboliza la potestad de autoridades judiciales para obligar al comunario a cumplir los mandatos de la comunidad.

<sup>24</sup> La *wistalla* es una pequeña talega multicolor que sirve especialmente para manejar la coca en ocasiones especiales.

<sup>25</sup> La *qinaya wiphala* es una pequeña banderita blanca que representa –según los lugareños- a las nubes y la fuerza reproductora de la Pachamama.

<sup>26</sup> Regimiento Mejillones es una unidad militar de infantería con asiento en la localidad de Huachacalla.

llaman (...) casi todo siempre es aymara en ellos y eso los hace principales” (CTC:117. 09.11.02).

El entrevistado ha visto a través de la vestimenta que caracteriza a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, su pertenencia a la cultura aymara. Se podría agregar que esa indumentaria inspira en la comunidad el respeto a su estatus de autoridades jerárquicas de la *marka*.

Sobre este mismo punto entrevistamos al ex *jilaqata Khina Kunturiri* - 2000<sup>27</sup> que nos dijo: “El aporte más importante al pueblo es el cumplimiento de las costumbres que hacemos a la madre *Pachamama* y el enfoque permanente del *Santu Riyi* o *Tata Quri Wara*, de la *Qinaya Wantirita*, el *pututu*, la *Inka Xarpa*, la *wiphala* y otros. Eso nos hace como principales autoridades” (CTC: 85. 19.11.02).

Por otra parte como hemos visto, las vestimentas de autoridad muestran un ordenamiento de elementos simbólicos culturales, que los jerarquiza como “*p'iqi awki* y *p'iqi tayka* de la comunidad.

En la interacción de los *jilaqatas* y las *mamas t'allas* con las autoridades estatales son muy importantes las vestimentas oficiales, porque a través de éstas adquiere jerarquía su papel en la relación con las autoridades del Estado. A continuación, relatamos un momento de la observación que realizamos durante el acto cívico en homenaje al aniversario de la provincia:

(...) me fui a observar el acto cívico que tenía lugar en plaza central. En el palco oficial del altar patrio se encontraban el Prefecto del Departamento, (...) y todos los miembros integrantes de la comitiva que le acompañaban (...). El cuerpo de autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas* estaban ubicados al pie del palco oficial, flanqueando a la primera autoridad departamental. Los *Jilaqatas* se encontraban al lado derecho del palco oficial, correctamente uniformados con sus ponchos, sus *wistallas* y cada uno portaba sus respectivos *Tata Santu Riyi*. Las *mama t'allas* por su parte estaban ubicadas al lado izquierdo del palco y, también se encontraban uniformadas, vistiendo sus aguayos multicolores, llevando la *wistalla* en la mano derecha. (CTC: 35. 05.11.02)

El aniversario de la provincia es para la *marka* una de las fechas cívicas de mayor importancia. En esta –como se constata en la observación- la presencia de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se caracteriza por los símbolos propios de autoridad que llevan en forma ordenada. Esta particularidad trasciende también a la comunidad,

---

<sup>27</sup> Khina Kunturiri, es el nominativo que lleva como nombre, el *Jilaqata* del ayllu Thuwaña.

porque al estar con su vestimenta y al portar símbolos de autoridad, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* inspiran un gran respeto.

Sobre la importancia de la vestimenta, la cual con mucho orgullo llevamos ese año, tuvimos la siguiente experiencia: En mayo del 2000, junto a mi esposa *T'alla Jach'a Qhamacha* asistimos a la primera asamblea de autoridades originarias de la circunscripción 35 del departamento de Oruro. Allí fuimos debidamente uniformados. Ella vestía su aguayo y su *wistalla* de coca la llevaba en su mano derecha . Por mi parte, estuve vestido con mi poncho, portando la *wistalla* en mi mano izquierda y al *Tata Quri Wara J'acha Qhamacha* en mi mano derecha. El pututu, más conocido en mi comunidad de "*Q'iwí Jach'a Qhamacha*"<sup>28</sup>, colgaba de mi cuello como símbolo de autoridad. Cuando llegamos al Paraninfo Universitario, lugar del evento, (...) las autoridades políticas en sus discursos, hicieron una mención especial a la presencia de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como autoridades aymaras (MCJ: 25.06.03).

Empero, para las autoridades estatales no locales, estos elementos no tiene la misma significación, como ha manifestado al ser entrevistado, el subsecretario de la prefectura:

Es lindo lo que usan sus atuendos estas autoridades tradicionales de la comunidad. Seguramente eso lo hacen por costumbre, como autoridades de esta etnia aymara. No veo más valor para darle más allá de lo que se visten como vestimenta que tienen. (ENTRV: 05.11.02)

Aquí se refleja una percepción contraria al significado que tienen dichas vestimentas para la *marka*, así como la desvaloración en los espacios estatales de las autoridades autóctonas de la comunidad. El entrevistado aprecia las vestimentas, sólo como el atuendo de una costumbre local, practicada tradicionalmente y que marca la identidad de lo aymara.

Se ha encontrado poca referencia teórica relacionado con el valor de la indumentaria de las autoridades aymaras. Roger Rasnake (s/a: 192) citando a Víctor Turner califica estos elementos como "símbolos dominantes", que permiten comprender las ideas y los valores socio culturales y políticos encarnados en el medio social y que se constituyen en referente simbólico de lucha y de resistencia contra el macro sistema impuesto por el Estado. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con la posición asumida por estos autores, respecto a las vestimentas consideradas como elementos

---

<sup>28</sup> La palabra "q'iwí" significa en aymara ondulado y a medio torcer. Noté que se usaba la palabra q'iwí para referirse, con especial atención, al pututu como símbolo de autoridad del Jilaqata.

simbólicos dominantes, y hemos podido constatar que influyen en el ejercicio del liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

La importancia de la vestimenta, en el medio social, se traduce en una atención preferencial de que son objeto en la comunidad, como autoridades de mucha jerarquía. En lo cultural –como se ha manifestado- significa la presencia de identidad como autoridades aymaras.

En suma, cotejando los datos, la experiencia personal y la teoría consultada, se puede afirmar que la vestimenta y los símbolos propios de autoridad que portan los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* constituyen, por una parte, la imagen de la identidad cultural aymara de la comunidad y, por otra parte, son los elementos simbólicos dominantes que fortalecen su liderazgo local, por el cual ejercitan el poder de autoridades duales de jerarquía.

#### **4.2.1.2. Representación comunal en actos administrativos**

Asumiendo las diversas tareas delegadas por la comunidad, la condición de principales representantes comunales de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, se fundamenta en los roles que cumplen como autoridades duales de jerarquía.

Al respecto, se ha procedido a recoger los puntos de vista de los comunarios. Así, la Directora de la escuela Narciso Campero dijo: “(...) he visto también que ellos son los encargados de administrar al pueblo, se encargan de cobrar y verificar cuanto de dinero existe en las arcas de la alcaldía, en el mantenimiento de la plaza, la participación en el trabajo de obras que se están haciendo para el pueblo y en otros trabajos sacrificados siempre están participando” (CTC: 107. 23.10.02).

La entrevistada hace hincapié en las funciones en las que los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* se desempeñan como administradores del pueblo, asumiendo diversas tareas.

En ese sentido el Director Distrital de Educación del municipio, dijo:

Yo (...) respeto como primera autoridad porque trabaja en el pueblo, en su gestión cada jilaqata se sacrifican para poner su grano de trabajo que corresponde en su gestión. Ellos se preocupan de cuidar los jardines, pintando los monumentos y las otras obras que tiene el pueblo. (22.10.02)

Aquí se reitera la importancia de las múltiples actividades que desarrollan como autoridades de jerarquía. El entrevistado hace referencia a las leyes rígidas que manejan internamente, las cuales son establecidas por la comunidad.

Al respecto se ha observado que, durante el Informe del H. Alcalde Municipal ante la asamblea, se hizo referencia a las tareas administrativas cumplidas por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*:

(..) el alcalde dio particular importancia al curso del trámite que se sigue sobre la carretera internacional Oruro – Pisiga, sobre lo cual -informó- que se expidieron varios oficios (...) de todo esto hizo hincapié, a la labor de estrecha coordinación que habían llevado a cabo con el cuerpo de autoridades, especialmente de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, quienes, en algunos casos lo acompañaron hasta la sede del gobierno en las diversas comisiones, representando a la comunidad. (CTC: 15. 05.10.02)

Sobre la base de la observación recogida, se puede constatar cómo se reitera y se afirma el carácter de principales autoridades representativas del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*, quienes en este caso acompañan al H. Alcalde del municipio.

Al respecto, desde mi experiencia, recuerdo que en el ejercicio de este cargo las tareas de representación fueron realizadas en diversas oportunidades. Participamos como representantes OTB's en la formulación del POA (Plan Operativo Anual de la comunidad) para lo cual, por nuestra parte, como cuerpo de autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, presentamos un plan de actividades específicas. Fuimos delegados también para fungir de presidente de la Junta Escolar y luego de presidente de La Junta de Distrito de la provincia Litoral. Otras tareas de representación consistieron en participar de las reuniones del pueblo. Durante ese año realizamos varios viajes a la ciudad de Oruro acompañando al Alcalde en los trámites pertinentes al desarrollo del pueblo. Una de las mayores responsabilidades de representación que desempeñamos estuvo relacionada con el cobro de las cuotas anuales. Para esto viajamos hasta las ciudades de Oruro, Cochabamba y La Paz donde viven los pobladores residentes (MCJ: 02.07.03)..

En cuanto a las referencias teóricas sobre las actividades de representación que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a nombre de la comunidad, Carter y Mamani (1989: 270), dicen que los *jilaqatas* de Irpa Chico adoptaban la estrategia de realizar una fiesta y una comilona “*alsa*”<sup>29</sup> con el objetivo de reunir a los comunarios y poder cobrarles de una sola vez, los impuestos de la tierra. Por su parte, Waldo Encinas Flores (2002: 31) reconoce que los *Jilaqatas* cumplen importantes tareas administrativas en la comunidad, las cuales se encuentran parcialmente reconocidas

---

<sup>29</sup> La *alsa* es una costumbre practicada en los espacios rituales y en fiestas de la comunidad, por la cual el pasante invita a toda la comunidad a compartir un asado o alimento seco que ha preparado para celebrar la ocasión.

por las leyes estatales. Gregorio Gómez (1995: 6) dice que los *Jilaqatas* como autoridades principales encaran la administración de la comunidad junto a las autoridades estatales. Para Tristan Platt (1987: 14) éstos manejan la movilización de la fuerza de trabajo de la comunidad. Así pues, los diversos autores reconocen las tareas de representación que asumen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a nombre de la comunidad.

Según los datos, las entrevistas y las referencias teóricas citadas, podemos concluir sosteniendo que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* son representantes principales de la comunidad en la medida en que asumen diversas tareas de gestión tanto en el ámbito local como afuera de la *marka*. Sus actividades están reguladas por las leyes internas.

#### **4.2.1.3. El ejercicio de autoridad demanda múltiples sacrificios**

Otro de los referentes de valoración del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* como autoridades de jerarquía son los múltiples sacrificios que exige el cargo, como por ejemplo: cumplir las tareas de control social del pueblo, dejar una obra para el pueblo y realizar viajes con motivo de los trámites pertinentes al desarrollo del pueblo.

La naturaleza del cargo como un servicio gratuito a la comunidad demanda también sacrificios de orden particular que tienen que ver con la vida privada del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*, tales como erogar recursos económicos, prestar servicio por el tiempo de un año y realizar actos sacrificados de autoridad.

Sobre el punto, el Comandante del Regimiento Mejillones manifestó:

En su papel polifacético ellos hacen de todo. Ellos hacen el papel de policías y porque hay robos y sus leyes que son rígidos hacen que coarten la existencia de los delincuentes. Me he dado cuenta que cumplen diversas funciones hasta administrativas porque de manera determinante mandan en el pueblo, porque son las autoridades máximas. (CTC: 117. 09.11.02)

De los datos de la entrevista se infiere que una de las obligaciones del *Jilaqata* y la *Mama T'alla*, es la de dejar como fruto de su gestión una contribución al desarrollo del pueblo. Esta exigencia repercute en acciones de organización y de muestra de trabajo, las cuales son exigidas por la comunidad para reconocer y valorar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como primeras autoridades.

También, respecto a los importantes actos de autoridad que realizan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, la profesora N. M., docente del colegio Narciso Campero, dice:

(...) más sacrificado son las comisiones a la ciudad de La Paz, por eso (...) ellos tienen que perder tiempo y dinero, como el asunto del camino, el adelanto por el aniversario del colegio, y sino habría jilaqata, quién se dignaría en perder tiempo. (25.10.02)

Esta respuesta es una muestra de la existencia de actividades, donde los *Jilaqatas* realizan acciones relacionadas con la gestión intercultural. La interacción de una autoridad aymara con una autoridad estatal, se convierte en una gestión intercultural en la medida en que -en la realización de trámites- ambos persiguen una causa común, en beneficio de la comunidad.

A su vez, el liderazgo de autoridad implica el aprendizaje obligatorio de determinados modos de comportamiento que incluyen destrezas y habilidades así como la práctica de la lengua aymara. Al respecto, la mama *T'alla* Concepción dijo: “No sabía las costumbres, eso me preocupaba mucho (...) cómo voy a hincarme, cómo voy a gritar, de eso tenía mucho miedo (..) en eso también, me ha costado aprender a sentar en el suelo, eso me ha traído mucho trabajo, me dolía todo el cuerpo, especialmente la rodilla” (ROV: 128. 27.11.02).

Como se ve, las funciones del liderazgo frente a la comunidad se encuentran estrechamente relacionadas a una necesidad de conocimiento de las costumbres para poder desenvolverse como principales autoridades. El *Jilaqata Mayura Qullana* manifiesta sobre este punto: “Lo más difícil para mí ha sido enfrentar como autoridad, porque uno no sabe como va a empezar la reunión, cómo voy a dirigir; en algunos casos me voy a participar en las reuniones para aprender las costumbres”(CTC: 139. 24.10.02).

A estos roles sacrificados de liderazgo de autoridad, se suman otros sacrificios de carácter particular, como por ejemplo, el perjuicio económico que significa vivir permanentemente en la *marka* durante el año de ejercicio del cargo, situación que no permite al *Jilaqata* y a la *Mama T'alla* dedicarse a sus actividades económicas particulares.

Además, debe dedicarse mucho tiempo al ejercicio del cargo. Con relación a este aspecto, la costumbre del *Altaru Muyta* en la víspera de la fiesta del *tata* Santiago fue observada así:

Aproximadamente a las 22,15, el corregidor los llamó a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para realizar la *jach'a qamana muyta*. Este rito, observamos que consiste en que el cuerpo de autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas* encabezado por el Corregidor da una vuelta a la plaza, realizando una breve *ch'alla* en cada “*iskina suyu*” de cada *ayllu*. (...), en tanto los *jilaqatas* comenzaron a cumplir con la

costumbre de la *Altaru Muyta*, cuyos actos se prolongaron hasta las dos de la mañana, después de esta costumbre, ellos –según me refirieron- deben levantarse nuevamente a las cinco de la mañana, para seguir cumpliendo con las actividades rituales en el *kalwaryu Kulluma*. (CTC: 35)

Esta es una descripción de una parte de las actividades de actos rituales que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* cumplen en horarios sacrificados, hasta el amanecer, en su condición de principales autoridades de la *marka*, durante la fiesta del *Tata Santiyawu Santiyawu*. En estas actividades hemos visto que no intervienen las autoridades estatales, debido a que su participación y el ejercicio de sus roles son normados por las leyes estatales.

Retomando nuestra experiencia, podemos dar testimonio en sentido de que el ejercicio de este cargo importó para nosotros diversos sacrificios. En lo personal, para abocarme de lleno al ejercicio del cargo, tuve que renunciar a la cátedra que tenía en la carrera de Antropología; asimismo, ese año tuvimos que trasladarnos a vivir todo el año en el pueblo. Por otra parte, sabíamos que el cargo demandaba una inversión aproximada de unos tres mil dólares, eso, sin contar la pérdida de tiempo, por lo que faltando dos años ahorramos la plata con este fin. En el ejercicio del cargo, el cumplimiento de los rituales de costumbre fue muy sacrificado, ya que en ocasiones como en carnavales apenas teníamos tiempo para descansar unas tres horas (MCJ: 12.08.03).

Las referencias teóricas aluden también a este aspecto. Así, Foucault (1976: 139 – 140) dice que el poder de liderazgo se mantiene vigente por medio de la producción discursiva y de actos mostrados públicamente. Tristan Platt (1987. cit: 48) habla de una técnica y táctica aymara de liderazgo que existe en el principio del pensamiento político aymara y que está basado en la redistribución.

Tanto los datos empíricos obtenidos durante la investigación como la información recogida en el marco teórico, indican que el cargo de *Jilaqata* y *Mama T'alla* demanda dos tipos de sacrificios. Los primeros, de carácter personal, están relacionados con la disponibilidad de tiempo, de dinero y con la permanencia continua en la comunidad durante todo el año. Los segundos, más ligados al cumplimiento de sus funciones como autoridades duales, tienen que ver con el trabajo que significa dejar una obra para el pueblo, el cumplimiento de los rituales de costumbre y, el ejercicio de los actos administrativos.

Estas tareas requieren una dedicación exclusiva y el aprendizaje obligatoriamente de los procedimientos para ejercer las funciones de autoridad.

#### 4.2.1.4. Autoridades que administran la justicia comunal

Otra de las atribuciones que tienen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como autoridades principales de la *marka* es la de estar facultados para cumplir las funciones de autoridades judiciales. Al respecto, el *Jilaqata Mayura Qullana*<sup>30</sup>, al ser entrevistado dijo:

Eso puedo decir que hemos atendido algunos problemas menores nomás, algunitos nomás (...) eso ha sido de peleas entre familiares uno, (...) pero eso era de mi comunidad, y el otro de la peleya que había tenido el otro ex *mayura* con un militar, eso también ha ido a atender el *Kunsipyuna*. Ahura, cuando otros quejas vienen, entonces les mandamos al juzgado para que le atiendan los doctores. Sobre los terrenos no había problemas, pero dicen que otros años ha habido. (...) (CTC: 143. 14.10.02)

Remitiéndonos a la respuesta del entrevistado, podemos deducir que estas autoridades han tenido para atender pocos conflictos judiciales. Sobre este mismo punto, se ha entrevistado también al Secretario del Juzgado de Instrucción de la localidad, habiendo sido su respuesta la siguiente: "En lo jurídico, no lo hacen ni asumen esas funciones de solucionar los problemas interfamiliares o comunales, porque quieren evitarse de molestias y lo mandan aquí nomás" (CTC: 74. 17.10.02).

Los actos judiciales que cumplen los *Jilaqatas* en mérito a la jerarquía de autoridad que tienen han sido reducidos a la atención de algunas causas menores, como riñas familiares a las que se refiere el *Jilaqata Mayura Qullana*. Además, los conflictos judiciales entre los pobladores que son atendidos por los *Jilaqatas* no tienen publicidad en la población. Esto se refleja en la información dada por el secretario del juzgado, quien afirma que estas autoridades tradicionales no cumplen con tareas relevantes y muestra un menosprecio por la administración de justicia que hacen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

A esto se suma el hecho de que los conflictos jurídicos pasibles a sanciones generalmente hayan sido transferidos a otras autoridades, con preferencia al cuartel. Así la Directora del colegio Narciso Campero (madre superiora) relata:

(...) un día persiguieron a los cazadores de vicuñas y se prestaron la movilidad de las hermanas para perseguirlos hasta pescarlos a los furtivos cazadores y después dicen que les entregaron a los militares, donde seguramente los encerraron y los sancionaron. (CTC: 93. 08.10.02)

---

<sup>30</sup> El *Jilaqata Mayura Qullana* pertenece al ayllu *Qullana* y representa a la comunidad *Piñapiñani*.

En este caso vemos que, si bien los *Jilaqatas* son máximas autoridades locales, frente a los problemas judiciales se da un desmedro de sus roles, cuando se trata de atender casos graves. Por eso, en estas tareas los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se limitan a hacer la labor de la Policía Técnica Judicial (PTJ), para luego remitir un sucinto informe escrito de los hechos a la autoridad que ellos consideren conveniente.

Al respecto, durante la fiesta del *Tata Santiyawu* se observó el siguiente caso de pelea con lesiones:

El único caso de pelea que se presentó para que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* atiendan fue de la agresión sufrida por el profesor I. A. por pateaduras y puñetazos que le había propinado un sargento del regimiento Mejillones, la noche de la víspera del *Tata Santiyawu*, habiéndole ocasionado hematomas y la fractura del tabique nasal. En esta ocasión observé que el militar rogó al afectado para que atiendan su caso solamente los *jilaqatas*, esto, por temor a ser expulsado de su trabajo. Asimismo, el militar pidió perdón al profesor por las agresiones que cometió en estado etílico. Los familiares del profesor, a la cabeza del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* Concepción, le recomendaron al sargento para que cumpla con los gastos de la curación. Y en nombre del *Tata Santiyawu* le hicieron comprometer para que corra con los gastos de curación, para lo cual se firmó un documento de compromiso. (CTC: 17. 29.07.02)

En el caso descrito se muestra un proceso jurídico conciliatorio adoptado entre las partes, con la intervención de familiares y del *jilaqata* y *mama t'alla* Concepción. La causa por la cual los comunarios prefieren ventilar sus conflictos jurídicos acudiendo primeramente a los *Jilaqatas* se debe a la naturaleza del proceso sumarial y lo favorable que resulta a sus intereses.

En lo relativo a la administración de justicia relacionada con las tierras de propiedad familiar y comunal, esta se encuentra ligada con la costumbre de la *linta muyu*<sup>31</sup>, *uywiris*<sup>32</sup> y *pukaras*<sup>33</sup> de la *marka*. Cumplidas dichas costumbres, el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* como principales autoridades se encuentran facultados para atender los conflictos relativos a las propiedades de los pobladores, como se afirma en la entrevista ya citada al *Jilaqata Mayura Qullana*.

Estas autoridades, cada cierto tiempo –especialmente en las fiestas- tienen la costumbre de realizar rogativas a la *Pachamama* en la *awiyarura*<sup>34</sup> Dr. *Ch'añuni* que es

---

<sup>31</sup> La *linta muyu* consiste en la tarea que tienen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de cuidar los terrenos de la *marka*. La tarea que tienen es de revisar anualmente los mojones de colindancia, para lo cual realizan sendos rituales a la madre *Pachamama*

<sup>32</sup> *Ayllu Sartañani* (1995: 479) dice que la *uywiri* es el espíritu cuidador y protector de la comunidad.

<sup>33</sup> La *pukara* en Huachacalla es el espacio ritual de mayor importancia que tiene la comunidad.

<sup>34</sup> La palabra *awiyarura*, –según los comunarios- significa el lugar ritual que bendice haciendo realidad las peticiones que ha formulado el poblador en sus oraciones.

la *misa pukara* más importante de la *marka*, donde hacen rogativas para que no sucedan hechos jurídicos lamentables. Estos acontecimientos nos remiten a la práctica de una forma de “actos jurídicos ritualizados”. Al *Jilaqata* y a la *Mama T’alla* les interesa la armoniosa convivencia de la comunidad. Y que en su gestión no ocurran hechos negativos.

Sobre este punto, la Constitución Política del Estado en su Art. 171 (FAM 2000: 52, reconoce de modo tácito, las prerrogativas de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* para realizar actos de autoridades judiciales. Empero, estas disposiciones no hacen referencia al estatus de máximas autoridades que tienen en la comunidad. En otros documentos (CSIDU - PROA 1997: 47) se afirma que las autoridades comunales indígenas constituyen la primera instancia en el tratamiento de los problemas judiciales de la comunidad.

Este rol de autoridades judiciales de primera instancia es resaltado por Ramón Torrez G. (1996: 22) cuando señala que en las comunidades indígenas, la práctica de soluciones alternativas legales propias es una vía confiable. Raquel Irigoyen por su parte (1995: 19), habla de la legitimidad que corresponde a estas autoridades para desenvolverse en los actos judiciales. Para Gil Guevara y Thome Joseph (1980: 165), las prácticas jurídicas en las comunidades son atendidas con el fin de encontrar la conciliación entre las partes en conflicto. Así, las posiciones teóricas referidas, de modo general, reconocen las funciones judiciales que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*.

De los datos recogidos en el trabajo de campo y de las referencias teóricas citadas, emerge el reconocimiento de las atribuciones relacionadas con tareas judiciales que ejercen los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*. La administración de justicia tiene que ver primeramente con los conflictos jurídicos de carácter social y en segundo lugar, con la administración judicial de la propiedad de tierras comunales y privadas. Los procedimientos jurídicos tienen la característica de actos jurídicos ritualizados. Sin embargo, se debe reconocer que en la comunidad existe una paulatina decadencia de estas funciones, debido a la presencia institucional del poder jurídico estatal en la *marka*. Finalmente, fungir como autoridades judiciales es una de las tareas de autoridad que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* como parte de su liderazgo local.

Como corolario de esta primera parte de resultados podemos decir que los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* son autoridades duales de jerarquía principalmente por dos factores. Primeramente tienen ese estatus de jerarquía, por las diversas funciones de carácter

administrativo, religioso, político, jurídico social y cultural que asumen, y por la cual deciden y actúan a nombre del pueblo. En segundo lugar, porque hacen parte de una organización jerarquizada internamente de acuerdo a la antigüedad del cargo y a cuya cabeza está el Corregidor.

El estatus de máximas autoridades duales de jerarquía que tienen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es la parte funcional de la democracia comunitaria participativa del pueblo, porque la comunidad en su potestad soberana, es la que delega el poder de autoridad. El liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* –como hemos visto- es reconocido por los pobladores en base a las prácticas organizativas de autoridad que desempeñan, cumpliendo las costumbres, las normas de organización interna de autoridad como la *qamana thaki* aymara<sup>35</sup> (Choque 2002: 121); (Esteban Ticona A., Gonzalo Rojas y otros 1995: 83); (William Carter y Mauricio Mamani 1989: 248 – 286) . El liderazgo de autoridad se debe entender como un poder transitante (poder transitante aymara como contraposición al propuesto por Michel Foucault (ver marco teórico), que en distintos momentos puede ser avalado, aprobado, desconocido, rechazado y hasta sustituido, dependiendo de la forma como se va ejerciendo la autoridad.

Asimismo, el liderazgo es entendido por la comunidad a partir de un pensamiento redistributivo, donde el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* deben dar todo con generosidad y sacrificio por el pueblo, dentro de una cosmovisión comunitaria basada en el ayini. Finalmente, los distintivos de su vestimenta y los símbolos que portan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, los distinguen como a autoridades autóctonas, hecho que implícitamente repercute como factor de defensa, de resistencia y de control cultural que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* ejercitan en el reducto socio espacial de la comunidad, frente a las autoridades estatales, ocasionando en algunos momentos, una situación política en la cual la presencia del Estado boliviano es aparente o ausente.

---

<sup>35</sup> Esteban Ticona A. Gonzalo Rojas O y otros, refieren que el *thaki* aymara es “un proceso de crecientes responsabilidades comunales en el que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia”. Nosotros entendemos que la *qamana thaki* aymara es el camino en la vida de la comunidad, donde el poblador está obligado a cumplir con las obligaciones y deberes crecientes de servicio gratuito según a las costumbres y normas internas establecidas por la comunidad.

#### 4.2.2. Autonomía en los actos de autoridades locales

La autonomía según Wilem Assies (1999: 22) es el reconocimiento a la forma de autogobierno local que practica una sociedad determinada, que fija sus propios mecanismos administrativos y la política de autodeterminación que persigue.

Según Alberto A. Zalles Cueto (2002: 101) la autonomía aymara debe entenderse como una política contestataria que plantea sus derechos de autodeterminación. El *Ayllu Sartañani* (1993: 92) se refiere a las prácticas de actos de autoridades autónomas de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sosteniendo: “Eran los máximos representantes del *ayllu* hacia la *marka* y hacia fuera”.

La autonomía local se plasma en actos sociales, políticos, culturales y religiosos que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* realizan en su condición de máximas autoridades aymaras, independientemente de todas las autoridades estatales. Para esto, recurren a estrategias dirigidas a conservar las prácticas organizativas de su liderazgo local en la *marka* y a la defensa de los valores culturales que son la parte expresiva de la autonomía local.

Las estrategias utilizadas por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* consisten mayormente en actos políticos ritualizados como la *asinta muyu* y la *altaru muyta*, en la práctica de los actos religiosos duales, y en el cumplimiento de los trabajos comunales; en todos ellos, el uso del idioma aymara es un factor de suma importancia. Es a través de estas estrategias que mantienen vigentes las prácticas de la autonomía local.

##### 4.2.2.1. La asinta muyu

La *asinta muyu* (Choque 2002: 81) es la costumbre por la cual el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* realizan visitas a cada familia de la comunidad, cumpliendo actos rituales politizados con el fin de ser reconocidos como autoridades principales de la *marka*. En Huachacalla, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* realizan la *asinta muyu* visitando a cada familia desde el día en que entran al cargo, y en forma intensiva hasta pasado carnavales.

Sobre el significado de esta costumbre, se entrevistó al *Jilaqata Nirxa Kunturiri*, quien dijo:

La *asinta muyu* es especialmente para presentarnos como autoridades entrantes; caminamos como *awatiri* y *mama t'alla* nomás (...) ahí no nos puede acompañar las autoridades; más bien nosotros especialmente tenemos que visitar a las

autoridades mayores, como al alcalde, al subprefecto y así por orden regular nomás; hay que visitar a las familias, porque se quieren hacer respetar el pueblo. Para eso también entramos de *awatiri*. Algunas veces ellos nos invitan para que lo visitemos. (...) se lo *ch'allamos* para la buena suerte, para sus *qamanas*<sup>36</sup>, también para el *nasimintu*<sup>37</sup> y la *qapana jach'a sulisa*<sup>38</sup>, después así se quedan conformes y nos respetan también. (ENTRV: 12.10.02)

Los datos de la entrevista muestran la importancia de esta costumbre ritual politizada como procedimiento al que recurren los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para hacerse conocer como autoridades principales de la *marka*.

Una característica de la *asinta muyu* es que esta es cumplida solamente por el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* y, no así por las autoridades estatales. Por esas particularidades esta costumbre es un espacio de prácticas locales autónomas culturales y religiosas de la comunidad. En la ocasión, siguiendo las costumbres del ritual, son recordados –según el entrevistado– los lugares sagrados relacionados a la *Pachamama*, donde piden augurio mediante oraciones dedicadas a la petición de la salud, de la buena suerte, de la prosperidad. Aquí, se puede deducir que el reconocimiento del liderazgo local del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* se halla condicionado al conocimiento de la costumbre, el mismo deben demostrar durante el ritual. Al respecto, pudimos observar lo siguiente:

(...) los *jilaqatas* y *mama t'allas* decidieron realizar la *asinta muyta*. Por un acuerdo entre ellos, decidieron visitar al Dn. V. C. y su Sra. N. M.. Allí les fui acompañando. Al ingresar al patio, los *jilaqatas* tocaron sus *pututus*. Enseguida realizaron una oración al *Tata Santiyawu* y a la Mamita Rosario, terminando con persignarse de la *Pachamama*<sup>39</sup>. Luego entregaron el bastón de mando al comunario visitado. El comunario junto a su esposa procedió a rezar a la Mamita Rosario, Patrona de la comunidad de Huayllas. Seguidamente, en la sala de fiesta, los *Tata Santu Riyis* fueron depositados sobre un aguayo extendido, en una de las esquinas de la sala de fiesta. Allí, después de prenderle velas a estas reliquias de autoridad, procedieron a *k'uwanchar*<sup>40</sup>, orándose del *Willk'i pukara*<sup>41</sup> y de los otros lugares sagrados del pueblo. Seguidamente, el comunario procedió a entregar dos cajas de cerveza como cariño y respeto a las autoridades visitantes. Durante el acto de *ch'alla*, fueron recordados los espacios de rituales *aymaras* de los esposos, en

---

<sup>36</sup> La palabra *qamana* (Choque 2002: 121), vocablo aymara deriva de *qamaña* y sería el espacio sagrado de vida.

<sup>37</sup> *Nasimintu*, sobre este término los *Jilaqatas* en la *ch'alla* *Kharira* de la fiesta Apóstol Santiago (25.VII.02) se refirieron a la reproducción multicolor de las llamas.

<sup>38</sup> Según el *Jilaqata Fiscal*, la *Jach'a sulisa* es un término que es utilizado para *ch'allar* a los camiones.

<sup>39</sup> En varias ocasiones observé que el acto de persignarse de la *Pachamama*, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, lo hacen después de persignarse con la oración cristiana. Consiste en llevar la mano derecha sobre la tierra y haciendo con los dedos el signo local de bendición, pronuncian las siguientes palabras: *mama Pachamama, Mallku Kulluma, jumaxa suma thakhirupani irptanta taqi markamaruxa, suma urasaru*. [madre *Pachamama*, *Mallku Kulluma* (nombre de la principal *pukara*) a tu pueblo vas a llevar siempre por buen camino, para la buena hora. Acto seguido terminan de persignarse llevando la mano hacia la boca para el beso de buen augurio, y luego parándose giran sobre sí mismo hacia la derecha y en voz alta dicen: *suma urasapana taqitaki* [que sea en buena hora para todos].

<sup>40</sup> La *q'uwancha* es un rito de petición que se realiza en cualquier tiempo y lugar

<sup>41</sup> La *Willk'i pukara* es el principal espacio ritual de la comunidad de Huayllas, cantón de la primera Sección Municipal de la Prov. Litoral.

medio de augurios de bienestar y prosperidad a la familia. La Sra. N. M. pidió que se los *ch'allaran* para su *jach'a sulisa* dedicada al camión trayler que tienen los esposos y se lo cantaran para la "pollerita verde" o "*ch'uxña laphi*" dedicado al dólar americano y así lo hicieron los *jilaqatas* y *mama t'allas*. (CTC: 51. 07.10.03)

Aquí vemos que la *asinta muyu* es una costumbre político ritual que consiste en una visita de cortesía de los *Jilaqatas* y la *Mama T'allas* al hogar del comunario. Como acto político, es su presentación como nuevas autoridades donde la parte central se desarrolla, cuando el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* proceden a hincarse ante los esposos para presentarse formalmente como autoridades de la comunidad. Como espacio de prácticas rituales locales, es también una manifestación religiosa propia de la comunidad, donde convergen elementos de religiosidad aymara y cristiana, como la: *jach'a sulisa*, la *Willk'i Pukara*, la Patrona *mamita Rosario* y otros.

Recogimos también las palabras del *Jilaqata* y la *Mama T'alla Fiscal* que se expresaron así:

*Asinta Paluma, jichha maraxa Tata Santu Riyixa Santiyawuxa, Mallku Kullumaxa q'ayast'istuwa. Jumaxa warranqa pasinsanintawa papituuu (...) jumatawa nijushmallkuxa, jach'a sulisax, mamakulla, tatakulla qamana tayka papay (\*).*  
(CTC:57. 01.01.03)

\*[*Asinta Paluma*, este año el sagrado Padre Santo Rey [bastón de mando] Señor Santiago, *Mallku Kulluma* nos ha querido; de aquí en adelante tu vas a tener paciencia mil veces, papito, (...) tú eres el que trabaja: con el negocio, con el trayler, con la llama (hembra), con la llama macho, también tú eres el espacio sagrado de vida, papá].

El *Jilaqata* y la *Mama T'alla* al desarrollar las actividades culturales y religiosas en torno al *ayni*, con el cumplimiento de los rituales de la *asinta muyu*, demuestran los conocimientos que poseen, augurando el bienestar y la prosperidad del hijo comunario<sup>42</sup>. Así, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* durante el ritual llegan a recordar el espacio del hogar sagrado de los esposos (*qamana*) así como también el espacio comunal (*marka*) del pueblo. Con la *asinta muyu*, ellos cumplen con uno de los roles más importantes como *awatiri awki* y *awatiri tayka*<sup>43</sup> de la comunidad, demostrando su solemne respeto para ganarse el respeto de la familia y presentarse formalmente como legítimas autoridades de la comunidad.

Asimismo, la *asinta muyu* implícitamente es un medio de información para acceder y ejercer control social, porque esas ocasiones sirven al *Jilaqata* y a la *Mama T'alla* para

---

<sup>42</sup> El *Jilaqata* y la *Mama T'alla* simbólicamente son vistos como los padres de la comunidad; de este modo ellos lo llaman metafóricamente "hijo comunario" al poblador de la comunidad.

<sup>43</sup> Los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* son llamados comúnmente como *awatiri auki*, *tayka*, por el rol de control social, cultural y político que ejercitan como autoridades que pastean al pueblo.

enterarse sobre la situación de la vida familiar de los visitados y, estos a su vez, aprovechan para hacer conocer a las nuevas autoridades las necesidades y problemas de la comunidad. Además, también es un espacio de gestión comunal, porque es una coyuntura que aprovechan las autoridades autóctonas para comprometer el apoyo de los comunarios en los trabajos a ser encarados para el desarrollo del pueblo.

Desde la perspectiva teórica, Georges Balandier, (1976: 118) dice al respecto, que: “la substancia del poder no dimana solamente del vocabulario político, sino también del léxico religioso, que se refieren al dominio de lo sagrado o lo excepcional”. Esta yuxtaposición del lenguaje político y religioso se ha visto claramente en la costumbre de la *asinta muyu*, porque a través de las palabras de respeto y de cariño del lenguaje ritualizado se logra ser aceptado en los roles de autoridades principales.

El significado simbólico de este ritual (Choque 2002: 85) permite mantener con el cosmos una existencia basada en los principios de armonía y de reciprocidad.

Es interesante notar que Roger Rasnake (s/a: 85) identifica estos actos como contradictorios, una vez que en el desarrollo de los mismos, las autoridades que ocupan el cargo más alto para legitimar su poder deben mostrar un comportamiento muy humilde y respetuoso hacia el comunario. El autor, frente a estos actos contradictorios no llega a comprender los roles políticos de legitimación de poder que se cumplen mediante la *asinta muyu*.

Basándose en los datos referidos, a la experiencia propia y a los referentes teóricos, podemos afirmar que *asinta muyu* es una costumbre cultural aymara de carácter político ritualizada. El acto central de este ritual –como se ha visto- es estrictamente político. El reconocimiento de autoridad con poder activo faculta al *Jilaqata* y a la *Mama T'alla* para actuar como máximas autoridades. Sin embargo, este rango de poder siempre se mantiene transitante. Esto, porque el mantenimiento del poder activo que poseen el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* todavía depende de la forma en que cumplirán el cargo. El poder transitante se manifiesta en el sentido que la comunidad puede desconocer, rechazar y recuperar el poder si ellos no cumplen debidamente con las funciones delegadas por el pueblo.

Por una parte, esta costumbre permite realizar prácticas culturales y religiosas locales como medio de afirmación de la autonomía política y cultural local y, por otra parte,

permite a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* el ser reconocidos como autoridades legítimas de su *ayllu* y de Huachacalla Marka.

#### 4.2.2.2. Altaru muyta

El *altaru*<sup>44</sup> *muyta* es el ritual que se realiza en la plaza principal, durante los días centrales de cada fiesta de la comunidad. Consiste en la realización de actos de sahumero y *ch'alla* en cada esquina, se le llama también “*iskina suyu*” de cada *ayllu*.

El comunario, R. A., al ser entrevistado sobre la práctica de esta costumbre ritual, dijo:

(...) para los [jilaqatas] entrantes tiene mucha importancia. Después de hacerse posesionar con el Subprefecto entrantes y salientes van a hacer primeramente el *altaru muyta*. Ahí los jilaqatas y mama t'allas entrantes se van a hacer su presentación ante el pueblo; Se van a *ch'allar* en la “*iskina altaru*” de su *ayllu*. Eso es como presentarse a su *ayllu*, porque ahí se van a reunir los comunarios de su *ayllu*; ahí también le van a saludar; ahí también el *jilaqata* saliente le va hacer conocer las costumbres de la *ch'alla* y la *iskina altaru* del *ayllu*. Eso es para todo el año como su *suyu* del *ayllu*, su *sayaña*<sup>45</sup> para cualquiera *wisita* que le han de hacer en su *iskina ayllu*. (CTC: 19. 31.12.02)

Aquí, el comunario entrevistado resalta la importancia que esta costumbre tiene para cada *ayllu*. El *Jilaqata* y la *Mama T'alla* recurren a estos espacios rituales, como una forma de posicionarse como principales autoridades duales de su *ayllu*.

En el trabajo de campo estuvimos presentes en la *altaru muyta* que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* entrantes realizaron en año nuevo (2003). A continuación, describimos lo observado:

Una vez terminado el acto de posesión, (...) los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* salientes, seguidos por el grupo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* entrantes para la gestión 2003, salieron a la plaza y dieron una vuelta tocando sus pututus, en medio de estruendos gritos a la *Pachamama*, al Tata Santiago, al *Mallku Kulluma*, a las pukaras, doctores: *Ch'añuni*, *Tunari* y *Wajilla* auguraron el bienestar de la comunidad<sup>46</sup>. Observé que, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* realizaban su primera presentación como tales ante la comunidad en general (...). En cada esquina de la plaza se encuentra el “*altaru*” de cada ayllu y, en cada uno de estos, se fueron

---

<sup>44</sup> La palabra *altaru* se refiere –según los lugareños- a los cuatro calvarios que antiguamente existían en cada una de las cuatro esquinas de la plaza. Cada calvario –según los lugareños- pertenecía a cada *ayllu*, obedeciendo a la lógica cuatripartita de los cuatro *ayllus* de Huachacalla Marka: Qhamacha, Thuwaña, Qullana y Qapi. Ahora es más conocido como “*altaru*”

<sup>45</sup> Según *Ayllu Sartañani* (1993: 418) la *Sayaña* es el predio de terrenos de propiedad individual o familiar.

<sup>46</sup> Las tres pukaras: Dr. *Ch'añuni*, *Wajilla* y *Tunari* son las pukaras mayores que están ubicadas en los diversos *ayllus*.

realizando sendas ch'allas<sup>47</sup>, donde los salientes entregaron la *iskina altaru* del ayllu a sus recipientes *Jilaqata* y *Mama T'alla* (...).

El *Jilaqata* y la *Mama T'alla* entrante San Juan al llegar a su *iskina altaru*, después de orar de rodillas, saludaron a su ayllu realizando la ch'alla en los siguientes términos: *Wijwayyy ayllu Nor Qapi, machaqa awatirmaxa ch'allt'astama. Tata Santiyawu, Dr. Ch'añuni, Lawka Mariya, San Juan Iskin suyu ... Akat kharuxa jumapani irptitanta suma thakhiru, taqi uywirmasa amtatawa .... jallalla .... jallalla* (en coro). (CTC: 56. 01.01.03)

Este ritual es una forma de presentación formal del *Jilaqata* y la *Mama T'alla* ante su ayllu, en su condición de tales, cuando públicamente expresa: *wijwayy Nor Qapi*, tus flamantes *Jilaqata* y *Mama T'alla* te *ch'allamos*. De ese modo se integran roles políticos, sociales y religiosos en la formalización del liderazgo. Socialmente, el *altaru muyta* es el lugar de encuentro de los flamantes *Jilaqatas* y *Mama T'allas* del ayllu con los comunarios. A su vez, desde la perspectiva política es la manifestación del reconocimiento de su legitimidad como autoridades del ayllu. En cuanto a la dimensión religiosa, ésta tiene la función de fortalecer el poder y liderazgo del *jilaqata* y de la *mama t'alla* como autoridades del ayllu. Las flamantes autoridades al hacer alusión al *Tata Santiago, al Dr. Chañuni* (*pukaras* principales de la comunidad consagradas a la Pachamama) y *Lawka Mariya*, (*Pukara* del ayllu *Qapi*), es un signo inequívoco que demuestra el nexo cultural religioso de la comunidad con lo aymara, cuando los *jilaqatas* y *mama t'allas* dicen: *"te saludamos y te pedimos que nos guíes"*.

Según Georges Balandier (1976: 122 - 123) los actos rituales manifiestan la fuerza del poder que tiene el líder, garantizando su legitimidad y, el acto político se apoya en el cumplimiento del ritual como una estrategia de defensa a la cultura y al orden social. En este caso, los actos políticos acompañados por rituales como la *altaru muyta*, con espacios importantes para el fortalecimiento de liderazgo del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*.

José Antonio Rocha (1999: 218) citando a Sánchez Praga dice que el poder y el liderazgo de las comunidades indígenas se desarrollan en espacios sagrados como el *altaru muyta*, y que en este ritual están presentes las costumbres locales que representan al núcleo de la cultura del ayllu. Para el autor, los rituales políticos se manifiestan en forma totalizante, resignificando los patrones culturales del ayllu.

---

<sup>47</sup> La ch'alla consiste en echar sobre la tierra unas gotas de alcohol, como acto ritual de hacer rogativa y augurio de algo a la madre Pachamama.

*Ayllu Sartañani* (1993. cit: 164) habla de conductas de emancipación<sup>48</sup> cuando el *jilaqata* y la *mama t'alla* recurren a las actividades políticas ritualizadas en cumplimiento de sus funciones. De nuestra parte, sostenemos que es inadecuado hablar de actos emancipatorios, porque no puede haber esa figura jurídica en estas máximas autoridades, instituidas y reconocidas por Huachacalla Marka desde tiempos muy antiguos.

En base a los datos y al marco teórico expuesto, podemos decir que esta costumbre es sobretodo de carácter ritual cultural, político y religioso. El acto central se da cuando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se posesionan como autoridades principales de su ayllu y de Huachacalla Marka, afirmando su liderazgo en la gobernabilidad local que encabezan. Como factor político el *altaru muyta* expresa la afirmación de la autonomía local por medio de prácticas culturales de religiosidad propia.

#### 4.2.2.3. Cumplimiento de actos religiosos duales

Las manifestaciones culturales y religiosas<sup>49</sup> locales de Huachacalla Marka están caracterizadas por la práctica dual aymara – cristiana. En la comunidad se realizan diversas festividades religiosas de origen cristiano, entre éstas, el de *Tata Santiyawu* considerado el principal Santo Patrón de la *marka*; la fiesta de Corpus Cristi y otras. Asimismo, las prácticas de religión aymara están representadas sobre todo en los rituales que se realizan en la *pukara Mallku Kulluma* y en la misa *pukara Dr. Ch'añuni*.

El *jilaqata* Qhusillawi (2003), al ser entrevistado sobre este tema, dijo:

En el *mallku Kulluma* cumplimos ahora las costumbres del *marka Qullu*, de la *Qinaya* lo que se llama también *Ch'iwi Qallu*. Ahí hacemos *wilancha* todo los *Jilaqatas*. Ahí también recordamos las costumbres de la *k'uwancha* para cualquier caso, como rogativas cuando no llueve. Desde carnavales adelante cumplimos con las costumbres en el *kalwaryu Kulluma*, (...) eso es del *Tata Santiyawu*, ahí nos vamos a orar en cada fiesta y también otras en fechas para que todo vaya bien al pueblo. (ENTRV: 02.08.03)

El calendario de festividades y rituales aymara-cristiano de Huachacalla Marka, según lo dicho en la entrevista, tiene dos espacios definidos. Desde año nuevo hasta carnavales se considera como tiempo de prácticas rituales dedicadas a la *Pachamama*, y en adelante se dedica a los actos religiosos cristianos; sin embargo, a

---

<sup>48</sup> La emancipación según el diccionario Lexus es un término jurídico que implica el acto de libertar de alguna tutela, en una forma de deshacerse de un estado de sujeción.

<sup>49</sup> Los rituales católico – cristiano cumplido por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* hemos llamado como actos “religiosos”, en tanto, los rituales duales aymara –cristiano o aquellos ritos aymaras quedan identificados como actividades de “religiosidad”.

lo largo del año la religiosidad dual es permanente, lo que se convierte en una estrategia política ritualizada que vitaliza el liderazgo de autoridad y a través de la cual, el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* muestran, en sus actividades, una compleja significación y resignificación de actividades religiosas propias.

Desde mi experiencia, puedo relatar lo siguiente: En mi comunidad existen los rituales del Marka *Qullu Inka Qhamacha* y el *Ch'iwi Qallu Uru* que deben cumplir los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. A nosotros, como *Jilaqata* y *Mama T'alla Jach'a Qhamacha* nos tocó hacer el *Marka Qullu Inka Qhamacha* en la *misa Pukara*<sup>50</sup> *Munaypata*<sup>51</sup>. Esta ritualidad la realizamos para augurar el bienestar y la salud de la comunidad; pidiendo a la madre *Pachamama*, la buena reproducción ganadera y agrícola. Para esto, se ofrenda la *wilancha* de una llama y, durante la *ch'alla* recordamos el mundo cósmico de la *Pachamama* con la asistencia de todos los comunarios de la *marka* (MCJ: 18.05.03).

Un factor imprescindible para las actividades señaladas anteriormente es el uso de la lengua aymara, especialmente para el cumplimiento de los rituales. Así pudimos observar en la presentación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en las reuniones ordinarias que se realizan en la oficina del corregimiento:

Los *Jilaqatas* como las *Mama T'allas* asisten a las reuniones correctamente uniformados. La norma de asistencia a las reuniones es que al ingresar primeramente debe dirigirse a la mesa donde se hallan los *Tata Santu Riyis*, allí realiza el acto de persignarse con las siguientes palabras: ... *Pachamama, Tata Santiyawu Tata Santu Riyi jichhuruxa jumapani amparumaruxa irpnaqitanta, suma urasa churitanta*. Luego se dirigen hacia la mesa, donde también hacen un acto de persignación con las siguientes expresiones: *qamana tayka* en el nombre del padre, el hijo, espíritu santo *suma urasapana* luego con el sombrero en acto de saludo, se dirigen a todos los presentes para decirles: *suma urasapana ... suma urasapana*, y todos los *mara qallus* le responden: *suma urasapanalla* (...). (CTC: 9. 02.10.02)

La observación refleja que para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, la práctica de la lengua aymara es un elemento imprescindible en el cumplimiento de los rituales locales, pues esta los identifica como autoridades aymaras. Complementariamente, el permanente

---

<sup>50</sup> En las comunidades Aymaras, se llama "misa Pukara" al lugar destinado para rituales a la Pachamama, y tiene una importancia secundaria para la marka. En este caso, como nuestra Jach'a Pukara Inka Qhamacha Mallku se halla ubicada a 53000 mts. s. n. del mar, donde se realiza la "wilancha a la Pachamama" cada tres años. Por la altura, por la distancia donde se encuentra, a seis horas de viaje de ascenso, para los pobladores no es posible acudir cada año, por lo que tenemos que realizar el rito del Marka Qullu Inka Qhamacha Mallku Pachamama en la misa Pukara Munaypata.

<sup>51</sup> La palabra Munaypata esta compuesta por los vocablos *munay* que quiere decir querer y *pata*, es el espacio de naturaleza plana y arenosa. En mi comunidad sirve como nombre de la misa pukara que tenemos establecida allí desde hace centenos.

uso del aymara y del castellano genera procesos de comunicación intercultural entre las autoridades locales y las estatales.

Sobre la religión aymara, autores como Hans Van den Berg (1992: 291) y Xavier Albó (2002: 155) niegan su existencia, al afirmar que son formas de costumbres religiosas entroncadas en la religión cristiana. Sin embargo, las prácticas religiosas aymaras que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* constituyen un fundamento que permite discrepar del planteamiento de los autores anteriormente mencionados y al mismo tiempo, afirmar que el cumplimiento de las prácticas religiosas aymaras, son un factor de gran importancia para el ejercicio de liderazgo de autoridad que desempeñan en la comunidad el *Jilaqata* y la *Mama T'alla*. Así, Adan Pari citado por Bernardo Choque C. (1997: 2) dice al respecto: "(...) nos pensaban como seres sin pensamiento, sin corazón, sin espíritu, perdónalos *Inka Qhamacha Mallku [Pachamama]*". Para Georges Balandier (1976: 117), los rituales locales como símbolos de vida, representan la fuerza vital del poder político de la propia existencia, en este caso, el poder que vertebra el cargo del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*.

Con respecto a la lengua aymara, José Antonio Rocha (1999: 228) afirma que la lengua, como factor cultural, permite explicar los objetivos y las intencionalidades de los comportamientos sociales. En el caso de Huachacalla Marka, la práctica de la lengua aymara permite a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* fortalecer permanentemente su liderazgo local. Como dice Choque (2002: 30), esta lengua "trasciende como un valor espiritual en sentido de hábito de vida del ser culturalmente aymara, porque permite reflejar valores en la manera de pensar, sentir y existir (...").

Finalmente, en base al cotejo de los datos recogidos a través de entrevistas, las observaciones y la experiencia propia con las referencias teóricas citadas, podemos sostener que los roles rituales aymara – cristiano son espacios de prácticas culturales y religiosas en los que se manifiesta la autonomía local. Para el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* los actos políticos ritualizados son una estrategia para regenerar su liderazgo local. A su vez, el uso de la lengua aymara en los rituales es un factor de identidad cultural que tipifica el espacio local aymara, y que influye en el reconocimiento del liderazgo de las autoridades duales, propiciando la afirmación de la autonomía y semiautonomía local y el fortalecimiento de la cultura local.

#### 4.2.2.4. Desarrollo de trabajos comunales y de obras propias de gestión

Otro de los factores de valoración relacionado al estatus de máximas autoridades de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* está relacionado con los trabajos comunales que realizan en su gestión, en beneficio del pueblo. Al respecto, existen dos modalidades de trabajos. Por una parte, están los trabajos establecidos anualmente y que reciben de los "*mara qallus*"<sup>52</sup> salientes. Estos se transmiten de una gestión a otra y, consisten en labores que están destinadas exclusivamente para ellos. Por otra parte, están aquellas tareas que podrían considerarse como trabajos que deben dejar al pueblo, siguiendo la costumbre obligatoria de aportar en su gestión con una obra, al desarrollo del pueblo.

Para compenetrarnos sobre la naturaleza de estos trabajos comunales, acudimos al ex *Jilaqata* San Juan (1996), quién dijo:

Yo (...) cuando estaba de *Jilaqata*, con mis *maraqallus* hemos recibido trabajos de anteriores *Jilaqatas*; eso era para cuidar la tranca. Eso antes se atendía ahora ya no atienden (...) después en eso nos ha tocado harto trabajo; ese año en parte hemos construido ahora lo que es el alojamiento Pacha que se llama. Después años anteriores nomás se había perdido eso, otro trabajo, cuando había el *yapu* comunal que estaba a cargo de los *Jilaqatas*. Había siempre costumbre (...) costumbre era para que cada *jilaqata* deje una obrita (...) eso era sagrado, ahora parece que ya no hay eso también (...) eso era así (...) que le hacía respetar al *Jilaqata* como autoridad si trabajaba. (...). (CTC: 19. 29.10.02)

También pudimos hacer una entrevista informal sobre una de las tareas anuales que ese año habían determinado realizar:

Le pregunté al *jilaqata* Concepción cómo se habían organizado para el trabajo de los jardines de la plaza. Me respondió que en la reunión habían entrado de acuerdo entre ellos para plantar plantitas en los jardines de la plaza, y cuya responsabilidad para cuidar permanentemente sería una tarea que dejarían a los *jilaqatas* y *mama t'allas* entrantes en los posteriores años, porque los jardines estaban muy descuidados todos los años. Asimismo me dijo que otro de los trabajos era el pintado de los monumentos. Para efectivizar esa labor se habían organizado por grupos, asignándole a cada *jilaqata* y *mama t'alla* los jardines que se encontraban en la "*iskina suyu*" de su ayllu. (CTC: 17. 05.10.02)

La entrevista transcrita sobre los trabajos en los jardines de la plaza nos permite comprender cómo se implanta una tarea anual que, luego será transmitida a todos los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* pasantes. Un dato muy importante proveniente de la entrevista realizada y que vale la pena resaltar es la existencia de momentos de decisiones autónomas tomadas por las autoridades locales.

---

<sup>52</sup> *Mara qallu*, es un vocablo utilizado por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para llamar cariñosamente a sus compañeros de gestión como "hermanos del año".

Respecto al trabajo que desarrollamos estando de *Jilaqatas*, puedo manifestar lo siguiente: En aquel año, en los primeros meses de autoridad, con mis *mara qallus* planificamos la obra de la gestión que dejaríamos al pueblo ese año. Esta consistió en la construcción de la oficina del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*. Dicha labor, una vez concluida, fue la mejor muestra de la tarea que habíamos cumplido como autoridades aymaras.

Desde la perspectiva teórica, (Choque 2002: 119) también se recalca que la entrega de obras a la *marka*, por parte de *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, se constituye en uno de los grandes desafíos de su gestión de autoridad. Aquí se ratifica lo que se ha venido sosteniendo, en sentido de que en cada gestión, el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* deja una obra para el pueblo.

Para Georges Balandier (1976: 91) la realización de obras por parte de las autoridades sería una forma de mostrar cómo se instituye y se organiza el poder político con fines de perpetuar el ejercicio de autoridad. Ayllu Sartañani, por su parte (1993: 93), dice que el poder local se articula con el trabajo que desarrollan en la *marka*, dentro de una relación horizontal con sus "*wawaqallunakas*"<sup>53</sup>. Además, las posiciones teóricas que hemos citado, insisten en el hecho de que el análisis del cumplimiento de los trabajos comunales es importante para entender cómo los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* ejercitan el poder local.

Los datos emergentes de las entrevistas, de la entrevista y, de la experiencia propia en conjunción con la referencia teórica, nos permiten sostener que los trabajos comunales y las obras de gestión son estrategias para convencer a la comunidad que ésta debe reconocer los roles sacrificados que asumen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como máximas autoridades duales, en el ejercicio de su liderazgo local. Los datos también nos permiten confirmar la existencia de dos tipos de trabajo comunal, los trabajos anuales heredados de anteriores gestiones y las obras de gestión que las autoridades dejan como aporte al desarrollo del pueblo. Estos trabajos se constituyen en espacios para el ejercicio de decisiones autónomas por parte de las autoridades, decisiones éstas que adoptan colectivamente, de manera consensuada.

A partir de lo descrito anteriormente, se puede sostener que la autonomía local descansa entonces en la soberanía comunal, aferrándose a los valores socio –

---

<sup>53</sup> El término "wawaqallu" es usado por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de la comunidad de Andamarca para llamar cariñosamente a los pobladores, a partir de su condición de *awatiri awki* y *tayka* de la comunidad.

culturales, políticos y religiosos, que tienen vigencia en la *marka*. La autonomía local se manifiesta por medio de costumbres, de rituales y en la organización local de autoridades, cuyos roles están normados por la comunidad y que son ejercitados en el contexto de una democracia comunitaria. De ahí que el ejercicio del liderazgo local de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se encuentran supeditados a la autonomía y soberanía del pueblo. Solo a partir de la cosmovisión de esta lógica de ejercicio de la autoridad se puede entender la existencia de un poder transitante en Huchacalla Marka.

Aquí es necesario comprender y analizar que los comportamientos de abigarramiento local aymara son más bien estrategias contestatarias, porque si el Estado no reconoce a la cultura propia del pueblo entonces la comunidad defiende y fortalece su propia autonomía, como su propio recurso para subsistir. El Estado, en momentos determinados, impone su soberanía política y religiosa, y entonces, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* forzosamente se ven obligados a aceptar tal situación, recurriendo a los actos interculturales mayormente conflictivos, en un juego permanente de aceptar, resistir, rechazar y negociar con los actores estatales. Este juego de interacciones interculturales convierte a Huachacalla marka en un campo semiautónomo (F. Sally Moore 1985: 67).

#### **4.2.3. Máximas autoridades duales en la marka**

La imagen de autoridades duales descansa en el matrimonio, donde el esposo y la esposa, juntos, asumen el cargo de *Jilaqata* y *Mama T'alla*. A esta forma de constitución de autoridades José Esterman y Antonio Peña (1997: 11) la identifican como la complementariedad de las relaciones de contrapartes opuestas que se necesitan para existir. Como veremos más adelante, el cargo dual del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* es ejercido a través de la representación de autoridad integrada entre ambos consortes. Pero en determinados momentos, el ejercicio de las funciones puede ser asumido individualmente, de manera separada tanto por el *Jilaqata* como por la *Mama T'alla*.

Los *Jilaqatas* entrantes que no tienen consorte, acostumbran reemplazarla con la madre, con la hermana o con algún miembro de su familia más cercano, porque el ejercicio dual del cargo es un elemento indispensable del mismo.

En el trabajo de campo, con el fin de interiorizarnos respecto a la valoración de la dualidad matrimonial en la marka, procedimos a entrevistar a diversas personalidades, entre ellos al Comandante del Regimiento Mejillones, que nos respondió: "Su aporte

está (...) en la práctica de los valores morales como la dualidad matrimonial. Creo eso es lo más importante. Porque es un ejemplo que no se puede ver en las autoridades de otras sociedades” (CTC: 75. 17.10.02).

Aquí, el entrevistado valora la dualidad del cargo, resaltando la fortaleza que esta dualidad significa para la práctica de las buenas costumbres sociales y el peso que esto tiene en la imagen del liderazgo local.

La *Mama T’alla* Concepción, sobre el mismo tema, afirmó: “(...) somos todos iguales, representamos el mismo valor tanto el hombre como la mujer, por igual también nos hace valer (CTC: 6. 27.11.02)”.

En este caso, la entrevistada pone de relieve las prácticas organizativas internas de género que existen en el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, donde los roles de autoridad son compartidos equilibradamente entre ambos.

Procedimos también a recoger impresiones, recurriendo a la entrevista con el ex *Jilaqata Mayura Qullana* (2000): “yo respeto (...) por su tradición, por sus costumbres que son muy fuertes, (...) por el servicio de un año que prestan marido y mujer, como servicio de autoridad al pueblo, al principal cargo que tiene la comunidad” (CTC: 87. 20.10.02).

El entrevistado hace una referencia respecto a las causas que justifican su condición de máximas autoridades duales. Son consideradas autoridades tradicionales, con costumbre fuerte y porque el cargo es un servicio gratuito al pueblo.

Según el párrafo citado, la dualidad de autoridades aymaras difiere claramente frente a la estructura de las autoridades estatales, que tienen una representación individual. La imagen dual de autoridades locales resalta como un referente social y político aymara ligada a la naturaleza de un tipo de liderazgo comunitario.

Al respecto, se ha observado el comportamiento dual que tienen los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en la cotidianidad:

(...) advertimos que la imagen dual de esta autoridad es vital. Así pude observar que todos los días los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* caminan siempre juntos, marido y mujer. Esta imagen se hace extensible en todas las actividades que realizan como autoridades. Están juntos en los trabajos comunales, en los viajes que realizan a la ciudad de Oruro. Así también cuando se ausentan a la estancia donde tienen sus llamas. (CTC:12. 02.10.02)

Los datos provenientes de la observación nos permiten justificar lo que hemos venido sosteniendo: la permanencia casi inseparable del marido y la mujer, que juntos ejercen las funciones de autoridad, compartiendo las obligaciones y deberes del cargo.

Respecto a la experiencia propia, puedo citar lo siguiente: cuando estuvimos junto a mi esposa, en el cargo, ejercíamos las funciones entre los dos: viajábamos de comisión los dos; a las fechas cívicas como a las festividades también asistíamos los dos; las tareas comunales eran también asumidas por los dos. Empero, había algunas tareas específicas en las cuales los roles se diversificaban por ejemplo, las *Mama T'allas* tenían otro lugar para la *ch'alla*, estaban prohibidas de subir a la torre, no podían participar en trabajos forzados y otros. Estos roles eran parte de las prácticas locales organizativas de autoridad y habían sido establecidos por la comunidad desde tiempos muy antiguos (MCJ: 22.08.03).

En la parte teórica, Roger Rasnake (s/a: 66) señala que el marido y la mujer ocupan siempre el cargo juntos viabilizando la subsistencia de la cultura por medio del cargo dual de autoridades. La equidad y la imagen de autoridades duales tienen una importancia vital en la comunidad. También sobre el tema de la dualidad de las autoridades aymaras, Sandra Harding (1996: 130) refiere que esta constituye uno de los roles sociales de identidad indígena, y que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* lo practican como una estrategia para que la comunidad valore, su imagen de autoridad matrimonial.

En suma, tanto los datos recogidos en el trabajo de campo como la experiencia propia y el sustento teórico citado permiten afirmar que la constitución de autoridades duales se traduce en un cargo en el que los roles de autoridad están integrados tanto por el varón como por la mujer. Así, es el matrimonio el que asume, de manera compartida, los deberes y obligaciones emergentes del cargo de *Jilaqata* y *Mama T'alla*. Sin embargo –como hemos visto– existen momentos de separación de funciones de autoridad donde cada uno, el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* llegan a ejercer individualmente, roles diferenciados. El ejercicio del liderazgo dual local constituye un factor político de peso, para mantenerse como autoridades reconocidos de Huachacalla Marka.

#### 4.2.3.1. La mama t'alla como autoridad

Aquí nos referiremos a los roles y funciones específicas que cumplen las mama t'allas como autoridades de la *marka*. A priori, es importante aclarar que en el trabajo de campo no se han encontrado marcadas diferencias de roles respecto del *Jilaqata*, sino, sólo en algunos casos relacionados con rituales y costumbres. Así, sobre la diferencia de funciones que cumplía con respecto a su esposo *Jilaqata*, la *Mama T'alla* Concepción dijo:

Las *Mama T'allas* tenemos nuestra propia mesa<sup>54</sup> [misa] para cumplir con las costumbre. En esa parte se diferencia bien clarito. Y después casi todo es igual nuestro cumplimiento con los *jilaqatas*. Otros actos que distinguimos es que cada uno tenemos nuestros grupos, (...) y en ahí estamos comandados en el grupo de las *Mama T'allas* por la *T'alla* Fiscal. (...) y ella nos maneja a todos y (...) también entre todas nosotras decidimos (...) y en los *Jilaqatas* por el Fiscal también, después, todo es igual con los *Jilaqatas*. (CTC: 131. 27.11.02)

La entrevistada aclara que una de las diferencias de roles que asumen las *Mama T'allas* es la de acomodarse en la *misa ch'allt'a* asignada especialmente para ellas, donde proceden a cumplir las costumbres de la *ch'alla*. Esta forma de organización por género se practica para coordinar adecuadamente las actividades y participar equilibradamente, adoptando decisiones consensuadas entre los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Se realizó también una entrevista al *Jilaqata Nirxa Kunturiri*, que nos dijo:

(...) nosotros, el *Jilaqata* tiene mucho valor porque defendemos a la tierra, es la máxima autoridad, por las costumbres del pueblo. Por eso es una autoridad muy importante. Eso he dicho (...) la *Mama Jilaqata* en eso sigue nomás a su esposo. Pero cuando nosotros viajamos, entonces ellas toman el cargo. Y entonces tienen que cumplir con todas las costumbres. Se defienden como autoridades principales. (ROV: 144. 24.10.02)

Un dato importante que aporta el entrevistado es el referido a que la *Mama T'alla* reemplaza al *Jilaqata* en caso de la ausencia de éste, asumiendo la representación de autoridad principal que es dirigida por la *T'alla* Fiscal. Este elemento de análisis nos muestra que la *Mama T'alla* en momentos asume el liderazgo local, aunque ésta se encuentre condicionada, según el mismo *Jilaqata*, a la capacidad que demuestre cada una de ellas. En sus palabras: "(...) en cuanto a las reuniones apoyan a su *mallku* nomás, pero en las *ch'allas* son casi lo mismo, (...). Pero depende de cada *T'alla*

---

<sup>54</sup> La *misa*, término pronunciado como *mesa*, es un vocablo aymara que se refiere al lugar improvisado donde las *mama t'allas* se sientan colectivamente para cumplir con la *ch'alla*.

donde puede exponer su razón. Depende de su capacidad para participar. Eso sí, nos reemplazan cuando no estamos en la Capital<sup>55</sup> (CTC: 151. 27.10.02).

Según el entrevistado, los factores señalados que tienen que ver con los atributos personales de cada *T'alla*, serían los condicionantes para el nivel de participación de cada una de ellas. Un dato relevante que contradice a la referida participación relativa de la *Mama T'alla* es el mito social de la complementariedad aymara, que avala el ejercicio del cargo del *Jilaqata* solamente con la participación de la *Mama T'alla*.

En suma, existen niveles de intervención de las *Mama T'allas*. Por una parte, tienen una participación permanente, y su presencia es más de apoyo al *Jilaqata*; por otra parte, tienen una participación de liderazgo real como autoridad, en instancias donde asumen roles de poder real, ya sea en compañía o en ausencia del *jilaqata*.

En la observación se pudo constatar dos instancias de participación de las *Mama T'allas*, en las cuales se evidencian los niveles de participación que tienen:

a) En una reunión habitual del cuerpo de *Jilaqatas* en la oficina del corregidor: “la mayor parte de las *Mama T'allas* estaban asistiendo en calidad de oyentes. Sólo la *Mama T'alla* San José participó con algunas opiniones relativas a la forma de trabajo que se debía realizar en el adoquinado de una cuadra sobre la avenida Oruro (08.10.02)

b) En la oficina *pulqi wanu, qhuri wanu*<sup>56</sup> del *Jilaqata* del *ayllu Thuwaña*, donde se solucionaba la pelea de una pareja matrimonial:

(...) no sucede lo mismo en los casos de administración de justicia, donde la *mama t'alla* intervino directamente en la solución de la pelea surgida en una pareja matrimonial, (...) el incidente familiar tuvo lugar en la fiesta de la Virgen de Rosario. La más afectada resultaba la esposa M.F. quién tenía hematomas en la cara a causa de los golpes que le había propinado su esposo. La *Mama T'alla* muy enojada y ofendida (...) intervino con fuerza, riñéndole a dicho comunario por su acción reprochable, y le amenazó que denunciaría (...) a las instancias más superiores [cuartel, juzgado, policía] Ante esas palabras, el hombre optó por rogarse a la *Mama T'alla*, comprometiéndose a no volver a caer en esa conducta censurable. (CTC: 13. 09.10.02)

En las observaciones podemos identificar las formas de intervención pasiva y activa que tienen las *Mama T'allas*. Es pasiva su participación sola en la costumbre de

---

<sup>55</sup> Huachacalla Marka es actualmente la primera Sección Municipal de la Provincia por esa razón, los pobladores acostumbran llamar a la comunidad con el denominativo de “la capital”.

<sup>56</sup> Se llama *Qulqi Wanu, Qhuri Wanu* (Choque 2002: 64) a la sala que el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* tienen dispuesto en su hogar para recibir las visitas de los pobladores.

acompañar al esposo en las funciones que este cumple. Pero, es activa cuando, a su vez asume actos de autoridad participativa y decisoria. De esta manera, las *Mama T'allas* pueden realizar actos de gestión o asumir roles en instancias decisivas -como la citada en la observación- lo que corrobora el papel de liderazgo local que pueden tener estas autoridades.

Al respecto, cuando nos encontrábamos ejerciendo el cargo de *Jilaqata* y *Mama T'alla Jach'a Qhamacha*, cada vez que teníamos que mediar en los conflictos familiares de los comunarios, mi esposa me acompañaba permanentemente. Durante la reunión entre las partes ella generalmente fungía de consejera, sugiriéndome adoptar la solución más equilibrada que podía tomar (MCJ: 8.07.02).

Aquí, sostenemos, que existen dos espacios definidos donde la participación de la *mama t'alla* difiere en su importancia. Frente a la comunidad, durante los actos en cuerpo de autoridades y en el principio de la complementariedad aymara, la participación activa de la *mama t'alla* es una condición imprescindible para que el *jilaqata* sea reconocido como tal; la *Mama T'alla* –como se ha visto- participa activamente en las reuniones, en los trabajos comunales, en espacios rituales reservadas solamente para ellas y en los actos políticos ritualizados donde los actos duales de autoridad son equilibrados y compartidos. Pero, en el nivel de autoridades duales, el *jilaqata* encabeza mayormente los actos de autoridad.

Sobre la participación de la *Mama T'alla*, Dominique Temple (1989: 119) refiere que la participación de las mujeres representa la relación comunitaria y complementaria de autoridad. También María Rostrowsky (1996: 183) y Pierre de Zutter (1989: 197), afirman que la influencia de la participación de la mujer como autoridad puede hacer modificar las decisiones de la comunidad. Estos autores relieván la capacidad de gestión y de poder de autoridad que tienen, las *mama t'allas*.

Para Sandra Harding (1996: 130) el rol de la mujer andina se diferencia, porque la función del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* está caracterizada en momentos por la falta de equidad de actos de autoridades, donde el varón es el más valorado por el medio social. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1997: 1164) sostienen que las mujeres sólo “siguen los pasos de su esposo”. Los roles subordinados de las *Mama T'allas* se evidencia en los momentos que se desenvuelven en pareja, donde el *Jilaqata* mayormente encabeza. Pero, frente a la comunidad, pesa determinantemente la imagen dual de autoridades, lo que gravita para su liderazgo local. Es por eso que reiteramos nuestro rechazo a la posición generalizada de Alison Spedding que,

muestra una tónica teórica exagerada al negar la importancia de la complementariedad de género en los roles del hombre y de la mujer aymara.

En síntesis la *mama t'alla* como autoridad asume una participación activa y pasiva. La presencia de su autoridad incide en la organización de autoridades duales y de máximas autoridades aymaras de la comunidad. Un factor que influye en la participación de estas es su capacidad individual de desenvolvimiento en las actividades comunales. La *Mama T'alla* gravita enormemente en el liderazgo local que ejercen en Huachacalla Marka.

La constitución de autoridades duales que responde a la cosmovisión comunitaria social se fundamenta en la filosofía aymara de la dualidad y la complementariedad, basada en el matrimonio, que es el núcleo social y vital del *ayllu*. La constitución dual del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* es un factor que fortalece a su condición de máximas autoridades de la comunidad y repercute como un factor moral para las buenas costumbres matrimoniales. Además, la dualidad de las autoridades aymaras se contrapone a la estructura individual de las autoridades estatales.

#### **4.3. Interacción de los Jilaqatas y Mama T'allas con el Estado**

La interacción para Xavier Albó (2000: 87) se entiende como la permanente actitud de mutuo respeto y apertura interpersonal, en situaciones culturales diferentes. La interacción entre las autoridades aymaras locales y las estatales existe debido al contacto que estas autoridades tienen en diversos espacios, tanto dentro como afuera de Huachacalla Marka.

La interrelación con el Estado se manifiesta también en una interacción de dominación. Sarela Paz Patiño (2002: 117) dice que los espacios de dominación dependen de factores de alianza y de conflicto, donde se juegan acuerdos e intereses de poder. Y como se ha dicho, el juego por la imposición de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* frente a las autoridades estatales se encuentra articulado a diversos momentos, generalmente conflictivos, las cuales son pactadas por medio de acuerdos e intereses comunales que convienen ambas autoridades.

Para Choque (2002: 134), la interrelación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* frente a las autoridades estatales es asimétrica, debido a que el gobierno desconoce y minimiza su participación como autoridades de jerarquía. Las relaciones políticas donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en momentos se imponen colectivamente sobre las

autoridades estatales da lugar a espacios de un Estado aparente (Tapia: 119) o ausente (Nugent Op. cit: 1 – 11).

El juego del poder y del liderazgo político entre las autoridades aymara locales y las estatales se da mediante una compleja relación con momentos de conflicto y de desequilibrio, donde la imposición de autoridad de cualquiera de las partes depende de la causa del conflicto que tranzas las partes. Así, en los espacios comunales, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* generalmente logran imponerse recurriendo a la fuerza unitaria y colectiva que asumen, haciendo respetar su rango de autoridades aymaras. En cambio, en un espacio donde predominan factores estatales, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* terminan sometándose a las decisiones adoptadas por las autoridades estatales, lo que repercute en desmedro de su liderazgo.

A continuación, nos ocuparemos de las características de dicha interrelación, incidiendo en los procesos de apropiación del cargo por el Estado en desmedro de los roles y funciones de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* así como también sobre los indicios de desestructuración de este cargo. Veremos también sobre la apropiación de normas y roles de las autoridades estatales por parte de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

#### **4.3.1. Procesos de apropiación del cargo por el Estado**

El Estado, para desestructurar el cargo del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* recurre a la estrategia de apropiarse del cargo por medio de una paulatina reconversión de sus roles hacia tareas administrativas. En este proceso de reconversión, el Estado muestra una clara intencionalidad de utilizar este cargo como agente a su servicio; además, este proceso se da a partir de una visión individualizada, en la cual se tiende a legitimar solamente al *Jilaqata*, lo que trae como consecuencia, una pérdida del liderazgo de máximas autoridades duales de la *marka*.

Así, actualmente los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tienen la obligatoriedad de desempeñarse en cargos adicionales creados por Ley, por ejemplo, son representantes de Organizaciones Territoriales de Base (OTB's) y miembros del Comité de Vigilancia, cargos que emanan de la Ley de Participación Popular según al Art. 3, Inc. II. (FAM. 2000: 134). Por otra parte, estas leyes guardan concordancia con el Art. 171 de la C. P. E. (1998: 15), que dispone la aplicación de usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando no entre en contradicción con el espíritu jurídico de la Carta Magna. Por una parte, las disposiciones referidas delegan roles de autoridad a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sin reconocer las funciones de

autoridad establecidas por la comunidad o ayllu. Por otra parte, las leyes estatales oficialmente no los reconocen como autoridades lo que muestra, un sentido de contradicción de la política estatal. El Estado, al crear tareas adicionales por encima de los actos de autoridad tradicionalmente establecidos por la comunidad, distorsionan los roles que tienen como principales autoridades, y sobre todo, solo constituyen parte de las políticas de apropiación del cargo.

A seguir, nos referiremos a los procesos de apropiación del cargo de los *Jilaqatas* y de las *Mama T'allas*, tomando en cuenta tanto acciones provenientes del Estado como aquéllas que realizan los propios *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

#### **4.3.1.1. Valoración individual**

La valoración individual al *Jilaqata* por parte del Estado se da cuando la *Mama T'alla* es separada de su naturaleza dual de autoridad aymara, fragmentando su estructura. Esta situación se produce por la influencia del principio individual de las leyes estatales y consiguientemente del sistema político del Estado. Esta perspectiva está respaldada por el Art. 7 de la C. P. E. en el que se valora la participación del ciudadano de manera personal y por otras leyes vigentes del Estado que delegan también la responsabilidad civil del ejercicio de autoridad al que la ejerce. Así por ejemplo, el Código Civil (1995: 176) sostiene que todo acto civil o de autoridad es de responsabilidad individual.

En Huachacalla Marka, es evidente la fragmentación de la estructura dual de autoridades de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* debido a las relaciones que tienen con las autoridades estatales lo que, en momentos, se manifiesta como un traspaso al espacio estatal individualista; este hecho genera una serie de transformaciones: sociales, políticas y culturales las cuales repercuten en la desvaloración de la *Mama T'alla*.

El testimonio de la *Mama T'alla* Concepción nos permitirá comprender mejor esta realidad:

Yo he sentido de que se valora a los hombres, porque hacen valer más a los hombres en las cosas que tiene que hacerse en el pueblo, (...). las otras autoridades [locales estatales] en eso hacen valer más siempre a ellos, en eso algunas veces saben decir, diciendo que las mama t'allas que se vayan nomás; por eso existe algo siempre que no quiere igualar al hombre con la mujer. (ROV 27.11.02: 127)

Sobre este mismo punto, la *Mama T'alla* Fiscal, afirmó:

En la oficinas de Oruro o en cualquiera oficina, he sentido discriminación hacia la mujer; primerito nos han recibido bien, primerito nos alaba por lo que estamos

participando como mujer. Pero, después para decidir sobre el asunto importante que están hablando ellos o para firmar el documento, para eso nos hacen a un lado. (ENTRV: 12.08.03)

A través de estos testimonios, se constata que las *Mama T'allas* sufren una desvaloración de sus roles de autoridad principal de la marka, cuando entran en contacto con las autoridades estatales. Si en el espacio comunal, la *Mama Jilaqata* es parte de la unidad de la imagen de autoridad dual, en el espacio estatal pierde significativamente su liderazgo de autoridad y, al mismo tiempo se fracturan también las prácticas organizativas internas de género. Asimismo, es notoria la actitud de discriminación<sup>57</sup>, que las autoridades estatales dispensan a las *Mama T'allas* al hacerlas a un lado, considerándolas como autoridades subordinadas e inferiores.

En la observación que realicé durante la visita del Prefecto del Departamento de Oruro a Huachacalla Marka, pude constatar lo siguiente:

Durante el almuerzo, las autoridades expusieron (ante el prefecto) con mayor detenimiento los problemas y necesidades de la comunidad, haciendo hincapié en la consolidación de la carretera internacional Oruro – Pisiga (...). Los *Jilaqatas* compartieron permanentemente criterios con el Sr. Prefecto y con los personeros integrantes de su comitiva, mientras tanto, las *Mama T'allas* se mantenían como simples observadoras, acompañando a sus esposos. El prefecto pareció no darle importancia a la presencia de las *Mama T'allas* [como autoridades], pues, no hubo comunicación entre ellos, ni se inmutó en preguntarles sobre algunas cosas que pudiera interesarle al prefecto. (CTC. 05.011.02: 36)

En otra ocasión observamos cómo el Alcalde consultaba a los *Jilaqatas* sobre los asuntos de la comunidad:

En toda esta semana, dentro de las actividades que tienen estas autoridades en el pueblo, observé que el H. Alcalde acude a los *Jilaqatas* para cualquier asunto de importancia para la comunidad, gestiona principalmente con los *Jilaqatas* esposos. No he visto que el alcalde pudiera charlar y decidir los asuntos del pueblo con las *Mama T'allas*. (CTC:19. 19.10.02:)

Aquí complementaré con la experiencia personal que tuve en el ejercicio de este cargo: Aproximadamente en el mes de mayo de 2002, la comitiva de autoridades de Escara (Qhamacha) integrada por mi persona y mi esposa como *Jilaqatas*, y el H. Alcalde Municipal nos apersonamos en las oficinas del DRIPAC (Dirección Regional Para la Ayuda Comunal), para la firma de un contrato entre el municipio y la Institución en la modalidad de “trabajos por alimentos”. En la firma del documento, reclamé la firma que debía estampar como autoridad la *Mama T'alla*, a lo que el funcionario me respondió que no era necesario, porque el formato del formulario de contrato estaba

---

<sup>57</sup> El diccionario Sopena dice que la discriminación se refiere a tratos desiguales

diseñado para una constancia individual y no dual. El funcionario, haciéndome caso, finalmente accedió para que la *Mama T'alla* firme en el último lugar del documento donde no había un margen específico para la constancia de autoridades duales. (MCJ. 02.05.03).

Sobre este tema, Alipio Valencia Vega (1980: 524) afirma que la naturaleza de la responsabilidad personal de las autoridades estatales nace de la potestad jurídica y política del Estado que delega su representación de manera individualizada. Esta estructura individualizada se refleja en la C. P. E. que norma la responsabilidad de autoridades individuales, lo que determina la desvaloración del liderazgo dual de las autoridades tradicionales de la comunidad. Silvia Rivera, denomina a esta situación como una forma de “subordinación pasiva” (Rivera 1984: 112).

Resumiendo, se puede afirmar que la valoración individual que tienen del *Jilaqata* las autoridades estatales es un signo inequívoco de la tendencia a la apropiación de este cargo por parte del Estado. Como consecuencia, vienen surgiendo síntomas de desestructuración del cargo dual, pérdida de liderazgo y un ajuste de los roles y funciones a un régimen de autoridad individual.

#### **4.3.1.2. Subordinación a las autoridades estatales**

La subordinación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a las autoridades estatales se manifiesta en varias instancias. Así, por ejemplo, el corregidor, según la Constitución Política del Estado en su Art. 109, Inc. II (MECyD 1994: 48 ) es la autoridad política que representa al poder ejecutivo en Huachacalla Marka. Aunque esta autoridad cumple el rol de *mallku*, pero lo hace como símbolo de una autoridad estatal que subordina a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Parece evidente que los momentos de subordinación en algunas ocasiones, se originan en el comportamiento etnocéntrico de las autoridades estatales quienes, amparados en las leyes, asumen las funciones de mayor rango de autoridad, como por ejemplo, cuando visitan en comisión de autoridades al Prefecto del departamento, siendo el Alcalde o el Subprefecto quien encabeza la comitiva del pueblo, como autoridades instituidas por el régimen jurídico y político administrativo del Estado.

Generalmente, las relaciones entre los *Jilaqatas*, *Mama T'allas* y las autoridades estatales se encuentran caracterizadas por una falta de interdependencia. En el acto de aniversario de la provincial Litoral se ha observado lo siguiente:

El prefecto del Departamento y su comitiva, a su llegada a Huachacalla fue invitado a una reunión con el cuerpo de autoridades de la comunidad, donde todos los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* estaban presentes. (...) En el acto de recibimiento a nombre del pueblo, primeramente dio la bienvenida el Sr. Subprefecto, seguido por el H. Alcalde Municipal, quien hizo un breve informe sobre el pueblo, haciendo hincapié en la importancia de la cristalización de la carretera internacional Oruro - Pisiga. Los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* asistieron presencialmente. El Sr. Prefecto resaltó las palabras de las autoridades estatales, haciendo una mención sin mayor importancia de la presencia de las autoridades autóctonas. Posteriormente salieron del despacho del H. Alcalde hacia la plaza. El prefecto flanqueado permanentemente por las autoridades estatales de la comunidad, pareció relegar la presencia de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* que le fueron siguiendo por atrás y dieron la impresión de constituirse en autoridades de menor rango. (CTC: 36. 05.11.02)

En este caso se puede advertir una postura tradicional de las autoridades estatales, quienes, menosprecian a las autoridades autóctonas, sin acceder a la práctica de las relaciones de interdependencia. Como se sabe, localmente los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* son las autoridades máximas. Pero ese poder y liderazgo local de autoridad máxima se diluye dramáticamente en cualquier espacio social, cuando el poder político de las autoridades estatales se incrusta, haciendo prevalecer su legitimidad apoyada en las leyes. En este tipo de interrelaciones, cuando el acto que se desarrolla está dirigida en beneficio del pueblo, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* fácilmente se acomodan a ser subalternos, aún a costa de sufrir menosprecios en detrimento de sus estatus de máximas autoridades duales de la *marka*.

Un referente teórico sobre este punto no se ha podido encontrar, sin embargo Georges Balandier (1976: 148) dice que las autoridades estatales tienen la facultad de utilizar la coacción física para aplicar las políticas que conciernen al Estado. Esta posición es una clara evidencia del comportamiento dominante que las autoridades estatales asumen en el cumplimiento de sus funciones. Así también la Ley de Municipalidades promulgada el 28 de octubre de 1999 (FAM 2000: 77), dispone que el gobierno municipal (Alcalde), supervisará a las autoridades inferiores de las secciones municipales. Esta otra disposición es muy clara y que faculta a los Alcaldes para subordinar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

En suma, apoyándonos en los datos cotejados, diré que la subordinación a las autoridades estatales de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es causada en dos momentos. Por una parte, se produce durante los actos de representación de la comunidad ante

instancias estatales, donde las autoridades estatales son las que generalmente encabezan. Un segundo momento está normado por las leyes del Estado que únicamente reconoce a las autoridades estatales como representantes legales de la comunidad. En ambos casos, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en los espacios de interrelación pasiva con las autoridades estatales aceptan ser subordinados, lo que ocasiona la desvaloración de sus roles de autoridad al ser asignadas a desarrollar tareas intrascendentes en la escuela.

#### **4.3.2. Desmedro de roles y funciones del Jilaqata y Mama T'alla**

Los roles de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en sus relaciones con las autoridades estatales se encuentran caracterizados por la desvaloración<sup>58</sup> que provoca el desmedro del cargo de los jilaqatas y mama t'allas, lo que es generado por diversos factores emergentes del Estado.

Para el Estado, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* solamente son autoridades autóctonas<sup>59</sup> de costumbre. Este es el factor más negativo que nos muestra la posición estatal que por medio de sus leyes no reconoce ni valora el estatus de máximas autoridades de la comunidad.

Consiguientemente, la falta de reconocimiento de las leyes estatales a su estatus de autoridades principales de Huachacalla Marka es una de las causas que menoscaba los roles del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla*. Así, la C. P. del E. en su artículo 200 (FAM 2000: 33) sólo reconoce como autoridades comunales al Corregidor, al Alcalde y a los Consejos Municipales. Por su parte, la ley de Municipalidades en los Arts. 10 y 3, Incs. I (FAM 2000: 77) corrobora lo dicho por la anterior disposición citada.

Otro referente notorio es la jerarquía de organización interna que mantienen el cuerpo de autoridades de Huachacalla Marka, donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* ocupan el último lugar en orden de importancia.

Este carácter subordinado de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* queda reflejado en palabras del Secretario del Juzgado de Instrucción, quien al referirse a la naturaleza de autoridades locales, dice: "En su época tal vez eran las autoridades más superiores.

---

<sup>58</sup> La desvaloración (Sopena: 1976: 388) se entiende como un proceso de pérdida de facultades o de depreciación.

<sup>59</sup> Lo autóctono es considerado como lo propio del lugar

Pero ahora deben acatar las disposiciones que están referidas ellos” (CTC: 74.17.10.02).

El entrevistado sólo reconoce a los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* como autoridades que se deben a usos y costumbres de la comunidad y cuando afirma que “deben acatar las leyes”, tipifica a estos como autoridades subordinadas. Pero, además, se puede advertir que para el entrevistado los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* no tienen importancia siquiera para el contexto aymara.

Este mismo discurso esgrimen la mayoría de los intelectuales. Así, Alipio Valencia Vega (1980: 524) dice que la soberanía estatal descansa en las leyes que constituyen el instrumento para hacer que los gobernados acaten. La misma C. P. E. en el Art. 4to. (FAM 2000: 14) así dispone: “El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio (...) de las autoridades creadas por Ley”. Además, el inciso IV de la Ley de municipalidades No. 2028 (2000: 77), reconoce la legitimidad de autoridad únicamente por la vía normativa del Estado. La Ley de Organización Municipal específicamente no menciona a los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* como autoridades representativas del municipio Huachacalla Marka.

Esta disposición de las leyes es el fundamento para que las autoridades locales estatales consideren a los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, un cuerpo de autoridades subordinados a su mandato o, simplemente como un apoyo a las acciones que realicen en el cumplimiento de sus deberes de autoridades. Esta situación que deteriora el rango de autoridades de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* es también un factor que rompe con el liderazgo local que tienen estos, porque no les permite asumir posiciones de protagonismo como máximas autoridades duales.

Al respecto, el Secretario del Juzgado de Instrucción, dice: “Es un cargo muy necesario desde la función que desempeñan ellos, pero de acuerdo a las normas vigentes como la Ley de Participación Popular son autoridades de control, por eso no creo que en esa parte sea una autoridad imprescindible para la comunidad” (CTC:74.17.10.02).

Aquí el entrevistado muestra la influencia de la política jurídica como un factor determinante que resta la importancia de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* como autoridades, al afirmar la posible sustitución del cargo por medio de la Ley. Este factor genera también una asimetría política, porque valoriza a la autoridad estatal con menoscabo de la autoridad del *Jilaqata* y la *Mama T’alla*.

Desde mi experiencia personal puedo referir lo siguiente: En el ejercicio de *Jilaqata* noté que los funcionarios estatales nos consideraban como autoridades prescindibles para algunos actos administrativos relacionados con la comunidad. Así por ejemplo, en la firma de cualquier convenio con el municipio era imprescindible la firma personal del Alcalde, pero no era determinante la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la firma de dichos documentos (MCJ: 28.07 03).

Al respecto, Georges Balandier (1976: 149) dice que la diferencia de apreciación de los roles de autoridad estatal e indígena reflejadas en las leyes es una estrategia del Estado para mantener su permanente política de dominación. Esta posición teórica nos permite corroborar lo sostenido: las disposiciones de las leyes estatales relativas a la administración de la comunidad determinan la política de liderazgo de las autoridades estatales. Así, el Alcalde para el Estado es la principal autoridad representativa del municipio de Huachacalla Marka. Para Das Veena (1997: 279) el Estado construye un espacio de subalternidad, porque permite la existencia de autoridades no estatales por debajo de la vigencia de las autoridades oficiales. Esto nos permite afirmar que el Estado mediante sus leyes, al no reconocer a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, permite la existencia subalterna de autoridades que tienen un tipo de liderazgo válido sólo para la comunidad y no así para el Estado. Esto también se podría interpretar como la existencia de una situación de Estado aparente (Luís Tapia 2001: 119 – 132), porque la vigencia de la soberanía estatal solo aflora nítidamente en espacios donde tienen lugar acontecimientos estatales, pero que no penetra ni logra dominar a las organizaciones propias de la comunidad.

En síntesis sobre la confrontación de los diversos datos, se comprueba la existencia de procesos de sometimiento de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a través de las leyes y que desmedran sus roles de autoridades. La estructura jurídica del Estado es un factor determinante que determina la asimetría política de estatus entre las autoridades locales aymara y estatal, porque por una parte, la Ley dispone la jerarquía de las autoridades administrativas estatales en la comunidad facultándoles a ejercitar potestades para someter o para subordinar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Además, las leyes norman las funciones que deben asumir las autoridades estatales, pero para las autoridades comunales solo dispone el cumplimiento de cargos adicionales, lo que demuestra la intención del Estado que trata de sustituir los roles de estos con los de la autoridad estatal.

A continuación como caso de estudio, desarrollaremos aquellos factores que claramente tienen una influencia en el desmedro de estatus de los *Jilaqatas* y *Mama*

*T'allas*, como la consideración de autoridades prescindibles, sometidas y sustituidas por las leyes estatales.

#### **4.3.2.1. Son autoridades prescindibles para el Estado**

El rol de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para el Estado experimenta una depreciación al constituirse en autoridades pasibles a ser prescindidas y sustituidas por las autoridades y leyes estatales.

Para las autoridades estatales tienen poca importancia las costumbres locales que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, por eso generalmente no asisten a esos actos y paulatinamente, están siendo relegados o sustituidos por otras funciones administrativas propias de los funcionarios estatales.

Al respecto, hemos procedido a entrevistar al Comandante del Regimiento de infantería Mejillones, quien sostiene: "(...) creo que es una autoridad que responde a sus costumbres (...) porque nuestra gente quiere mantener sus costumbres o tradiciones. Y no creo que sea una autoridad imprescindible porque el Estado tiene sus leyes y tranquilamente puede suplir otras autoridades (..)Eso está impuesta por las leyes" (CTC: 76. 17.10.02).

Sobre este mismo punto, el funcionario del Juzgado de Instrucción, al ser entrevistado dijo:

No creo que sea imprescindible, pero es un cargo muy necesario desde la función que ellos desempeñan, por ejemplo para la aplicación de la Ley de Participación Popular donde es muy necesario su participación (...) esto debido a su raíz cultural que les da más fuerza para conseguir las cosas para el desarrollo del pueblo (...) no es imprescindible en eso como autoridad, porque para eso están las leyes (...) claro (...) se perdería los valores culturales, se opacaría poco a poco las raíces aimaras. (CTC: 75. 17.10.02)

Las opiniones de los entrevistados muestran que la legitimidad y la gobernabilidad de autoridad desde la parte estatal están basadas en las leyes, a partir de la C. P. E. Esta base jurídica de las autoridades estatales les permite hacer prevalecer su rango de autoridades superiores para subordinar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* quienes son considerados solamente como autoridades tradicionales de apoyo. A eso se suma la presunción que en caso de la extinción del cargo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, fácilmente podrán ser sustituidos por otras autoridades instituidas por las leyes. Las entrevistas citadas reflejan también que tampoco a estos se les reconoce el rango de máximas autoridades, ni las prácticas de su liderazgo local.

Las autoridades estatales afirman su estatus en la hegemonía del poder institucional y jurídico estatal. En ese sentido, en las costumbres aymaras que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, casi nunca están presentes las autoridades estatales, ya que estos consideran que no es una obligación prevista en las leyes que rigen sus actividades. Esto da paso a las relaciones de asimetría política e intercultural, porque los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* son obligados a asistir a los actos estatales presididos por las autoridades estatales. Si no cumplen con dichos deberes, corren el riesgo de ser observados o prescindidos como autoridades de la comunidad. Pero no ocurre lo mismo a la falta de asistencia de las autoridades estatales a las actividades de que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Por otro lado, hay una situación de superposición de actos valorativos de autoridad. Así, observamos durante el acto de posesión de los *Jilaqatas* entrantes para la gestión 2003, donde el Subprefecto de la provincia Litoral procedió a llamar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* entrantes uno por uno a recibir al *Tata Quri Wara* y la *Qinaya Wiphala* a los ocho *Jilaqatas* y ocho *Mama T'allas*" (CTC: 55. 01 01 03).

El subprefecto como la máxima autoridad estatal de la provincia es el facultado a dar posesión a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* entrantes. De esta manera, estos en tanto se encuentren legitimados por una autoridad estatal, están garantizados como autoridades de la comunidad. Como acto político de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, es una estrategia para legitimar la legalidad de su cargo para constituirse en las máximas autoridades de Huachacalla Marka.

Empero, las entrevistas citadas son contradichas por las percepciones de los pobladores, quienes discrepan profundamente sobre la simplicidad de cómo podrían ser reemplazados los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Según estos últimos, el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* no pueden ser sustituidos por simple nombramiento de la Ley, porque la importancia del cargo radica en las diversas funciones que cumplen como autoridades aymaras, consideradas columna vertebral y nervio vital de la comunidad.

Así, se entrevistó al comunario T. A., quién dice: "Si se pierde este cargo del *Jilaqata*, eso sería para que el pueblo caiga en un caos. Yo he visto que el pueblo guarda orden por el ejercicio de autoridad de los *Jilaqatas*. Es imprescindible, incluso los mismos lugareños respetan a las reuniones donde ellos están presentes" (CTC: 71. 08.10.02).

Se entrevistó también al ex *Jilaqata Mayura Qullana* (2000) que dijo:

Sigue y seguirá siendo imprescindible, sobre la cultura aymara. Esto se puede ver en muchos aspectos, por ejemplo en las costumbres de Huachacalla que cumplen, lo importante que son como autoridades de este pueblo, tomando en cuenta su forma de elección, el rango de representatividad que tienen frente a la comunidad con respecto a cualquiera otra autoridad, es muy grande, y además la comunidad respeta primeramente al *Jilaqatas* y a la *Mama T'alla* (...). (CTC: 87. 20.10.02)

Con los datos de las entrevistas queda para afirmar que las Leyes estatales no pueden fácilmente sustituir la autoridad de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, tomando en cuenta que su vigencia en las *markas* aymaras, deviene desde tiempos precolombinos.

El proceso de alienación que viene implementando el Estado y sumado a otros factores socio culturales y políticos, ocasiona la paulatina apropiación del cargo, lo que está siendo canalizado principalmente por medio de las leyes. La posibilidad de sustitución de estas autoridades duales por otras nombradas por Ley sería muy difícil, por las múltiples consecuencias socio culturales que ocasionaría a la comunidad, con el riesgo que implicaría la extinción de la misma cultura aymara. Y como se ha visto, para la comunidad, ellos siguen siendo las máximas autoridades duales de la marka, porque además de su liderazgo local, su cargo se encuentra ligado a diversos factores socio culturales, políticos e históricos locales, lo cual gravita en la vida de la comunidad y además, vienen desde tiempos protohistóricos.

Como resumen y según los datos del trabajo de campo y las referencias teóricas cotejadas podemos afirmar que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para el Estado son autoridades prescindibles para la comunidad por la falta de reconocimiento de las leyes estatales y que ocasiona el desmedro de su estatus y su participación como autoridades principales. Esta situación genera relaciones de asimetría política, porque el Estado en su centralismo político y jurídico desconoce las prácticas organizativas de liderazgo local como máximas autoridades duales aymara.

#### **4.3.3. Indicios de desestructuración por factores que afectan a la organización**

La desvaloración de autoridad existe también por otras causas negativas que afectan al desmedro de los roles de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, entre las cuales, a continuación, se hará una referencia de los factores negativos más incisivos.

En primer lugar, esta autoridad paulatinamente está siendo recargada con funciones o cargos adicionales delegado por el estado, lo que ha distorsionado los roles que debe cumplir como autoridad aymaras.

En segundo lugar, hay un paulatino incumplimiento de las costumbres locales, lo que se encuentra asociado al deficiente cumplimiento de los roles de autoridad en que incurren algunos *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Uno de los entrevistados, R. C. sobre este punto, dice: “Recuperaría lo de antes porque en aquellos tiempos como autoridades respondían por el pueblo y también eran bien respetados. Cumplían con todo sus actos, como del *linta muyu* hasta donde llegaban a conocer muy bien. Ahora (...) ya no salen de la comunidad se están encerrando mucho en el pueblo nomás, ahí nomás están chupando” (CTC: 80.18.10.02).

Aquí, el entrevistado claramente refleja la falta de cumplimiento de funciones en que incurren los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Muchos rituales y actos administrativos de la comunidad no son cumplidos y consiguientemente, influyen para la decadencia de los roles de estas autoridades. Así, por ejemplo, cuando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* proceden del interior o del exterior del país, según los comunarios, influye en el aprendizaje del manejo del cargo. Para los *Jilaqatas* inmigrantes el aprendizaje de los rituales de agricultura no tiene mucho sentido, porque no forman parte de las actividades cotidianas de su vida fuera del cargo, por tanto, estos tienen presente, como importante, el simple cumplimiento del cargo.

En otros casos, la comunidad se ha referido al deficiente ejercicio del cargo de algunos *Jilaqatas* y *Mama T'allas* que no cumplen en su gestión con la tradición de contribuir con una obra al pueblo. A esto, en algunos años se suma el abandono del cargo. Al respecto, el ex *Jilaqata Khina Kunturiri* dijo:

Un año no recuerdo muy bien, uno de los *Jilaqatas* de *Thuwaña* resultó malo. Primeramente dice que peleaban mucho [con su esposa], y después él se había ido. En estos casos, ahora el corregidor espera tres días, y si no asiste entonces le mandan un oficio de notificación a la comunidad, conminando para que se presente con suma urgencia a la reunión (...) después, hace caso siempre, después de una semana le desconocen como *jilaqata*, y eso después le notifican al pueblo, para que ellos aprueben en la asamblea. (ENTRV: 12.07.02)

De lo manifestado por el entrevistado, deducimos que existen procesos de distorsión y decadencia asociados al deficiente cumplimiento y a veces al abandono del cargo del *Jilaqata*. Y aunque la comunidad cuenta con mecanismos establecidos para imponer sanciones en los casos anotados, en el futuro mediato, los factores transculturales posiblemente pesarán mucho más, incidiendo en la decadencia del cargo.

Finalmente, se suma también el consumo de bebidas alcohólicas que acostumbran ingerir durante los rituales religiosos y políticos que cumplen. Este, según la mayor parte de los entrevistados, es el factor más negativo que ocasiona una suma de perjuicios que afecta a su imagen de autoridades principales de la comunidad.

Así, sobre el tema el comunario I.A.F. se refiere: "(...) las bebidas alcohólicas que le brinda lo que rompe la lógica de un verdadero acto ritual y de convivencia (CTC: 89.29.10.02)". Aquí la entrevista nos transmite su preocupación de cómo la bebida distorsiona la esencia religiosa de la ritualidad aymara.

Así también refiere la entrevista sostenido con el comandante del regimiento Mejillones, que dice:

Son muy apegados al trago (...) esto y otras costumbres perniciosas disminuye la relación [que mantienen] con otras instituciones en sumo grado. Me he dado cuenta por ejemplo en su relación con otras autoridades, ellos muchas veces pueden encontrarse borrachos y en ese estado su imagen se rebaja frente a una autoridad estatal que también asiste, pero que se cuida mucho de su imagen. (CTC: 117.09.11.02)

El entrevistado claramente afirma sobre lo pernicioso que resulta la costumbre de las bebidas alcohólicas. Aquí, es necesario resaltar los múltiples perjuicios que esto ocasiona, afectando inclusive a su imagen de autoridad. Este factor incide negativamente en las relaciones con las autoridades educativas, porque estos se abstienen de toda interacción con estas autoridades cuando se encuentran cumpliendo las costumbres aymaras acompañadas por bebidas espirituosas.

Así el *Jilaqata Nirxa Kunturiri*, al respecto dice: "Para mi, y creo también para mis *mara qallus*<sup>60</sup> ha sido el exceso de consumir de las bebidas" (CTC: 86.17.10.02). Aquí, el entrevistado reitera que el consumo de las bebidas alcohólicas es un hábito pernicioso para el cargo.

Personalmente constaté que el hábito de tomar bebidas espirituosas es permanente pues, cualquiera actividad ritual o religiosa como la *q'uwancha*<sup>61</sup> es motivo para una *ch'alla*, lo que mayormente va acompañada de la cerveza. Incluso, algunas faltas de asistencia a las reuniones son pagadas con cerveza. La observación al respecto, fue la siguiente:

---

<sup>60</sup> Mara qallus, es un término genérico de cariño que significa "Hermano del año" para llamar así a cada uno de los compañeros Jilaqatas de la misma gestión.

<sup>61</sup> La *q'uwancha* es la costumbre que consiste en la entrega de la misa Pachamama o de buena suerte, para realizar sahumero de ofrenda a la madre Pahamama o a una determinada pukara.

El cumplimiento de las costumbres rituales y otros amerita un esfuerzo sacrificado de beber permanentemente, por ejemplo como sucedió en la fiesta del *Tata Santiyawu* observé que el cumplimiento de la costumbre del “*iskina suyu o kalwaryu muyta*” todo los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* se sacrifican *ch’allando*, ya que en cada *iskina suyu* tardan en el ritual hasta una hora y media, de modo que están terminando dicha costumbre aproximadamente a las una de la mañana, después del cual, recién se van a descansar. (CTC: 43: 24 07 02)

Desde la fuente de la experiencia propia puedo sostener que, evidentemente, el consumo de bebidas alcohólicas es permanente para el *Jilaqata* y la *Mama T’alla*. Durante el año de cumplimiento del cargo de *Jilaqata* junto a mi esposa tuvimos que asistir al cumplimiento de rituales duales, en los cuales el consumo de bebidas alcohólicas era permanente, aunque el cumplimiento de los rituales no necesariamente demanda una *ch’alla* prolongada, sino en lo necesario. Lo perjudicial es la costumbre de extender la *ch’alla* hasta embriagarse (MCJ. 12.05.03).

Al respecto, los autores que han estudiado los roles de estas autoridades, de manera específica no se refieren sobre este factor, sin embargo, Choque (2002: 138), dice: “(...) cumpliendo el cargo según a la Ley de las costumbres establecidas, aunque esa medida lleve a dispendiosos gastos de tiempo y de dinero, en algunas ocasiones sin sentido, como por ejemplo, es la costumbre de la “*qunchasiña*” o del “cariño del poblador” traducido en cerveza”.

Como resumen, puntualizamos que los indicios de desestructuración del cargo a causa de factores internos son los siguientes: En primer lugar existe un incumplimiento a algunos actos de costumbre de autoridad, lo que se encuentra asociado al deficiente desarrollo de actos de autoridad y excepcionalmente, al abandono del cargo. Entre estos, es notorio el incumplimiento de contribuir con una obra en su gestión, a lo que se suma el consumo de bebidas. Estos acarrear un paulatino desprestigio de estatus de autoridad a los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, con el riesgo de convertir al cargo en una autoridad intrascendente de la comunidad.

#### **4.3.4. Apropiación por los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* de normas y roles**

El contacto permanente de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* con las autoridades estatales genera también estrategias de apropiación de normas, de roles y de prácticas de autoridades estatales en los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, lo cual contribuye a fortalecer en las prácticas de liderazgo local y en las maneras propias de organizarse como autoridades de la *marka*. Así, es el caso del Corregidor que siendo una autoridad estatal, funge de Mallku.

Estos procesos de apropiación tienen lugar porque Huachacalla Marka se caracteriza como un espacio donde confluyen lo estatal y aymara en diversos aspectos de la vida cotidiana del pueblo. Respecto al tema, George Peter Merdok (1980: 355) dice que la cultura se fortalece por medio de prestaciones y apropiaciones, que generan comportamientos de aceptación o de rechazo del medio social.

Por otra parte, Choque (2002: 133) dice que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* reconocen el estatus de las autoridades estatales, lo que implica su conformidad con las autoridades estatales, acatando las leyes estatales.

En los siguientes incisos analizaremos temáticas como la apropiación del cargo del Corregidor y la apropiación de procedimientos orales y escritos por parte de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka.

#### **4.3.4.1. Articulación con el corregidor**

La organización interna del cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* de Huachacalla Marka se encuentra encabezada por el Corregidor, de este modo, existe una articulación permanentemente entre esta autoridad estatal y los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

La vía normativa para que el Corregidor dirija a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* está normada por la C. P. E. que en el Art. 109, Inc. II, dispone que el representante del Poder Ejecutivo en los cantones será el Corregidor. Esta disposición es clave para que el Corregidor se constituya en la principal autoridad estatal en Huachacalla Marka.

Pero, existe una asimilación permanente por parte del Corregidor a los roles de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, cuando esta autoridad estatal realiza las mismas funciones de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, como por ejemplo encabezando los rituales locales.

Respecto a estas funciones que cumple el Corregidor, el *Jilaqata Nirxa Kunturiri* dice:

(...) toman este cargo Corregidor solamente los ex *Jilaqatas*. Esa autoridad siempre ha sido conocido así, al mando de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Desde cuando era yuqhalla eso era siempre así (...) Ahora su tarea que hace (...) él nos controla, nos ordena (...) siempre está coordinando en todo para que vaya bien; otra cosa que hace, también es sancionarnos sino cumplimos o no nos portamos bien. (ENTRV: 03.08.03)

El entrevistado habla de la estrecha relación que mantiene el Corregidor con los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. El Corregidor hace las tareas de una autoridad ejecutiva teniendo a su mando a estos; empero, las funciones que cumple el Corregidor están

estrechamente ligada a lo que hacen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Es por eso que esa particularidad le convierte en una autoridad que funge como *Mallku*.

Al respecto, procedimos a entrevistar al ex *Jilaqata Mayura* (2000), preguntándole ¿porqué el Corregidor maneja a los *Jilaqatas* y ese rol no debía cumplir el *Mallku*? Su respuesta fue la siguiente:

(...) en realidad el Corregidor realiza las tareas del *Mallku* nomás (...) el nombre nomás lleva de Corregidor; siempre está junto a los *Jilaqatas*; es el que asume en guiar los rituales; es el que dispone de lo que tienen que hacer los *Jilaqatas* (...) también el consensua con los *Jilaqatas* (...) por eso el Corregidor casi nunca está con las autoridades como con el honorable o el Subprefecto (CTC: 5. 27.10.02).

A la misma pregunta, el *Jilaqata Nirxa Kunturiri*, respondió diciendo: “El Corregidor es el *Mallku* mismo, porque no cumple con las leyes del Estado; su función es más bien lo que manda la comunidad; la Ley de la comunidad es (...) los usos y costumbres” (ENTRV: 03.08.02)

Los entrevistados por una parte, se refieren a los roles de *Mallku* que funge el Corregidor y por otra parte, a la diferencia de funciones asumidas por las autoridades aymaras y estatales. Las autoridades estatales desarrollan sus funciones supeditando sus actividades a las leyes emanadas del Estado. En cambio, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* desempeñan sus roles cumpliendo las costumbres normadas por la propia comunidad.

Se ha entrevistado también al Corregidor respecto a las funciones que cumple a la cabeza del cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Él nos dijo:

Los *Jilaqatas* son como mis hijos (...) aunque en eso yo no tengo que imponer nomás lo que tenemos que hacer, sino entre todos tenemos que acordar (...) pero si ellos no tienen razón o cualquier cosa están queriendo hacer a la fuerza, sin razón, en eso tengo que imponer mi mando para que vayamos como una sola familia. (CTC: 5. 26.10.02)

Aquí, el corregidor ratifica la potestad de mando que tiene sobre el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Una de sus funciones es la de acordar cada actividad que realiza con estos o como él mismo, dice: “entre todos tenemos que acordar”. Por otra parte, se desempeña cumpliendo las costumbres propias de la comunidad. De este modo, nos muestra que la mayor parte de sus actividades es la misma que la de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Al *Jilaqata Nirxa Kunturiri* se preguntó: ¿EL Corregidor en qué momentos se desempeñaba como una autoridad estatal? Este nos respondió: “Como Corregidor del

gobierno se hace cargo el 23 de marzo. Ahí esta su cargo, porque el tiene que preparar el altar oficial para la hora cívica, (...) tiene que hacer gastos para atender al pueblo. En esa fecha es la principal autoridad que para por el pueblo. Ahicito un poco se separa de nosotros, en los demás siempre está con nosotros” (ENTRV: 02.08.02).

Aquí queda evidenciado que el Corregidor en pocas instancias se desempeña como una autoridad estatal. Uno de sus roles es hacer de nexo permanente, coordinando las actividades entre los *Jilaqatas*, *Mama T’allas* y las autoridades estatales; por lo demás, como ha quedado demostrado, sus actos responden a los de una autoridad aymara. Aquí se puede hablar de una situación de Estado ausente (Nugent 2001: 1 – 11) debido en momentos a la ausencia de la soberanía política estatal y porque una autoridad estatal es apropiada en sus roles, provocando una situación de “desuetudo”<sup>62</sup> de las leyes estatales.

En la observación que realizamos se constató que el Corregidor cumple las mismas funciones de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*. Empero un detalle observado donde no existe ese proceso de apropiación, sucede con el uso de las vestimentas oficiales que portan el Corregidor y los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*. El Corregidor no lleva poncho, abarca ni *Tata Santu Riyi*. Se viste habitualmente de terno y porta un bastón común como símbolo de autoridad estatal. Otro referente que le muestra como a una autoridad de mando es la *wistalla* (talega) de coca que maneja, especialmente durante los actos cívicos del pueblo. Lo mismo sucede con su esposa quien también se viste corrientemente, portando solamente la *wistalla* de coca como símbolo de autoridad.

En ese complejo proceso de apropiaciones de actos de autoridad, el Corregidor al ser sometido a cumplir con los mismos roles de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*, se adapta sin mayores problemas, por ejemplo ejercita la representación de autoridad dual junto a su esposa. En ese sentido, el rol del Corregidor queda fusionado a las funciones de los *Jilaqatas* y *Mama Jilaqatas* y de ese modo, el rol autónomo de estas autoridades se ve fortalecido con el Corregidor que más bien cumple el rol de guía en las costumbres y rituales, preservando la cultura de la comunidad.

Aunque en este caso, se ha observado que la esposa del Corregidor cumple una función meramente pasiva y simbólica de dualidad, acompañando a su esposo y sin intervenir como autoridad. Según los comunarios, esta conducta se debe porque las

---

<sup>62</sup> El término “desuetudo” según Raul Araoz Velasco (1991) se refiere a la situación de que una Ley cae en desuso por la simple situación inaplicable que se da en la realidad.

leyes del Estado (C.P. E. Art. 109, Inc. II) delegan la responsabilidad de autoridad individual como es el caso del corregidor.

Por mi parte, recuerdo que cuando estuve de *Jilaqata* en mi comunidad Escara (Qhamacha), se venía cuestionando la forma de organización encabezada por el Corregidor. Los anteriores *Jilaqatas* habían rechazado el mando del Corregidor, aduciendo que éste formaba parte la estructura de autoridades del gobierno. En el año que nos cupo desenvolvernos como autoridades aymaras, con el Corregidor no llegamos a formar una sola cúpula de autoridades. Este sólo se constituyó como una autoridad estatal, lo que permitió que nosotros pudiéramos desenvolvernos con mayor autonomía como *Jilaqatas* de la comunidad.

Pierre de Zutter (1985: 23) habla de las formas de organización funcional que tienen las comunidades indígenas y, por las que: “se piensa y se practica la organización local en función de las actividades específicas que tienen que cumplir las autoridades locales”. En ese sentido, los procesos de apropiación de roles del Corregidor por parte de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* son aprovechados para desenvolverse más positivamente como autoridades de la comunidad.

Cruzando los datos citados anteriormente con los referentes teóricos, concluimos que la interacción permanente de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* con el Corregidor ha articulado un solo cuerpo colectivo de autoridades, lo que ha generado la paulatina apropiación del cargo del Corregidor, haciendo que funja en el rol de *Mallku*. En ese espacio intercultural cumple actos de gestión comunal, interactuando con las autoridades estatales y con los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*. Uno de los factores de apropiación del cargo del Corregidor es la fuerza colectiva de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* que imponen sus decisiones y actos de autoridad, haciendo que el Corregidor asuma los mismos roles de una autoridad aymara.

#### **4.3.4.2. Apropiación de procedimientos orales y escritos**

Otra instancia de apropiación para los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* constituyen los procedimientos orales y escritos a las que estos recurren en el cumplimiento de sus actos como autoridades principales.

El uso del libro de actas es un ejemplo claro de esa apropiación. Al respecto, el Corregidor nos dijo:

Nosotros en la oficina tenemos un secretario de actas. Eso hemos nombrado al principio del año. Entonces, todas las reuniones asentamos en acta. Especialmente como tenemos que manejarnos nosotros mismos cuando hay asuntos importantes. Cuando hay compromisos también. En otros casos cuando entre nosotros nos sancionamos (...) eso cuando un *Jilaqata* ha cometido una falta. (...) porque la cabeza no es tan buena para guardar. (ENTRV: 26.10 02)

El libro de actas se ha constituido en una ayuda memoria efectiva y un documento histórico de la comunidad. En el se registran los diversos pasajes de las actividades que encaran los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, tales como: trabajos comunales, las gestiones comunales que han cumplido colectivamente, así como los momentos de los actos de liderazgo que han desarrollado en la *marka*.

Otro dato en lo relativo a la redacción de las actas, es que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* han aprendido a regirse a un ordenamiento de datos y a una regla de redacción universal, la que consiste en sus partes de: encabezamiento, cuerpo y cierre de acta. Un ejemplo de este documento dice lo siguiente:

En Huachacalla capital del Prov. Litoral del Departamento de Oruro, siendo a horas diez a. m. del día quince de abril del año novecientos noventa y nueve años, reunidos en la oficina del corregimiento (...) el cuerpo de autoridades originarias [ENCABEZAMIENTO]. (...) para tratar los siguientes asuntos: 1. Lectura del acta anterior; 2. Informe del Corregidor sobre la Comisión que viajó a Oruro; 3. Actividades pendientes; 4. Varios [CUERPO] (...) con lo que terminó y para su constancia firman todos los hilacatas y mama tallas presentes [CONCLUSIÓN]. (TRANSCP:ACTA. 22.10.02)

La forma de redacción del acta citada es un tipo de registro tradicional, por ejemplo, las participaciones en palabras alusivas a una fecha cívica son registradas en el libro de actas. Según referencia de ex *Jilaqatas*, en algunos años, internamente organizan un directorio compuesto por secretarios de: actas, de cultura y de hacienda. Así se demuestra que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en los actos de autoridad han asimilado la apropiación de diversas estrategias de procedimientos de la administración estatal.

Por otra parte, las autoridades locales acuden también a los procedimientos orales que practican las autoridades estatales, por ejemplo, en cualquier acontecimiento de carácter cívico participan con un número de guitarrillada, oportunidad que aprovechan para manifestar su salutación alusiva a la fecha cívica.

En la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en el acto cívico de 5 de noviembre, aniversario de la provincia se ha observado lo siguiente:

En el atrio del altar patrio se encontraban el Prefecto del departamento de Oruro, Ing. Ivo Arias, el Secretario General de la Prefectura, Lic. Eddy Cussi (...) El cuerpo de autoridades *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se encontraban ubicados abajo

del atrio, flanqueándole al Prefecto, ahí permanecieron enfilados y correctamente uniformados con sus vestimentas de autoridades aymaras. (...) hubo después el desfile de honor a la efemérides provincial (...) el cuerpo de *Jilaqatas* y *Mama T'allas* rindieron su homenaje frente al altar patrio en la cúpula de las autoridades principales de la comunidad. (CTC: 35. 05.11.02)

#### **4.3.5. Autoridades de control y vigilancia**

Uno de los actos administrativos más importantes que ejercen el *Jilaqata* y la *Mama T'alla*, son las tareas de control y vigilancia sobre todas las actividades de la comunidad. Conviene aclarar que dichas tareas en algunos casos son conflictivas, especialmente cuando están dirigidas a controlar la asistencia y la eficiencia de trabajo de las autoridades estatales y de los funcionarios que trabajan en instituciones como por ejemplo, en las unidades educativas. Esta misma tarea de control la realizan con las actividades sociales que tiene lugar en la comunidad, cumpliendo de esta manera las funciones como autoridades principales de la *marka*.

El ex *Jilaqata Khina Kunturiri* (2000), al ser entrevistado, dijo: "(...) es un cargo de servicio principal a toda la población, primeramente donde pertenezco a *Khina Kunturiri*, y después he ejercido para velar los intereses de la comunidad, de todos los comunarios y también de la provincia Litoral" (CTC: 84. 19.10.02). Aquí se pone de manifiesto la misión principal del cargo: resguardar los intereses de la comunidad y de la provincia.

Se entrevistó también a personas que coyunturalmente, por razones de trabajo, se encuentran viviendo en la comunidad. Una de estas fue la Madre Superiora del Colegio Fe y Alegría Narciso Campero, que al respecto dijo: "(...) me ha impresionado en el estado permanente de emergencia en que se mueven. Un día persiguieron a los cazadores y se prestaron la movilidad de las hermanas para perseguirlos hasta pescarlos a los furtivos cazadores y después parece que les entregaron a los militares donde seguramente los encerraron" (CTC: 93 08.10.02).

La entrevistada hace hincapié en la tarea de control social y de vigilancia de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sobre las diversas actividades, tanto dentro como afuera de la *Marka*. Las diligencias que realizan estos están conectadas a tareas de gestión comunal o judicial, que cumplen en el mismo pueblo.

Fue entrevistada también la docente de Cs. Sociales de la misma unidad educativa, quién se refiere: "Los cuatro ayllus tiene sus representantes (...) Yo me he dado cuenta

de que cualquier cosa que pasa a su comunidad ellos lo defienden, como los *Jilaqatas* de *Thuwaña*. Son autoridades de control social los *Jilaqatas*” (CTC: 111. 22.10.02).

Aquí, la entrevistada ratifica sobre los roles de control y de vigilancia que ejercen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la comunidad. Los datos citados nos permiten afirmar que desde la cosmovisión política aymara, la función política fundamental de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es el ejercicio del control, en la misión de velar la integridad y el bienestar de la *marka*, cuidando la convivencia pacífica de la población, de modo que no ocurran las riñas, las peleas, los robos, y las desgracias personales que afecten a la integridad de cada uno de los pobladores. En ese sentido, el término binomio “control y bienestar” es fundamental para comprender el rol político desarrollado por estas autoridades.

Los actos de control y de vigilancia social tienen una marcada importancia por los momentos de resistencia y de negociación que deben enfrentar por el bienestar de la comunidad y para hacer de su gestión una administración pacífica, de armonía y de integración social.

De la experiencia personal en el ejercicio del cargo, puedo decir lo siguiente. Siguiendo los consejos de nuestros padres, quienes nos dijeron que era un cargo para “pastear al pueblo” durante todo el año que estuviéramos de autoridades, ese año (2000), nos trasladamos toda la familia a Escara (Qhamacha); nuestras hijas entraron al colegio Franz Tamayo de la comunidad. Durante todo el año vivimos en el pueblo, exceptuando algunas ausencias que se debieron a razones de viaje a la ciudad de Oruro. Como autoridades de la comunidad una de nuestras funciones era ejercer el control y vigilancia, pues cada día estábamos al tanto de lo que sucedía y de las diversas actividades que tenían lugar en la comunidad.

Según los datos, las diversas tareas que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* son estrategias de gestión comunal y están relacionados con las tareas de control y de vigilancia a las que recurren para ejercer la gobernabilidad local como una afirmación de la autonomía local. Y como hemos venido afirmando, el rol de estas autoridades no se encuentra normada en las leyes del Estado, el cual tampoco reconoce los mecanismos propios de gobernabilidad de la comunidad aymara.

Sobre el tema que nos ocupa, Diego Alfonso Rivas (2003:1) dice que la gobernabilidad local en las comunidades indígenas se caracteriza por la participación de las autoridades locales en las tareas de control y fiscalización. La posición del autor

coincide con Roger Rasnake (s/a: 73), quién al referirse al control social dice que la función de estas autoridades es mantener y proteger la unidad e integridad del *ayllu* ante los actos de intromisión de lo ajeno. Aquí, se reitera respecto a lo sostenido, sobre los actos de defensa y de resistencia de la autonomía local que asumen.

De lo expuesto hasta aquí, se deduce que las tareas de control y de vigilancia que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* realizan en la comunidad constituyen un factor primordial que favorece a la afirmación de su liderazgo local; asimismo, estas funciones permiten entender de manera determinante la cosmovisión política aymara, y los momentos de la autonomía y afirmación cultural, social y política de Huachacalla Marka.

#### **4.3.6. Actos de resistencia y negociación**

La permanente interrelación entre las autoridades aymaras locales y estatales se desarrolla mediante actos de resistencia que después son negociados. La negociación se entiende como el juego de defensa de intereses a la cual, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* recurren para defender los altos intereses de la comunidad, así como también para imponer colectivamente los roles que ejercitan como máximas autoridades locales. Los momentos de resistencia se manifiestan como actos de afirmación de poder de autoridad y de las prácticas de liderazgo local de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Las maneras propias de organizarse de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* evidencian la vigencia de estrategias de resistencia y de defensa de la cultura y de estatus como autoridades aymaras de la comunidad. Por otra parte, la permanente interrelación de estos con las autoridades estatales en los diversos campos sociales, culturales y principalmente políticos de la vida comunal, crea momentos de interacción intercultural conflictiva donde se dan posiciones de resistencia y de negociación.

Para conocer los momentos de interrelación negociada se procedió a entrevistar al *Jilaqata Nirxa Kunturiri* que nos dijo:

Las autoridades de la capital que están representando al gobierno nos da importancia nomás (...) porque nosotros los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* somos un bloque, un escuadrón y por eso somos la base de autoridades de la capital. Por eso (...) para cualquier problema nosotros podemos apoyar como también rechazar, y por eso ellos más bien tienen que obedecernos. Todo nomás tienen que llegar primeramente donde los *jilaqatas*, (...) en eso tenemos una sola voz (CTC: 152. 27.10.02)

Aquí, el entrevistado resalta las estrategias de resistencia y negociación a las que recurren para imponer sus decisiones, cuando dice: *podemos apoyar como también rechazar*. Resalta también las prácticas organizativas que ejercen, a través de comportamientos colectivos de unidad, como un mecanismo de imponer el peso del poder de autoridades principales, sobre todo en circunstancias conflictivas con las autoridades estatales.

El juego de interacción entre las autoridades aymaras y estatales para las personas que circunstancialmente se encuentran en la comunidad es visto como conflictivo. El Comandante del Regimiento Mejillones señala al respecto: “Me he dado cuenta también que ellos de manera determinante mandan en el pueblo porque son las autoridades máximas. El Subprefecto y el Alcalde tienen que someterse o primeramente persuadirlos y hacerlos aceptar para poder contar con el apoyo de ellos. Y eso, ellos saben muy bien que tienen que estar bien con los *Jilaqatas* (...) sino (...) están fritos” (CTC:118. 09.11.02).

El entrevistado reconoce el liderazgo de las autoridades autóctonas al otorgarles el estatus de máximas autoridades de Huachacalla Marka, confirmando la valoración que manifiesta el *Jilaqata Nirxa Kunturiri*. También se entrevistó al H. Alcalde del municipio para saber su apreciación al respecto, siendo esta su respuesta: “Claro (...) son autoridades importantes, pero no están encima de las autoridades del municipio. La Ley reconoce en eso al Alcalde [tú lo sabes más que yo como abogado], en realidad son la mano derecha para el municipio. Cuando hay trabajos o comisiones de importancia nosotros les comunicamos y ellos tienen que cumplir” (CTC: 12. 02.10.02).

En este caso, claramente se percibe la valoración de autoridad del Alcalde basada en las leyes del Estado. Empero, en la cotidianidad hemos notado que la posición del Alcalde sólo es discursiva, por los factores ya mencionados. Ahora bien, los diversos actores locales, tales como la comunidad, las instituciones y los mismos pobladores reconocen el liderazgo local de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, lo que es un factor de fortaleza para recurrir a actos de negociación consensuada con el Alcalde.

Al respecto, hay pocos estudios que se ocupan de la conflictiva interrelación entre los *Jilaqatas*, *Mama T'allas* y las autoridades estatales. Factores como la resistencia indígena, para Claude Auroi (1982: 110) se muestran mediante actos de defensa de su territorio, de los valores socio culturales y en la práctica de la lengua aymara.

Roger Rasnake (s/a: 15) a su vez señala que, el pensamiento político aymara se expresa a través de la organización local de autoridades que tienen. Es decir, la fortaleza política aymara se encuentra en la organización de sus autoridades autóctonas locales. La interrelación conflictiva con las autoridades estatales, para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* constituyen momentos de prueba para imponer sus decisiones de manera colectiva.

Al respecto, Pierre de Zutter (1989: 21) dice que, en los actos de resistencia cultural frente a la intervención de la cultura ajena, las autoridades de las comunidades, adoptan de manera autónoma estrategias propias de defensa. Una situación particular que se manifiesta en el ejercicio de autoridad son sus diversas tareas, lo que le permiten participar en todo los aspectos de la vida comunal, adoptando comportamientos de permanente vigilia sobre los valores socio - culturales de la comunidad, tratando de frenar los procesos transculturantes que provienen desde afuera de la *marka*.

Como se podrá advertir, las relaciones negociadas entre los *Jilaqatas*, las *Mama T'allas* y las autoridades estatales, generalmente están marcadas por conflictos, generadas por el afianzamiento del rango de autoridades que cada una de las partes trata de hacer prevalecer en la *marka*. Esta situación conflictiva muestra dos momentos de interacción. Por una parte, las autoridades estatales mayormente se sobreponen apoyándose en las potestades reconocidas por las leyes del Estado. Frente a esa situación, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* generalmente adoptan una conducta de concertación, acomodándose a cada circunstancia, reconociendo los actos de las autoridades estatales locales.

Por otra parte, hemos visto que las prácticas de liderazgo local como autoridades duales constituyen la estrategia de una fuerza colectiva y unitaria que adoptan para resistir, negociar e imponer los intereses de la comunidad frente al Estado. Esta estrategia de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* obliga a las autoridades estatales a cumplir los actos de autoridades comunales en forma conjunta.

En ese entramado de prácticas de poder comunal, los actos de resistencia y defensa también implican una estrategia de acudir a la negociación con las autoridades estatales por el control de la comunidad.

La estrategia contestataria de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en el espacio de democracia comunitaria local, como se ha visto, se manifiesta como la representación

del poder soberano del pueblo con conductas políticas tendentes a desplazar al Estado boliviano, lo que Luis Tapia define como la situación de un Estado aparente, porque el Estado boliviano en momentos no logra imponer su soberanía política.

#### **4.3.7. Facultad de sustituir a otras autoridades**

Los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* de Huachacalla Marka, en su condición de máximas autoridades se encuentran facultados para sustituir a las autoridades estatales, cuando están ausentes de la *marka*.

Para compenetrarnos sobre estos actos sustitutivos, entrevistamos al ex *Jilaqata* San Juan Nor Qapi (1996) que indicó:

Así (...) nosotros como *Jilaqatas* algunas veces suplimos a las autoridades, especialmente, cuando ellos han viajado a comisiones importantes. Para eso siempre nos dejan como encargados para atender a las comisiones que visitan al pueblo. El pueblo no tiene que estar abandonado, sin autoridad. Otro caso, también eso (...) así cuando vamos a visitar a las phistas. Ahí no es obligación de ellos estar en la phista. Ahí tenemos que presentarnos como *Jilaqatas*, como autoridades de Huachacalla, la capital. (CTC: 70. 16.10.02)

Según el entrevistado, las instancias en que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* suplen a las autoridades estatales, sólo ocurre en algunas ocasiones, y se debe por una parte, a la necesidad de no dejar al pueblo en abandono y por otra, porque como máximas autoridades duales les corresponden asumir esas funciones. Además, estas tareas de suplencia son practicadas cumpliendo con las normas de costumbre de la comunidad.

Al respecto, el *Jilaqata* Nirxa Kunturiri al ser entrevistado acerca de este punto, dijo:

Cuando estamos a cargo del pueblo, para el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* falta tiempo. (...) los dos tenemos que estar atento a cualquiera comisión que llega al pueblo, para eso hay que saber para atenderlo en la oficina sobre el asunto que trae (...) peor si las otras autoridades no están presentes y en ese caso no hay tiempo siempre, en pequeñas cositas nomás se pasa el tiempo. Por eso, siempre hay trabajo en el pueblo. (ENTRV: 14.07.02)

Este testimonio deja en claro sobre las condiciones que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* requieren para desenvolverse como tales. Otro aspecto que reitera, es que la dedicación a la atención del pueblo es íntegra, cuando las demás autoridades se encuentran ausentes. La suplencia para *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es una coyuntura que significa asumir una función importante, porque cuando logran cumplir satisfactoriamente esa tarea, de hecho salen más fortalecidos como autoridades principales.

Durante el aniversario cantonal de la localidad de Florida, Cantón de la 1ra. Sección municipal de la provincia Litoral, se pudo observar lo siguiente:

Y una vez que llegaron los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a esta población de Florida, fueron recibidos por el Corregidor y *Jilaqata Khina Kunturiri*. El Sr. Corregidor a tiempo de darles la bienvenida manifestó su complacencia y su respeto como autoridades representantes de la Capital Huachacalla que eran, invitándoles luego a sumarse al aniversario cantonal que en momentos después se efectuaría. El *Jilaqata* Fiscal agradeció el recibimiento, haciendo constar que traían las palabras de homenaje de las autoridades de la capital. (CTC: 65. 26.05.02)

En este caso, la representación a nombre de todas las autoridades de la Capital, en dicho aniversario cívico fue asumida por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, en su condición de principales autoridades de Huachacalla Marka. En la ocasión, la interrelación entre estos y las autoridades locales de Florida se caracterizó por el desarrollo de actos interculturales y por el diálogo de integración entre autoridades aymaras y estatales.

Sobre el tema, Pierre de Zutter (1989: 137) con relación a la sustitución de autoridades, habla de una forma de “ayuda mutua” que abarca a todas las actividades de la comunidad donde se gestan los actos de sustitución. La ayuda mutua, desde la perspectiva del autor, podría ser vista en el contexto de la visión comunitaria aymara del ayni o de la reciprocidad, pero, debemos aclarar que, según nuestra percepción y sobre la base de los datos analizados, las funciones de sustituir a las autoridades estatales son asumidas sobre todo por la condición de máximas autoridades duales que tienen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Con los datos y las referencias teóricas cotejadas, afirmamos que los actos de sustitución a las autoridades estatales son cumplidos según un acuerdo interno entre las autoridades locales, que lo hacen mayormente con la finalidad de no abandonar el pueblo. Este acto implica la práctica permanente de actividades interculturales para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, por las interacciones caracterizadas por momentos conflictivos que sostienen con las autoridades estatales.

#### **4.3.8. Estrategias de valoración ante las autoridades estatales**

Una de las actividades políticas de las que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se valen como estrategia de negociación frente a las autoridades estatales son las visitas de presentación política ritualizada que realizan ante cada una de las autoridades estatales, en orden de jerarquía: Subprefecto, H. Alcalde, Comité Cívico, Consejero Provincial, Registro Civil, Funcionarios del Servicio Distrital de Caminos, Funcionario

de la Empresa de Luz y Fuerza y Comandante y personal militar del Regimiento Mejillones 22 de Infantería.

Este acto de presentación para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es una forma de legitimar y legalizarse como autoridades de la *marka*. Para las autoridades estatales, es un acto para reconocer a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* su condición de principales autoridades.

Durante el año, estos episodios políticos de presentación ritualizada se repiten en diversas ocasiones, especialmente durante las festividades y fechas cívicas. En el trabajo de campo, en año nuevo pudimos observar que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, una vez posesionadas procedieron a visitar al Sub Prefecto de la provincia:

El cuerpo de los flamantes *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se dirigieron al acto de presentación a la “*qamana tayka*”<sup>63</sup> del Sr. Subprefecto donde se desarrolló otro acto político de importancia (..) al medio del patio donde se dirigieron –siguiendo los rituales políticos- elevaron sus oraciones duales cristiano – aymara (...) después de persignarse, se auguraron levantando sus sombreros y girando sobre sí mismos, diciendo: ¡Que sea en buena hora!, ¡*Suma urasapana! taqitaki ...!*

Seguidamente, se dirigieron al lugar donde les esperaba el Subprefecto acompañado de su señora esposa. En columna de uno, cada uno fue presentándose como flamante *Jilaqata* y *Mama T'alla* ante el Sr. Subprefecto. De rodillas en muestra de profundo respeto procedieron a un acto simbólico de traspasar el poder, entregando el bastón *Tata Santu Riyi*. El flamante *Jilaqata Khina Kuntitiriri* se manifestó en los siguientes términos: *Sr. Suwpirijiptu jichaxaya Khina Kunturiri awatirixa tumt'astama, jiliri tata, jiliri mama. Akat qharuxa Tata Santiyawuxa, Mallku Kullumasa jumantiskiwa. Jumaxa waranqa pasinsanintawa markasa layku* (Señor suprefecto el *Jilaqata* y la *Mama T'alla Khina Kunturiri* te saludan, tu que eres autoridad superior, así como también a tu esposa. De hoy en adelante el Patrón Santiago, el *Mallku Kulluma* están con ustedes. Ustedes van a tener mil veces paciencia, todo por nuestro pueblo) (CTC: 57. 01.01.03)

La descripción de la visita protocolar de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* al Subprefecto muestra una compleja significación de actos políticos ritualizados. Por una parte, la visita a la autoridad estatal, para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* constituye una estrategia política para fortalecer su liderazgo, legitimando su condición de autoridades duales de la *marka*. La costumbre significa una oportunidad para convenir sobre las actividades que asumirán en forma conjunta, entre las autoridades locales aymara y estatal.

Al respecto, en enero del 2000, una vez que fuimos posesionados como autoridades *Jilaqatas* junto a nuestras *Mama T'allas* procedimos a presentarnos al H. Alcalde Municipal, al Corregidor, al Comité Cívico. Durante el año, en diversas ocasiones

---

<sup>63</sup> *Qamana tayka* es un vocablo religioso aymara hablado mayormente por los *Jilaqatas*. Se refiere al espacio sagrado de vida donde el poblador desarrolla sus actividades.

festivas cumplimos con estas visitas a dichas autoridades, la cual para nosotros era una manera de mantener y fortalecer el liderazgo de autoridad local (MCJ: 20.06.03).

Así, se puede reconocer que el proceso de legitimación de autoridad del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* está conectado a dos instancias. Por una parte, a las visitas de presentación ante las autoridades estatales y por otra parte, a la legitimación de autoridad por parte de la comunidad, lo cual se cumple mediante la *asinta muyu* y también al efectivo cumplimiento del cargo.

Para preservar su condición de autoridades principales de la marka, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en su relación conflictiva con las autoridades estatales recurren permanentemente a la estrategia del comportamiento colectivo unitario, coordinando cada acto con el Corregidor, con el fin de imponer el poder colectivo de autoridad frente a las autoridades estatales. Un segundo acto al que recurren como estrategia, es el de los rituales politizados, lo que les permite disuadir y flexibilizar cualquiera relación conflictiva que puedan enfrentar.

Desde la perspectiva teórica, Tristan Platt (1987: 5) hace hincapié en las relaciones de los aymaras con el Estado, indicando que desde la fundación de la república los aymaras se han caracterizado por una permanente negociación con el Estado, en la cual los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, para preservarse como máximas autoridades en muchos casos, han tenido que recurrir a una forma de alianza negociada con el Estado a través de protocolos de reconocimiento a su autoridad. Así, Platt confirma que el liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* desde siempre se ha dado a través de actos negociados para mantener su estatus de autoridad.

Aquí, se puede afirmar que la interrelación referida nos muestra un panorama político pluricultural, lo que según Mayorga (2002: 35 – 52) actualmente el Estado reconoce a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, respondiendo a un juego democrático local estatal.

Como corolario, podemos sostener que los actos políticos ritualizados de presentación ante las autoridades estatales son un medio al que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* recurren para legitimarse y hacer reconocer su liderazgo local y, sobre todo para ganar espacios de consistencia como autoridades duales de Huachacalla Marka.

#### 4.4. El Jilaqata y la Mama T'alla en la escuela

En esta parte, específicamente se ha visto como tema central los Jilaqatas y Mama T'allas en la escuela, tomando los momentos de participación que tienen en la escuela como autoridades principales. Al respecto, los objetivos de la EIB según Enrique López H. (1989: 49) buscan incorporar en la escuela las experiencias culturales locales de las comunidades indígenas. Eso significaría que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* deben ser tomados en cuenta en la escuela como participantes activos que transmitan las prácticas de liderazgo local, las estrategias políticas que aplican como actos de gestión comunal y las maneras propias de organizarse que tienen como cuerpo de autoridades.

Sobre el tema se entrevistó a la Secretaria de la escuela Narciso Campero, a quién se le preguntó sobre las actividades que los *Jilaqatas* realizaban en la escuela? Esta fue su respuesta: “Ellos se desempeñan como parte de la Junta escolar y son las únicas autoridades que de vez en cuando nos viene a visitar. Generalmente ellos preguntan sobre la marcha del colegio” (CTC: 147. 27 19 02).

La respuesta de la entrevistada muestra claramente un espacio de integración que existe entre la comunidad y la escuela, donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, como autoridades principales cumplen esa tarea de interrelación, en el ejercicio de sus funciones.

Sobre el tema, Luís Montaluisa (1993: 13) dice que la escuela no toma en cuenta los valores socio culturales del niño y tampoco articula sus funciones con la comunidad. Esto viene sucediendo con la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela de Huachacalla Marka, donde mayormente su rol es solo de apoyo en las actividades de gestión escolar, como veremos más adelante. Sin embargo, la Ley de R. E. (MEC Y D 1994: 5) en el Art. 4, Inc. 1 dispone: “De Participación Popular determina los niveles de organización de la comunidad para su participación en la educación”.

La EIB, según Yung y López (1989: 49) contribuye a la autoafirmación y autoestima del niño campesino, así como a la implantación de los valores culturales de su medio en los procesos de enseñanza.

Otoniel Alvarado O. (1998: 45) por su parte hace hincapié en la importancia que tiene la integración de la escuela con la colectividad donde se encuentra establecida el

centro educativo [comunidad]. En este caso, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como representantes de la comunidad generalmente son los que inician el acercamiento a la escuela, con la finalidad de poner en funcionamiento la educación escolar. Luis Montaluisa (1993: 9) afirma que las comunidades son las que toman la iniciativa de organizarse y acercarse a la escuela. El citado autor (Op. cit: 9), sostiene que es de suma importancia la relación óptima que debe existir entre la comunidad y la escuela, para generar un proceso organizativo más positivo de la educación.

La gestión educativa desde una interpretación intercultural debe entenderse como un proceso coordinado entre los actores comunales y las autoridades educativas para la buena marcha de la escuela.

De esta manera aseveramos que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* cumpliendo sus funciones realizan una labor de articulación permanente entre la comunidad y la escuela, a través de una tarea de permanente acercamiento a la escuela. Dicha tarea se puede resumir en tres momentos principales: activa, pasiva y conflictiva. Las labores activas las realizan antes que comience el año lectivo escolar, cuando la escuela se encuentra en un período de descanso, interviniendo en la escuela para organizar el funcionamiento de la escuela, participando directamente en la inscripción de alumnos, en la petición de nuevos item de profesores y el cambio de algunos profesores a petición de los padres de familia. Las actividades pasivas tienen lugar, cuando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* participan en la escuela, cumpliendo con algunas tareas de apoyo en las actividades de gestión escolar, por ejemplo en trámites pertinentes a la escuela. Tienen una participación presencial cuando asisten por ejemplo a los actos cívicos que se realizan en la escuela Narciso Campero.

Finalmente, tienen una participación conflictiva en la escuela, cuando sus intervenciones como autoridades principales en las tareas administrativas internas de la escuela encuentran objeciones, y producen enfrentamientos con las autoridades educativas, por ejemplo el referido al control que ejercen sobre la asistencia de los profesores.

El trabajo de campo se ha desarrollado en un período de funcionamiento de la escuela, lo que no nos ha permitido observar los momentos de participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela, por esa razón este caso queda citada a través de la experiencia propia. Los otros dos temas relacionados a la participación pasiva y conflictiva serán expuestos y analizados con mayor detenimiento.

En suma, sobre la participación de estas autoridades en la escuela, a continuación se tocará en lo relativo a las instancias de participación activa, pasiva y conflictiva, haciendo hincapié la participación que tienen en las actividades de gestión educativa.

#### **4.4.1. Participación activa**

La participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela se puede definir como las facultades que ejercitan en instancias decisorias como máximas autoridades duales de Huachacalla Marka.

Y como se ha dicho, en el trabajo de campo no hemos tenido la oportunidad de observar un caso de participación activa de estas autoridades autóctonas en la escuela, empero, según la versión de diversos comunarios, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* realizan una efectiva labor de autoridad, cuando la escuela se encuentra en un período de descanso pedagógico.

Como experiencia propia en el cargo de *Jilaqata* asumimos una participación activa en la escuela en los meses de enero y febrero, en circunstancias que todavía no había sido acreditado el Alcalde y tampoco se encontraba nombrado el Corregidor, de modo que nosotros nos hallábamos constituido en las únicas autoridades de la comunidad. Dicha situación duró hasta el mes de marzo de ese año. Después de asumir el cargo de *Jilaqata* y *Mama T'alla*, la primera asamblea del pueblo trató prioritariamente la organización del año escolar. La tarea delegada con respecto a la escuela fue la siguiente: visita a cada padre de familia, invitándoles a inscribir a sus hijos en la escuela; la dotación a los profesores de una vivienda adecuada con catres y otros enseres. Fuimos comisionados también para tramitar un nuevo ítem de docente para la escuela y en repetidas ocasiones viajamos para visitar al Director Distrital de Educación que tiene su oficina en Huachacalla. Sostuvimos también audiencias con el Director Departamental de Educación en la ciudad de Oruro para solicitar un nuevo ítem así como el cambio de algunos docentes.

Asimismo, nos desempeñamos de presidente de la Junta Escolar, participando activamente en la elaboración del Proyecto PEN (Proyecto Escolar de Núcleo) conjuntamente con el cuerpo de autoridades de la comunidad y el Director del establecimiento educativo para la construcción de varias aulas. (MCJ: 04.08.03).

En base al testimonio propio queda demostrada que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* asumen tareas activas relacionadas con la gestión escolar, actos que influyen

directamente en la vida de la escuela, así por ejemplo, la inclusión de un nuevo profesor en el plantel docente implicó cambios en la estructura administrativa interna de la escuela.

De esta manera la participación del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* en la organización del año escolar, previo al inicio de las labores escolares, puede ser de suma importancia para la gestión educativa.

Samuel Gento (s/a: 92), afirma que la comunidad constituye un poder activo para la escuela porque fortalece la práctica de la gestión escolar. En esta caso, queda valorada la tarea comprometida y efectiva de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela en tanto, esta, no se halle en funcionamiento.

Para Martha Arango Montoya (1990: 42) la gestión escolar es un conjunto de acciones para lograr objetivos de programas educativos que se aplican en una escuela. Desde ese punto de vista, la participación de estas autoridades duales en la escuela implicaría la práctica de una gestión escolar integrada, tomando en cuenta la importancia que tiene para el funcionamiento de la escuela.

Juán Cassasus ( 1999: 27) habla de una gestión educativa holística, la cual debe tomar en cuenta los factores del comportamiento humano, tales como el pensamiento, el lenguaje y otros. Para Sánchez Moreno (1997: 30), lo holístico consistiría en actividades integradas de gestión escolar, tomando la participación como una estrategia, busca cumplir adecuadamente los objetivos trazados. Marina Arratia dice que lo holístico conjunciona las actividades, los medios y los actores.

En este caso, la participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* es una acción desde una perspectiva más holística, porque logra conjuncionar acertadamente los factores de una gestión educativa participativa e intercultural, al recurrir a las estrategias, tales como reuniones, asambleas, donde la comunidad tiene una directa participación.

Para las autoridades autóctonas, la participación activa en la escuela es un espacio de trascendencia, porque le permite afirmar y fortalecer su liderazgo local como máximas autoridades de la comunidad, demostrando su rol en tareas objetivas que ha hecho en la escuela.

#### 4.4.2. Instancias de participación pasiva

La participación pasiva se entiende como los momentos de relaciones cordiales e integradas que los *Jilaqatas*, *Mama T'allas* mantienen individual o colectivamente con las autoridades educativas, acomodándose en momentos a los sometimientos de estos. En otros momentos, se traduce también en actos presenciales o de apoyo que lo hacen, para mantener una interrelación de armonía con las autoridades educativas, no importa que eso traiga una pérdida de estatus a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Al respecto, procedimos a entrevistar al *Jilaqata* San José, que dijo:

En la escuela, nosotros en cuerpo de autoridades vamos nomás cuando nos invita la directora para alguna cosa especial; (...) así hemos ido en las fechas mayas<sup>64</sup>, especialmente para el día de la madre, luego, también hemos ido para el 6 de agosto. Ahí hemos visto la hora cívica, y también ha mostrado sobre lo que están aprendiendo. (...) En esa vez la directora como los profesores nos han atendido bien nomás. Ahí hemos recibido información de que escuela estaba marchando bien nomás. (ENTRV: 20.10.02)

El entrevistado reitera la importancia que tiene las relaciones cordiales con las autoridades educativas. Sin embargo, en esos contactos que mantienen, se da actos de gestión intercultural pasiva por medio de actividades coordinadas que generalmente son impartidas por los profesores de la escuela.

Sobre este punto se entrevistó a la Directora de la escuela, que se refirió:

El año pasado vinieron varias veces a la escuela por muchos motivos. O sea en esto, dependiendo de las autoridades que entran cada año, porque hay *Jilaqatas* que le dan mucha importancia a la escuela. (...) Estuvieron en la inauguración del año escolar y también en la promoción de bachilleres. A esos niveles se ha dado su participación en la escuela. (CTC: 93. 08.10.02)

La respuesta de la madre Directora percibe las relaciones de la escuela con los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como simples interrelaciones cordiales. La respuesta claramente no da importancia al estatus que tienen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como máximas autoridades de la comunidad. Pero, para la Directora adquiere importancia, el apoyo que brindan especialmente para los trámites pertinentes a la escuela que ella canaliza ante las autoridades superiores de educación.

Sobre el tema, se entrevistó también a la Directora de la escuela, siendo la respuesta:

---

<sup>64</sup> Las fechas mayas se refieren a las fechas cívicas – históricas que se recuerdan en el mes de mayo de cada año, siendo estos: 25 de mayo aniversario de Chuquisaca, 26 de mayo batalla del Alto de Alianza y el 27 de mayo día de la madre.

Yo pienso que nunca se les ve como a las autoridades formales frente al Estado, sino solamente como una autoridad indígena y nada más. Su comportamiento es muy loable. No pone problemas, eso no he visto. Y en las reuniones del pueblo nunca han torcido o malversado. Nunca han hecho daño al pueblo, de eso estoy seguro. Son gente de Paz. Así igualmente actúan en la escuela porque siempre han tenido una presencia pasiva, nada agresiva. (CTC: 94. 08.10.02)

La entrevistada aporta un elemento de importancia al considerarlos como “gente de paz”, y que se caracteriza en la escuela por su presencia pasiva. En ese sentido, la escuela desea su participación sola como una autoridad indígena de costumbre caracterizada por su honestidad. A la escuela no parece importarle la condición cultural de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas*. Estos, como autoridades aymaras pueden influir en los niños para que ellos se familiaricen con su medio cultural aymara y dentro de la escuela, los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* recobren su estatus de máximas autoridades.

Desde mi experiencia puedo citar lo siguiente: Siendo *Jilaqata Jach’a Qhamacha*, desde el mes de mayo de ese año fui nombrado presidente de la Junta Escolar del Núcleo. El Director de la escuela tuvo la iniciativa de invitarnos solo en pocas ocasiones a los acontecimientos que tenían en la Escuela: las fechas mayas, el día del maestro y otras fechas cívicas. Para una reunión con los profesores, la iniciativa tenía que partir de mi autoridad. Posteriormente, como Presidente de la Junta de Distrito de la Provincia Litoral, solo en una ocasión visitamos a la escuela de Huachacalla Marka, donde solicité un informe sobre el funcionamiento de la escuela. La Directora solo se limitó a un informe verbal general, aclarándome que me invitaría al Consejo de profesores en otra ocasión, lo que después no se cumplió (MCJ: 10.09.03).

Diversos autores hablan sobre la importancia de las relaciones entre la comunidad y la escuela. Cecilia Braslavsky (1999: 159) hace hincapié que el logro de resultados significativos en la gestión escolar depende de la participación de los actores comprometidos. La Reforma Educativa (MEC y D 1994: 5) dispone la participación de la comunidad y de sus autoridades para fortalecer la educación. Así afirmamos que no hay Ley ni autores que limiten la participación de las autoridades locales, en este caso de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* como principales autoridades de la comunidad. Al contrario, la Ley de la R. E. a través de la participación popular propugna la participación activa para las autoridades locales en la escuela y eso no se cumple.

Para Madeleine Zúñiga (1993: 7), la integración escuela – comunidad significa un diálogo intercultural, porque permite la incorporación de la cultura indígena en los procesos educativos. Dicho planteamiento de la autora es desde nuestro punto de

vista el más adecuado para proponer una relación horizontal de la comunidad – escuela. Eso significaría una recíproca valoración de roles entre la autoridad comunal y educativa, donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* dentro de la escuela sean reconocidos en la escuela como autoridades que desempeñan el liderazgo local más importante.

Con los datos y la teoría cotejada, sostenemos que las instancias de participación pasiva de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela en la relación de actos de cordialidad, al desempeñarse como simples representantes de la comunidad, en algunos casos con carácter decoroso, eso, por la imagen de su identidad indígena, como autoridades duales aymara. El rol de liderazgo local no tiene mayor impacto para la escuela; y aunque existe permanentes interrelaciones entre la escuela y la comunidad, sin embargo no es horizontal ni integrada. Esta realidad en cierto grado, contradice a los objetivos de la EIB que preconiza la participación de las autoridades locales en las actividades de gestión escolar.

#### **4.4.2.1. Participación en actos cívicos escolares**

Uno de los espacios donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tienen una participación pasiva, con mayor frecuencia, son los actos cívicos culturales que periódicamente realiza la escuela. Estas autoridades a estas ocasiones asisten invitadas generalmente para presenciar los actos de homenaje cívico programados por la escuela.

Al respecto entrevistamos a la Directora de la escuela Narciso Campero habiéndonos respondido lo siguiente:

La escuela invita siempre para las fechas cívicas. Es importante su participación, porque resalta el acto que se está llevando a cabo, especialmente cuando se está presentando danzas autóctonas (...) y sobre todo porque es la única autoridad que vienen uniformado con su vestimenta para que los niños se familiaricen.  
(ENTRV: 23.10.02)

Para la entrevistada los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* mayormente participan en la escuela, en calidad de invitados, preferentemente en las fechas cívicas, donde hace resaltar su condición de autoridades indígenas locales. La entrevistada reliva la importancia de la participación del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* porque para la escuela es un medio donde avala formalmente las actividades que se realizan en la escuela. En estas actividades se perciben los actos de gestión educativa intercultural, por ejemplo las autoridades educativas, dialogan con los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sobre los diversos problemas de la escuela; asimismo, la presencia de elementos simbólicos aymara como el poncho, el aguayo, la *wistalla*, el *Tata Santu Riyi* que portan, resulta siendo un

complemento decorativo en la escuela, cuando la entrevistada afirma: “es la única autoridad que viene uniformada con su vestimenta”.

Sobre las tareas que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en la escuela, se observó lo siguiente:

(...) he notado que los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* no realizan frecuentes visitas a las unidades educativas. Últimamente, después de mucho tiempo los he visto en la clausura del año escolar y en el acto de promoción de los bachilleres de la presente gestión, el mismo se realizó en los ambientes del colegio. Allí los *Jilaqatas* y las *Mama T’allas* participaron con un número más del programa. No he visto que hubieran realizado una reunión previa para evaluar la gestión escolar. (CTC: 48. 08.11.03)

Desde la mirada de la observación, nos muestra que la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* en la escuela se distingue como una presencia pasiva, enmarcada a una relación cordial, porque estos se constituyen en simples invitados dentro de las actividades importantes de la vida escolar.

Desde mi experiencia personal al respecto, estando de *Jilaqata* no tuve la oportunidad de participar en los procesos áulicos. El Director de la Escuela casi nunca propició una reunión con los padres de familia o con los profesores. Mi participación más fue de apoyo para cuestiones de trámite que tenía a su cargo el Director, quién, generalmente me solicitaba el sello y la firma; también participé en los actos cívicos, presenciando las actividades cívicas en la escuela (MCJ: 22.08.03).

De esta manera queda reiterada, cuando la escuela se encuentra en funcionamiento, los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* tienen una participación pasiva como autoridades de la comunidad, en los actos cívicos culturales que se llevan en la escuela.

La teoría al respecto no ofrece mayores luces, sino sobre la importancia de participación en la escuela. El informe anual de CENAQ (2003: 30) dice que las autoridades indígenas son los interlocutores de su comunidad ante el Estado. Otro informe de la Universidad de la Frontera (2001: 64) sostiene que la participación de los miembros de la comunidad debe entenderse como una gestión participativa dentro de una educación democrática. La Ley de la R. E. No. 1565 en los Arts. 5 y 6 disponen la participación activa de la comunidad en la escuela (MEC y D 1998: 3).

El espíritu normativo de la Ley de la R. E. referida y las posiciones teóricas citadas, propugnan una gestión educativa participativa, pero como hemos visto, la realidad de

la escuela demuestra una situación inversa, donde la participación de las autoridades locales como de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* mayormente se reduce a lo presencial.

#### **4.4.2.2. Participación en actos de gestión educativa**

La gestión escolar según Marina Arratia (2003: 1) abarca todas las actividades, los medios necesarios y los actores que están orientados a lograr un objetivo determinado. Las actividades de gestión educativa que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* realizan en la escuela son de apoyo a los trámites de carácter administrativo y, estas consisten en la delegación de comisiones para visitar a las autoridades educativas superiores, las convocatorias a los padres de familia para las reuniones periódicas que se llevan a cabo en la escuela. Estas son actividades que genéricamente podríamos considerar como tareas de gestión educativa.

Al respecto, entrevistamos al ex *Jilaqata Khina Kunturiri*, quién nos refirió:

En esta parte, solo en algunas ocasiones hemos participado. Ese año hemos acompañado viajando a Oruro al Director Distrital reclamando los items de los profesores. En otra fecha ha sido para ayudar a recoger los materiales que ha mandado el ministro de Educación. También he participado para pequeños trabajos dentro de la escuela; una vez he arreglado, limpiando los jardines. Eso se ha hecho siempre a pedido de las mismas autoridades educativas (ENTRV: 20.10.02).

Los datos de la entrevista sobresalen el apoyo incondicional que brindan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a los actos administrativos que cumple la Directora, cuando solicita apoyo para los trámites pertinentes en favor de la escuela, como por ejemplo para recoger los materiales escolares y otros.

Asimismo, se entrevistó a la Directora del Colegio Fe y Alegría Germán Buch respecto a las tareas que estas autoridades cumplían:

Ellos canalizan los trámites de la escuela en casos difíciles en que se presentan a lo largo de la gestión. El año pasado vinieron varias veces a la escuela por muchos motivos. O sea, en esto dependiendo de las autoridades que entran cada año, hay *Jilaqatas* que dan mucha importancia a la escuela (CTC: 95. 08.10.02).

Los datos obtenidos corroboran la importancia de los actos de gestión que realizan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, viabilizando los “casos difíciles” de los trámites escolares. Sin embargo, la entrevistada no manifiesta la iniciativa de su autoridad, por la que alguna vez hubiera requerido invitarles a ellos, para que participen en las actividades de gestión escolar. Es por eso que la iniciativa en estas actividades de la escuela es canalizada mayormente por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Asimismo, la Directora de la escuela Narciso Campero sobre el tema nos dijo: “Los *Jilaqatas* participan en algunos actos (...) como en la entrega de aulas. A algunos actos en la escuela se los invita, también están presentes en las danzas autóctonas, en acontecimientos especiales siempre están participando ellos como *Jilaqatas*” (CTC: 108. 23.10.02).

De ambas entrevistas podemos deducir que el apoyo brindado por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en los trámites escolares son las tareas más importantes que realizan. Una dato que sobresale, estos mayormente son requeridos en la escuela, solo por el rango de autoridad que tienen estos.

En los datos citados constatamos que las autoridades de la escuela sobre los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* manejan criterios diferenciados de valoración sobre la importancia de la participación de estos en la escuela. De modo general sobresale el hecho de que son considerados como autoridades de costumbre, lo que ocasiona el desmedro de sus roles como máximas autoridades comunales frente a las autoridades educativas.

Entre otras tareas están también las evaluaciones que realizan al finalizar la gestión escolar. Al respecto, preguntamos al ex *Jilaqata Khina Kunturiri* (2000), siendo su respuesta:

Se hace una evaluación de la gestión escolar del año, eso, en una reunión conjunta para evaluar las fallas de los alumnos, de los padres de familia y también de los profesores. (...) ahí nos informa la Directora madre, ahí también hablamos sobre las medidas que podemos tomar para trabajar para siguiente gestión escolar y así dejar a los entrantes un trabajo simple, para que no tengan más problemas como nosotros hemos tenido. (ENTRV: 17.10.02)

En otra entrevista fue preguntado al Asesor del Distrito educativo, que dijo:

(...) ellos coordinan directamente con los Directores y también con los Distritales, claro, (...) eso solo en algunas actividades, lo que se trata generalmente en los trámites que tiene que apoyar allá en Oruro. Y también hacen evaluaciones cuando ellos ven conveniente pedir eso. Entre otros también están los trámites de gestión, y en eso hay coordinación. Pero hay que aclarar que mayormente su trabajo se hace solamente a un nivel de apoyo. (29.10.02)

Los testimonios de los entrevistados dicen que las evaluaciones sobre el año escolar son informes orales que da a conocer la Directora, sobre algunos aspectos importantes del año escolar. En realidad, es una reunión de carácter informativo que se realiza entre los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas*, la Directora y los profesores, con la finalidad de intercambiar criterios positivos y negativos en torno a la gestión escolar que ha culminado. Los actos de evaluación como tales no existen, puesto que las

autoridades educativas no realizan informes orales documentados de la gestión escolar. Estos datos nos muestran que la escuela sigue siendo una institución cerrada a la intervención de las autoridades de la comunidad.

En la parte de observación, debido al período de desarrollo escolar en que hemos realizado el trabajo de campo, no hemos podido observar reuniones de carácter evaluativo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela.

Desde el marco teórico, diversos autores otorgan suma importancia a la gestión escolar como la articulación de diversos componentes y actores que viabilizan la buena marcha de la escuela. Así, Marina Arratia (2003: 1) habla de una gestión educativa holística que encara funciones administrativas, de planificación, de organización y ejecución de actividades dentro de la escuela. Las actividades de gestión que encaran los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tienen que ver con una gestión operativa, lo que se entiende como el juego de las capacidades de articulación social de estos con las autoridades educativas. Juan Cassasus (1999: 17) dice que la gestión es una estrategia de generar relaciones sociales, articulando con los actores directamente involucrados. En este caso, la escuela debiera ser un espacio abierto a la interrelación permanente para las autoridades locales. Para Guillermo Sánchez Moreno (1997: 17) la gestión educativa debe ser un proceso de condicionamiento para la futura educación que se desea implementar. Este sostenimiento teórico nos muestra que existe la necesidad de implementar una gestión educativa intercultural donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se conviertan en actores involucrados para ser parte en la implementación de una educación acorde al medio cultural y social del niño.

La participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela es mayormente de apoyo en los trámites de la escuela. En momentos se advierte que se genera negociaciones asimétricas de carácter pasivo, porque los actos que desarrollan estos, son de apoyo o simplemente presenciales. Las mismas consisten en simples participaciones, como en viaje de comisiones o en informaciones verbales intrascendentes sobre las actividades de la escuela, sin embargo, el rol de las autoridades originarias tiene importancia para el funcionamiento de la escuela y para el liderazgo frente a la comunidad.

La práctica de una gestión educativa intercultural, sería necesaria para una activa participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela. Eso permitiría incorporar procedimientos y mecanismos propios de autoridad por parte de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, respetando la gestión escolar practicada por las autoridades de la escuela,

para dar paso a la formación de un poder dual de gestión educativa intercultural con características semi autónoma, en una manera de establecer políticas de permanente interdependencia entre la escuela y la comunidad. Así se daría paso, a la práctica de los postulados de la R. E. que incide en la participación popular en la escuela.

#### **4.4.3. Participación conflictiva en la escuela**

La participación conflictiva se refiere a las relaciones que están marcadas por tensiones y negociaciones que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* asumen frente a las autoridades educativas estatales, en defensa de sus funciones y de los valores socio culturales de la comunidad, la que genera actos de confrontación, de ruptura y de resistencia.

Las causas de estos conflictos son debido a la escuela que no da espacio a una gestión educativa intercultural abierta a la comunidad y, a la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. No reconoce a estos en las prácticas de liderazgo aymara y en las estrategias de gestión comunal; tampoco permiten que asuman instancias decisivas de gestión escolar para la buena marcha de la escuela. Estos momentos de relaciones asimétricas y conflictivas serán seguidamente desarrolladas.

##### **4.4.3.1. Actividades de control**

Las actividades de control están referidas a las tareas de vigilancia o de observación que realizan, por ejemplo sobre la asistencia de profesores, lo que genera relaciones tensionadas y conflictivas que les lleva a enfrentar o a concertar en actos negociados, pero con carácter asimétrico, porque en momentos se nota que son sometidas por las autoridades educativas de la escuela.

Sobre este punto se entrevistó al *Jilaqata* Central *Thuwaña* que dijo:

Este año, nos comisionamos dos *Jilaqatas* con nuestras *Mama T'allas* para cumplir con la escuela. Los *Jilaqatas* tenemos que fijarnos si la escuela esta funcionando bien. Especialmente a los profesores faltones y flojos que hay. Hacemos control sobre esos profesores. Esa preocupación no nos dejan cumplir y hasta hemos discutido. A veces, la directora misma no nos quiere deja que controlemos a ellos; Pero es nuestro trabajo, que vamos hacer, por eso igual nos preocupamos. (ENTRV: 02.08.03)

El *Jilaqata* *Nirxa Kunturiri* sobre este mismo tarea cumplida, dice: "Hay veces que ellos no quieren que nos metamos en los asuntos de la escuela. Pero somos autoridades del pueblo. (...) el control a los profesores en eso es problema" (ENTRV: 27.10.02).

Los entrevistados reconocen las difíciles relaciones que mantienen con la escuela, siendo una tarea difícil el control a los profesores, haciendo notar la oposición que muestran las autoridades educativas, cuando ellos tienen que cumplir dichas tareas. Esto nos muestra que en relaciones conflictivas, la escuela se aísla de la comunidad.

Al respecto, el Técnico Administrativo de la Dirección Distrital, dice:

(...) aquí lo están acostumbrándole todo a sus caprichos, a veces cuando se portan hasta como abusivos son ellos (...) así como con la escuela poco tienen que ver, pero ellos nomás quieren mandar a cualquier costa, controlando sin motivo, así nomás quieren manejar a los profesores. (CTC: 82. 18.10.02)

El dato descrito reitera sobre la renuencia de la escuela a la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* porque no reconoce las atribuciones que son delegadas por la comunidad para controlar a los profesores lo que, implícitamente, es también una falta de reconocimiento a los roles de máximas autoridades locales.

Así, la secretaria de la escuela Narciso Campero dice al respecto:

El aspecto negativo que ve en la actividad de los *Jilaqatas*, es que ellos a veces realizan un fuerte control sobre el cumplimiento de los días que trabajan los profesores. Ella dice que los *Jilaqatas* se fijan en todo. Los días que están trabajando, la hora que están viajando, principalmente los días jueves y viernes (...) Al respecto, ella piensa que estas autoridades se exageran en sus atribuciones, ya que ellos no tienen que ver mucho con el trabajo de los profesores. (CTC: 47. 14.08.02)

El dato citado corrobora sobre las funciones de control que ejercitan en la escuela los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Las autoridades educativas consideran que estos no son tareas de competencia de las autoridades autóctonas locales, ocasionando el conflicto que da lugar a las relaciones asimétricas entre ambas autoridades. Por una parte, las autoridades educativas se apoyan en las leyes estatales, y para objetar la participación intervencionista de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, aducen que la escuela depende del Director Distrital y de otras instancias estrictamente educativas estatales.

Sin embargo, las tareas de control ejercitadas por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se encuentra normada en el Reglamento de la Organización Curricular de la Educación: D. S. No. 23950 (M.ECyD. 1998: 77), la que en concordancia con la Ley de R. E. incorpora la participación popular como medida que propugna la participación integrada de la comunidad y padres de familia en la escuela.

Sobre el tema no hay una referencia teórica específica, pero Mario Yapu (1999: 75) habla de la escuela conflictiva, por la que la participación de la comunidad puede influir

preponderante en la vida de la escuela. Al respecto, debemos sostener que, la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* no muestra una marcada influencia en la escuela, pero es un factor que crea momentos conflictivos.

En la observación que realizamos, se ha encontrado solo un caso que nos ha mostrado la tarea de control ejercitado por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sobre la asistencia de los profesores. Hemos visto que los actos de control asumido por los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* son rechazados por la oposición cerrada que adoptan las autoridades educativas frente a las tareas de control de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela. Esta conducta refleja la autonomía de la gestión educativa de la escuela.

Como resumen, la relación conflictiva con las autoridades educativas existe en los momentos, cuando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tratan de ejercitar tareas de participación activa, como sucede, por ejemplo, con el control a los profesores, lo que motiva momentos de tensión y de fricción que afloran cuando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tratan de imponer su autoridad frente a las autoridades educativas. Esta relación conflictiva ocasiona momentos de negociación asimétrica conflictiva.

#### **4.4.3.2. Negociación asimétrica en gestión con autoridades educativas**

Juán Cassasus (1997: 17) sostiene que la gestión escolar es un medio para generar una integración entre los actores que tienen que ver con la educación. La posición de autor en la escuela no siempre se da en ese sentido; más bien, esta puede estar caracterizada por momentos de una relación negociada. La negociación asimétrica se entiende como la participación desventajosa de los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* en la escuela, y que se desarrolla con momentos conflictivos, caracterizada por relaciones de tensión y de fricción, debido a que la escuela trata de eludir la participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en las actividades de gestión educativa.

Sobre el tema, la secretaria de la unidad escolar nos respondió lo siguiente:

Estas autoridades (...) *Jilaqata* y *Mama T'allas*, ellos casi nunca han participado en la reunión del Consejo de los Profesores, ni aún cuando en ocasiones ha habido asuntos delicados para tratar. Ni la Sra. Directora tampoco se interesa en invitarlos; quizá porque siempre se ha pensado que sus funciones no es meterse en asuntos de la escuela. (CTC: 47. 14.08.02)

Los datos de la entrevista muestran que la escuela permite la participación activa del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* en contadas instancias. La afirmación de la entrevistada: "no participan, tampoco se interesa en invitarlos y sus funciones son no meterse en los

asuntos de la escuela” refleja la posición irrefutable de esta que se aísla de la comunidad y de sus autoridades, al no permitir la participación de estas autoridades en las cuestiones administrativas internas de la Institución educativa.

Asimismo, el Jilaqata Nirxa Kunturiri dijo:

Para la escuela este año no hemos nombrado comisiones permanentes, sino que ese rato nomás nombramos comisiones de cuatro *Jilaqatas* para que vayan a la escuela. Eso se ha hecho, porque hay veces hay que discutir con ellos (...) para hacernos respetar vamos en grupo. Otro, hacemos la vigilancia de las aulas, como puede faltar vidrios, vamos a ver las computadoras como están funcionando, eso son las tareas que hacemos en la escuela (ENTRV: 27.10.02).

Los datos de las entrevistas nos muestran sobre los momentos de negociación asimétrica, donde las autoridades educativas niegan la intervención de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en los asuntos administrativos internos de la escuela. La participación de estos en la escuela en tanto es pasiva y con carácter presencial que como actos, no implica riesgos de intervención en los asuntos internos de la escuela, es aceptada con mucha cordialidad. Pero, cuando las autoridades autóctonas intervienen con las tareas de control o de observación a los profesores, las autoridades educativas adoptan inmediatamente una posición defensiva, rechazando tales acciones, bajo el argumento de que no son atribuciones que le competen a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Frente al conflicto que enfrentan, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en momentos logran hacer prevalecer su condición de máximas autoridades locales, mediante la imposición de su autoridad, recurriendo a la unidad y a la fuerza colectiva, en defensa de los intereses de la comunidad. Estas instancias conflictivas terminan mayormente en forzadas negociaciones porque las autoridades educativas solo acceden relativamente a la participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Estos conflictos negociados nos muestran la práctica conflictiva de la gestión educativa en la escuela, en desmedro del estatus de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Empero, excepcionalmente, algunas autoridades educativas valoran los roles de estas autoridades locales. Así se refirió el ex Director sobre los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

Los *Jilaqatas* intervienen en conflictos de los alumnos, cuando estos no se han portado o ha molestado a algunas chiquillas, o también en casos de robos. En otros casos pueden también intervenir en los problemas enteramente pedagógicos. Cuando un alumno no responde y en el caso extremo solucionamos mediante la reunión con las autoridades. (ENTRV: 20.10.02)

El dato nos refleja una interrelación más equilibrada entre ambas autoridades, por lo cordial y menos conflictiva. El ejemplo se puede considerar como la práctica de una

auténtica gestión intercultural, porque el Director acude al *Jilaqata* y a la *Mama T'alla* buscando la participación de estos, pero en el conflicto que atañe a su autoridad. En este caso, encontramos una valoración al estatus de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, aunque la participación de estos se encuentra en ámbitos afuera de la escuela.

El Técnico Administrativo de la Dirección Distrital de Educación se refiriere así:

Las madres [religiosas] de la escuela nunca han permitido que les controlen las asignaciones presupuestarias. La alcaldía les entrega de una sola vez, en un solo monto el dinero. Pero no rinde cuentas como se está manejando ese dinero. El ex Director E. M. ha enfrentado para que informen sobre el manejo de la plata. Eso le ha costado el cargo, y los *jilaqatas* le han botado de su oficina. Más bien lo han dicho otras cosas y lo han tachado de político. (ENTRV: 22.10.02)

Este dato también corrobora sobre la autonomía interna que manifiesta la escuela, al oponerse a las tareas de fiscalización que reclaman los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Una característica esencial que sobresale de la gestión escolar ejercitada por las autoridades educativas es la naturaleza de ser una práctica poco conocida para la comunidad. Pero como hemos visto, actualmente las leyes educativas del Estado propugnan una gestión educativa participativa con la participación popular, para que la escuela sea parte de la comunidad (C. Alvarez M. 1998: 45).

Luís Montaluisa (1993: 9) dice que la comunidad es la que se acerca a la escuela y no ésta a la comunidad. En ese sentido, la unidad educativa de Huachacalla Marka es un espacio reducida para la práctica de las políticas educativas y culturales del Estado, porque se muestra como una institución que se resiste a la participación de los actores comunales y a la incorporación de los conocimientos de la comunidad.

Los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela mantienen una desventajosa interrelación conflictiva y asimétrica, porque las relaciones con las autoridades educativas en los momentos pasivos se caracterizan por la actitud de las autoridades educativas que generalmente se sobreponen, imponiendo sus intereses en desmedro de autoridad de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Pero cuando los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* optan por hacer respetar su participación en la escuela, motiva unas relaciones sociales tensas, cargadas de conflicto, lo que confluye en convenios y acuerdos consensuado entre ambas partes.

La autonomía de la escuela manifiesta una característica notoria al no permitir actos de injerencia o de intervención fiscalizadora por parte de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Las tareas de control que estos ejercitan en la escuela vienen a ser el nudo conflictivo que da paso a las negociaciones asimétricas. Las relaciones conflictivas dependen de

las funciones pasivas o activas que cumplan los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela. Lo que está claro, las prácticas de gestión educativa intercultural se dan de cualquier manera, mediante los actos negociados o pasivas entre los *Jilaqatas*, las *Mama T'allas* y las autoridades educativas. Durante las negociaciones asimétricas las autoridades educativas admiten la participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como un gesto de reconocimiento al liderazgo local que tienen en la comunidad.

En suma, la participación de los *jilaqatas* y *mama t'allas* en la escuela se encuentra caracterizada por tres momentos de relaciones: activa, pasiva y conflictiva. La participación activa no es muy frecuente, y lo hacen cumpliendo actividades de gestión escolar, coyunturalmente, cuando la escuela no se encuentra funcionando; pero, cuando esta se halla en pleno período escolar, la participación de los *jilaqatas* y *mama t'allas* se reduce a una interrelación pasiva y conflictiva. Tienen una participación pasiva, cuando simplemente cumplen actividades de apoyo a las autoridades educativas. La participación conflictiva se da en las tareas de control y fiscalización.

Se ha visto la necesidad de que la escuela valore y reconozca la condición de máximas autoridades duales de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para adoptar una estrategia de gestión educativa intercultural con características semi autónomas. Esto dará lugar a que la comunidad y sus autoridades participen activamente en la escuela. La constitución dual de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, las prácticas de gestión comunal como estrategia de poder y liderazgo comunal pueden ser las bases para implementar una gestión educativa intercultural que integre a la escuela y la comunidad, como parte de cumplir a los postulados de la EIB.

## CAPITULO V

### 5. Conclusiones

De acuerdo a las preguntas y los objetivos planteados se ha procedido a realizar la investigación en Huachacalla Marka. Se acudió a la metodología de corte etnográfico y descriptivo, así como a técnicas que nos han permitido recoger la información sobre las prácticas organizativas propias de liderazgo que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* desarrollan en el desempeño de sus funciones.

En el trabajo de campo se emplearon los métodos planteados. Empero, la aplicación de las técnicas metodológicas sufrieron ajustes necesarios. En el proyecto de tesis la propuesta del manejo metodológico consideraba la entrevista focalizada, pero después se ha visto que dicha técnica no era pertinente, debido a la información genérica y superficial que se obtuvo, lo que nos motivó a aplicar las entrevistas a profundidad, con la finalidad de conseguir datos fidedignos y más detallados.

Los datos empíricos obtenidos, posteriormente han sido procesados en el trabajo de gabinete y luego confrontados con los datos de la experiencia propia en el ejercicio del cargo de *Jilaqata Jach'a Qhamacha* en mi comunidad de Escara (Qhamacha).

A manera de conclusión, podemos decir que, con respecto a las preguntas y objetivos planteados, los hallazgos que hemos obtenido sobre las prácticas locales de liderazgo y las estrategias de administración comunal que cumplen los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* se desarrollan en dos espacios claramente definidos. Por una parte, para la comunidad estos constituyen las máximas autoridades duales aymaras. Por otra parte, frente a las autoridades estatales sólo son consideradas como autoridades de costumbre que sirven de apoyo a las actividades que realizan las autoridades estatales. Su liderazgo local se caracteriza por el ejercicio del poder transitante, donde los rituales duales intervienen permanentemente en las diversas funciones que cumplen, las cuales constituyen una “estrategia” de actividades de gestión comunal. Estos aspectos han sido relevantes, como datos inesperados que enriquecen la presente tesis.

El estatus de máximas autoridades se encuentra ligado también a diversos factores que fortalecen su liderazgo, entre los cuales tienen importancia trascendental: la imagen matrimonial de autoridades duales, y que le permiten ser considerados simbólicamente como los padres de la comunidad. Durante el ejercicio de autoridad,

tradicionalmente manejan elementos culturales, sociales, religiosos y políticos aymaras como, por ejemplo, el uso de la vestimenta oficial de autoridades aymaras. Se han identificado también elementos de la filosofía política aymara, pues los pobladores conciben al cargo del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* como un servicio gratuito y de honor a la comunidad. Entre sus funciones está también la práctica de la justicia comunitaria que se caracteriza como una instancia de conciliación, porque persigue fundamentalmente la convivencia en armonía de la comunidad.

El ejercicio de liderazgo de autoridad está estrechamente ligado a la estrategia de actos políticos ritualizados, porque los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* recurren, a menudo a las relaciones pacíficas y cordiales como estrategias para imponer el rol de su autoridad. Asimismo, los actos de autoridad que realizan en nombre de la comunidad se encuentran estrechamente ligados a las decisiones y mandatos de la misma. El ejercicio de autoridad está condicionado al cumplimiento de los mandatos de la comunidad, lo que se caracteriza por el ejercicio de un poder transitante, una vez que el pueblo puede recuperar el cargo cuando el *Jilaqata* y la *Mama T'alla* incurren en faltas graves.

Por otra parte, hemos identificado también un segundo espacio que a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* les ubican como autoridades secundarias en nivel de rango frente a las estatales. Así hemos visto que son considerados simplemente como autoridades de apoyo y por tanto, subordinadas y dependientes. De esa manera se ha visualizado una situación de coexistencia conflictiva donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* interactúan entre el espacio local aymara y estatal.

Dicha coexistencia nos ha permitido deducir categorías analíticas, las cuales nos han servido de guía para la lectura de las relaciones conflictivas, desequilibradas y por tanto asimétricas que enfrentan estas autoridades. En esa interacción, el desafío para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* consiste en hacer prevalecer su autoridad. Para ese fin, acuden a la estrategia del juego político, desarrollando actos interculturales de gestión comunal, en la cual, colectivamente adoptan comportamientos flexibles o vulnerables. Así, a veces aceptan ser subordinados como también, logran imponer sus propias decisiones, actuando de esa manera, en un espacio socio político con características semi autónomas. Este como mecanismo sirve para la defensa de los intereses de su liderazgo y de la comunidad. Otro recurso que les permite ser reconocidos por las autoridades estatales es la imagen dual y respetada que tienen como máximas autoridades aymaras. Asimismo, todas las actividades de interacción con las autoridades estatales, generalmente están caracterizadas por la estrategia de recurrir

a actos políticos ritualizados, cumpliendo los rituales religiosos duales aymara – cristiano, lo que también sirve como una estrategia política de su liderazgo.

La falta de reconocimiento legal, las disposiciones de las normas estatales que subordinan sus roles, imponiendo cargos adicionales, desmedran los roles y el liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Así, se constata la preocupante situación de un proceso de apropiación de este cargo por parte del Estado que al delegar a estas autoridades funciones no pertinentes desnaturalizan la esencia del ser *Jilaqata* y *Mama T'alla*.

En relación con la gestión educativa en la escuela, podemos sostener que, a partir de las políticas asumidas por la Reforma Educativa e implementada en la EIB, se incluye la participación popular como mecanismo de participación para todos los actores sociales involucrados en la educación, en este caso, las organizaciones comunales y sus autoridades como los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. La implementación de la gestión educativa intercultural es una vía apropiada para plantear la participación y la consiguiente integración de la comunidad, de sus autoridades y la escuela.

Los datos analizados nos han demostrado que en Huachacalla Marka, actualmente las actividades de gestión educativa no articulan a la comunidad con la escuela. Esta, entiende que la gestión educativa es un espacio diseñado para la aplicación de mecanismos administrativos, de recursos y actores delineados por las leyes y políticas educativas estatales y que, solamente puede ser asumida por las mismas autoridades educativas.

La participación de autoridades comunales como los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela se da en dos momentos. En el primer momento, las relaciones de los *Jilaqatas* y de las *Mama T'allas* con la escuela son pacíficas y cordiales y, se reduce a actividades de apoyo a las actividades de trámites que realiza la Directora, siendo invitados también a actos cívicos, donde acude con carácter presencial.

El segundo momento de interacción con las autoridades educativas en la escuela es conflictiva, debido a los momentos de confrontación y de resistencia que asumen cada una de las partes. Por una parte, los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como principales autoridades se enfrentan en defensa de los intereses de la comunidad. Por la otra parte, las autoridades educativas frente a la activa participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, pueden asumir actos de resistencia o de defensa, considerando que la

escuela es una institución estatal que rige sus actividades de acuerdo a lo que disponen las leyes educativas estatales.

La gestión educativa aplicada actualmente en la escuela, necesita ser interculturalizada, tomando como principio básico la pluralidad cultural del Estado boliviano. Este es el caso de Huachacalla Marka, comunidad con identidad aymara donde los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* son las máximas autoridades locales, pero, por la escuela no son reconocidos como tales. La escuela en la práctica de la gestión educativa no incorpora ni reconoce a las prácticas de liderazgo local las estrategias y las maneras propias de organizarse de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*.

La incorporación de una gestión educativa intercultural con característica semi autónoma en la práctica puede darse en la escuela, como una gestión educativa con características de ser elástica, con espacios no vulnerables y vulnerables para la abierta participación compartida entre las autoridades que representan a la escuela y aquellos que representan a la comunidad. Así, se ha visto que en los roles y funciones de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* hay elementos de organización cultural, política y social que pueden ser incorporados en la organización y funcionamiento de una nueva forma de concebir la gestión educativa intercultural, para permitir el proceso de construcción de una gestión educativa articulada e integrada a la comunidad. Esto implicaría reconocer las prácticas de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* permitiendo los roles de máximas autoridades duales en la escuela.

En suma y por las características anotadas, la estructura de la gestión educativa intercultural en la escuela de Huachacalla Marka estaría enmarcada en un modelo de gestión educativa con características semi autónoma. Así, sería una gestión educativa elástica, y participativa para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, teniendo espacios de vulnerabilidad que permita insertar aquellos elementos de gestión educativa que provienen de la comunidad, dando paso a la práctica de una gestión educativa intercultural transitante entre lo oficial y no oficial. De esta manera, la escuela por una parte mantendría su tradicional dependencia de una institución estatal, rigiéndose por las leyes y autoridades estatales. Pero por otra parte, también se acomodaría a la participación activa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, accediendo a la incorporación permanente de elementos culturales aymaras de la comunidad.

A continuación delineamos los elementos y las prácticas de liderazgo de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* que pueden ser incorporados en la organización de un modelo de una gestión educativa intercultural semi autónoma, a través de los siguientes incisos:

a) La gestión educativa intercultural semi autónoma en su espacio vulnerable para incorporar la práctica de una interrelación ritualizada entre la comunidad y la escuela. Hemos visto que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* tienen una práctica política ritualizada que cumplen para augurar la convivencia en armonía y la integración social de la comunidad. La incorporación de rituales en la escuela, en fechas claves relacionados con el calendario andino aymara, puede permitir por una parte, la inculturación del niño con su medio cultural y, por otra parte, sería un acto cósmico – aymara ritualizado de interrelación cultural; por ejemplo, para el comienzo de las clases se puede cumplir rituales locales para augurar un buen año escolar.

b) La gestión educativa intercultural en su particularidad elástica como práctica de un poder transitante. En la parte de resultados, se ha comprobado que la comunidad aplica con sus autoridades autóctonas la estrategia de delegar un poder transitante a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. La escuela, al incorporar una gestión educativa intercultural semi autónoma, puede implementar una gestión educativa practicada con un poder transitante. Esto consistiría en que los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, pueden alternativamente compartir las actividades de gestión educativa, asumiendo una tarea específica, por ejemplo legalizando las tareas de control en directa coordinación con las autoridades educativas de la escuela.

c) Los símbolos culturales aymara dominantes portados por los *Jilaqatas* y las *Mama T'allas* como factor de inculturación en el proceso educativo del niño. La gestión educativa intercultural y semi autónoma pueden posibilitar una educación de práctica de vida cultural donde el niño fortalezca su identidad con los valores de su medio cultural. La presencia de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* portando su vestimenta oficial y los elementos dominantes de autoridad influiría a familiarizar y a valorar permanentemente a su cultura.

d) La incorporación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en las actividades de la gestión educativa intercultural semi autónoma significaría para los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* sean reconocidos por la escuela como máximas autoridades duales y, admitidos como actores activos. Por ejemplo pueden ser facultados a desempeñarse en actividades que tienen que ver con la gestión educativa de la escuela de Huachacalla Marka. Por ejemplo pueden intervenir directamente en la solución de conflictos sociales dentro de la escuela.

e) La gestión educativa intercultural semi autónoma para la incorporación de procesos de fortalecimiento de identidad cultural en los niños. La presencia de los *Jilaqatas* y

*Mama T'allas*, simbólicamente significan los padres de la comunidad. La gestión educativa intercultural para los niños puede ser un medio para alimentar la pertenencia social a su comunidad, ayudándoles a conocer y valorar su propia cultura, por ejemplo, aprenderá a valorar a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* como principales padres de la comunidad, y consiguientemente a respetar su estatus de máximas autoridades, aprendiendo a valorar el rol sacrificado que cumplen estas autoridades como un servicio de honor gratuito a la comunidad.

## CAPITULO VI

### 6. PROPUESTA

Hemos visto en las conclusiones que las políticas de gestión educativa que disponen las leyes educativas estatales no se aplican actualmente en la escuela, por lo que no existe una gestión educativa participativa, hecho que no permite la intervención activa de las autoridades locales como de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*. Las prácticas de gestión educativa tampoco incorporan o reconocen los mecanismos propios de la práctica de liderazgo, como las estrategias políticas que aplican los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* para mantenerse en tal situación de autoridades principales de la comunidad.

Constatamos también que las autoridades educativas parecen no percibir la importancia de implementar una gestión educativa intercultural. La mentalidad conservadora en la escuela se afirma en la práctica tradicional de una gestión educativa unilineal, enmarcada en la política educativa estatal. Pero, por otro lado, la paulatina emancipación de lo indígena en los diversos espacios de la vida estatal, los procesos educativos de fortalecimiento intercultural a través de la EIB, así como la emergencia paulatina de valoración de la identidad indígena, plantean la necesidad de formular políticas de incorporación participativa de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas*, especialmente en el campo educativo, donde una de las tareas prioritarias es la implementación de las prácticas de gestión educativa abiertamente participativa a la comunidad.

La falta de participación activa de las autoridades comunales y los problemas de incorporación de estrategias de gestión comunal en la escuela son razones suficientes para proponer algunas medidas concretas de innovación, incorporando la práctica de la gestión educativa intercultural con característica semi autónoma en la escuela de Huachacalla Marka.

En esa línea, nuestra propuesta está orientada a viabilizar la implementación de una gestión educativa intercultural con característica semi autónoma, a fin de contribuir a la construcción de un sentido de pertenencia cultural y social de la escuela como parte de la comunidad. Esta propuesta persigue contribuir a los siguientes aspectos de la gestión educativa intercultural.

- La implementación de un modelo de gestión educativa intercultural con característica semi autónoma, lo que estaría particularizada por ser elástica y participativa en las actividades de gestión educativa, teniendo momentos de

vulnerabilidad, transitando permanentemente entre espacios de gestión educativa intercultural que puede ser aplicado dentro de la escuela y fuera de ella.

- La organización de una gestión educativa intercultural más participativa y equilibrada que incorpore a los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* en la escuela.
- El fortalecimiento en la escuela, del estatus de máximas autoridades duales de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* a través de funciones de gestión educativa intercultural a ser asumidos por ellos en la escuela.
- Identificación de las instancias de participación de los *Jilaqatas* y *Mama T'allas* dentro de las actividades de gestión educativa intercultural a organizarse en la escuela.

### **Propuesta de actividades para la organización de la gestión educativa intercultural con características semi autónomas**

#### **Plan de actividades**

<b>Fech.</b>	<b>Taller</b>	<b>Objetivo</b>	<b>Factibilidad</b>	<b>Participantes</b>	<b>Recursos</b>	<b>Respons.</b>
05. 04. 04	Primera sesión: Inaug. d/taller Diálogo de introducción s/el Probl. de la gestión Educativa. Organiz. del enfoque Metodológico. Organiz. de grupos de trabajo Articulación Temática a desarrollarse en el evento	Reflexionar sobre la gestión educativa aplicada en la escuela.	Política. Educ. La EIB plantea la Particp. Pop.  Social: Necesidad de integrar la Escuela con la comunidad, teniendo como actores centrales a los JLQ's y M. Ts.	Cuerpo de JQT's. y M. t's. Directora de la escuela Plantel docente Investigador Director Distrital Otras autoridades. de la comunidad.	Cuader., lápiz, lapicero, marcadores Tiza	Coordin: Investig. Un delegad de la escuela Un Rptte. de JQT's. y M. T'S.
06. 04. 04	Segunda sesión: Charla de orientación sobre el modelo de gestión Educ. Intercult semi autónomo.  Charla sobre las leyes educativas de los actores en la Gestión Educativ. Intercultural Participan: Director Ditrital; Directora de la Unidad Educativa y los JQT's. y M. T's.  Desarrollo temático	Organizar de un modelo de gestión educativa intercultural con característica semi autónoma.	Temática: Teórica: interpretación del modelo de gestión semi autónoma  Social: Las autoridades de la comunidad participan. en los actos de gestión educativa.  Jurídico:	JQTs. y M. T's. Directora de la escuela Plantel docente Investig. Director Distrital	Cuaderno, lápiz, lapicero, marcador es delgados, Tiza, Papel sábana. Marcador es gruesos	Coordin. Dos delegad profess de la escuela y dos JQT's y M. T's.

	por grupos de trabaj. Socialización de las propuestas de las comisiones. .Conclusiones		La C. P. E. reconoce la participac. de las comunidades. La Ley R. E. No. 1565 incorpora la participación Popular de los JQT's y M T's.			
07. 04. 04	Tercera sesión Delinear actividades de gestión educativ. Intercultural en la escuela de H. marka, con la participación de los JQT's y M. T's.  Organización de actividades de gestión educativa intercultural asignando roles y funciones específicas a los JLQ's. y M. T's. en la escuela. Clausura del taller.	Organizar la gestión educativa intercultural con característica semi autónoma en la escuela de Huachacalla marka.	Política de gestión Educativa: - Actividades de gestión educativa ritualizada. -Incorporación en la gestión de prácticas de poder transitante.  -Incorporación de símbolos dominantes aymaras portado por los JQT's y M. T's.  - Reconocim. a los JQT's. y M. T's. a su estatus de Máx. autoridades.  - Participación en actividades específicas de gestión educat. Intercultural.	JQTs. y M. T's. de la comunid. Directora de la escuela. Plantel docente Investigador Director Distrital	Cuaderno, lápiz, lapicero, marcador es delgados, Tiza, Papel sábana, Marcador s gruesos.	Coordin Dos JQT's y M. T's., y delegad profesores de la escuela.

**Lugar:** Escuela Narciso Campero Fé y Alegría de Huachacalla.  
**Financiamiento:** ONGs. – PROEIB Andes – Escuela.  
**Fuente:** Elaboración propia

## BIBLIOGRAFÍA

- Agreda Maldonado  
2002 **Técnicas Sintetizadoras Para Estudiar y Exponer**. Quillacollo: Ediciones CEPV – SOCIEDUB y Otros.
- Albarracin Millán, Juan  
1982 **Sociología Indígena y Antropología Teluricista**. La Paz: Ediciones Universo.
- Albó, Xavier  
1985 **Desafíos de Solidaridad Aymara**. La Paz: Ediciones CIPCA.  
1991 “El Retorno del Indio”. **Revista Andina No. 2**. Cusco: Ediciones Centro de Estudios Andinos.  
2000 **Iguales aunque Diferentes**. La Paz: Ediciones CIPCA – UNICEF.  
2001 “Eso que llamamos interculturalidad”. En Revista Anuario COSUDE 2001 (editor): **La encrucijada cultural**. La Paz: Plural editores. 2 - 4  
2002 **Pueblos Indios en la Política**. La Paz: ediciones CIPCA y PLURAL editores.
- Alvarez C. M. .  
1998 **Didáctica General: Escuela en la vida**. : Cochabamba: Ediciones Kipus.
- Amodio, Emanuelle  
1993 **Cultura**. La Paz: Ediciones UNICEF.
- Araoz Velasco, Raúl  
1991 **Temas Jurídicos Andinos: hacia una antropología jurídica**. Oruro: Ediciones Jauzel.  
1992 **500 años de Estrategias de Supervivencia de las Culturas Indígenas**. Oruro: Ediciones JAUZEL.
- Arratia Jiménez, Marina y Ana María Mengoa  
2002 **Gestión Educativa y Culturas Escolares**. Cochabamba. Dossier de Gestión Educativa.
- Arratia Jiménez, Marina  
2001 **WATA MUYUY: ciclos de vida en culturas agrocéntricas y tiempos de la escuela. Una aproximación sobre gestión educativa e interculturalidad en un distrito quechua de Bolivia**. Buenos Aires: Ediciones IPIE/UNESCO.
- Assies, Wilem  
1999 “Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina”. En Wilem Assies, Gemma van der Haar y otros (editores). **El Reto de la Diversidad**. México D.F. Coleg. De Michoacán. OJOJOJOJ

- Auroi, Claude  
1982 "Las Frustraciones de la Participación Agraria en el Perú" en Lucy T. Briggs, D. Llanque Chana; et. Al (editores) **Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado**. Suiza: Ediciones Mosca Azul SRL. 146 - 187
- Ayllu Sartañani  
1993 **Pachamamax tipusiwa II: Antamarka**. Cochabamba: Ediciones Serrano.  
1995 **Perspectivas de Descentralización en Karankas: La Visión Comunitaria**. La Paz: Ediciones PROADE – ILDIS.
- Balandier, Georges  
1976 **Antropología Política**. Barcelona. Ediciones PROVENZA
- Bertely Busquets, María  
2000 **Conociendo nuestras escuelas**. Barcelona: Paidós
- Bock, Philip K.  
1977 **Introducción a la Moderna Antropología Cultural**. Mexico: Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- Braslavsky, Cecilia  
1999 "Estudios de casos sobre la reforma de la gestión en América Latina" En Seminario Internacional (1997). **La Gestión: en busca del sujeto**. Santiago: ediciones UNESCO. Pag. 62 - 85
- Bonfil Batalla, Guillermo  
1979 **El Control Cultural**. México (mimeo de la Maestría – PROEIB Andes). 23 - 45
- Bunge, Mario  
1980 **Epistemología**. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Calla O., Ricardo y José Enrique Pinelo O.  
1989 **CSUTCB: debate sobre los documentos políticos y asamblea de nacionalidades**. La Paz: Ed. CEDLA.
- Canaviri Vargas, Zenón  
1994 **El Aymara Idioma del Mundo Andino**. Oruro: Ediciones Quelco.
- Cassasus, Juan  
1997 "Acerca de la práctica y la Teoría de la Gestión". En Marina Arratia y Ana María Mengoa (editores) **Gestión Educativa y Culturas Escolares**. Cochabamba. Dossier de Gestión Educativa.
- Cárdenas Pinaya, Faustino V.  
1991 **Proyecto de Tesis: apuntes para la preparación de tesis y de trabajos de investigación en economía**. La Paz: Ediciones Epta.
- Carter, William E. y Mauricio Mamani P.  
1989 **Irpa Chico: Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara**. La Paz: Edición "La juventud".

- Centeno Ricardo  
1993 “Lo diverso de las culturas” en Presencia (Periódico). **Bolivia, color de la Diversidad**. La Paz: Presencia cuerpo I. Pag. 3
- CENAQ (Consejo Educativo de la Nación Quechua)  
2003 **Participación del Consejo Educativo de la Nación Quechua en los Procesos Educativos**. Sucre.
- Ckymlicha, Will  
2002 **Estados multiculturales y ciudadanos interculturales**. (Ponencia V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe). Lima.
- Clastres, Pierre  
1978 **La Sociedad contra el Estado**. Barcelona: Ediciones Monte Avila.
- Condori Choque, Fernando P.  
1998 **Jaya Aru: Preámbulo al aprendizaje de la lengua de los aimaras**. Oruro: Ediciones Centro Cultural Arusamiri.
- Choque Condori, Bernardo  
1997 **Qhamacha: Un Mito en Escara**. La Paz: Ediciones Hisbol.
- Choque, Capuma, Efrén  
1991 **Marka: Cultura y Desarrollo del Occidente Orureño**. Oruro: Ediciones Liliál.  
2002 **Awatiri Auki – Tayka: la voz del jilaqata**. Oruro: Ediciones Liliál  
2003 **Cuentos y Leyendas de Karankas**. Oruro: Ediciones Milenium.
- Consejo Educativo Aymara  
2003 **Aymara Yatichawi Ulaqa: cartilla de capacitación No. 1**. La Paz: Ediciones Aguila S.R.L.
- COSUDE  
2001 **La encrucijada cultural**. La Paz: Plural editores.
- Das, Veena  
1997 “La subalternidad como perspectiva”. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Compiladores). **Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad** La Paz. Ediciones Aruwiwiri.
- Durant, Carlos  
1996 “Premisas Sociojurídicas del Desarrollo de los Pueblos Indios”. En **Etnicidad y Derecho Un Diálogo Postergado Entre los Científicos Sociales**. México D. F. Ediciones ISBN. 89 - 115
- Encinas Flores, Waldo  
2002 **La función administrativa en las comunidades aymaras**. La Paz. Ediciones Artes Gráficas GAMA.
- Esterman, José y Antonio Peña  
1997 **Filosofía Andina**. Iquique: Ediciones IECTA – CIDSA.

ETARE

1993 **Dinamización Curricular: Lineamientos para una política curricular.**  
La Paz: A. G. Latinas.

Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia (FAM)

2000 **Normas Fundamentales para la Gestión Municipal Participativa**  
(Compendio). La Paz: Ediciones USAID.

Focault, Michel

1976 **Microfísica del Poder.** Madrid: Ediciones La Piqueta.

García Linera, Álvaro

2003 “Autonomías Indígenas: propuesta teórica” **El juguete rabioso** No. 79  
(periódico cómico – político) La Paz: edición del mes de mayo. Pag. 8- 9

Gento Palacios, Samuel

S/a **Participación en la Gestión Educativa.** Madrid: Ediciones Santillana  
(Dossier PROEIB Andes).

Giroux, A. Henry

1995 **Teoría y Resistencia en Educación: una pedagogía para la**  
**oposición.** La Paz: Ediciones Siglo XXI.

Gomez Mamani, Gregorio

1995 **Estructura de Poder Político: función y competencia de las**  
**autoridades de la comunidad Segunda Sección Municipal.** La Paz:  
Ediciones Latina.

Gottret, Gustavo

1998 **Educación Primaria.** La Paz: Ediciones Univ. Americana.

2001 “América Indígena vs. Globalización. El aporte de las culturas andinas”.  
En UMSS – PROEIB Andes (Editores) **Interculturalidad y Bilingüismo**  
**en los Países Andinos** (mimeo). Cochabamba 1 – 13.

Guevara Gil, Armando y Thome Joseph (Compiladores)

1980 **Más Allá del Derecho.** La Paz: sin referencia de edición.

Harding, Sandra

1996 **Ciencia y Feminismo.** Madrid: Ediciones Morata, S: L.

Harris, Marwin

1998 **Antropología Cultural.** Salamanca: Ediciones Alianza.

Irigoyen Fajardo, Raquel

1995 “Un Nuevo Marco Para la Vigencia y Desarrollo Democrático de la  
Pluralidad Cultural y Jurídica” en s/Comité Editorial. **Desfaciendo**  
**Entuertos No. 5.** Lima: Ediciones CEAS. 1- 8.

Isbell Jean, Billie

1999 “De Inmaduro a Duro: Lo simbólico y femenino y los esquemas andinos  
de género” en Denise Arnold (Compiladora). **Más Allá del Silencio.** La  
Paz: ediciones CIASE – ILCA. 253 – 300.

- Jaramillo, María Clara  
2001 **“Elementos Básicos de la Negociación”** (Resumen de taller). Cochabamba. UMSS – PROEIB Andes.
- Jiménez, Gilberto  
1999 **Identidades Étnicas: Estado de la cuestión.** Mexico D. F.: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. (mimeo).
- Kessel van, Juan  
1992 “Tecnología aymara: un enfoque cultural”. En Hans van Den Berg y Norbert Schiffers (Comp.). **La Cosmovisión Aymara.** La Paz: Ediciones Hisbol UCB. 187 - 217
- Krishna. Daya  
1983 “Los Pasos de la Cultura”. En **Interdisciplinariedad y Ciencias Humanas.** Madrid: Ediciones Colección de Cs. Ss.
- Lagos L., María  
1994 **Autonomía y poder: dinámica de clase y cultura en Cochabamba.** La Paz: Ediciones CID
- Lascasiana (V Jornadas)  
1996 **Etnicidad y Derecho: un diálogo postergado entre los científicos sociales.** México D. F.: Ediciones ISBN.
- Lauer, Mirko  
1997 **Andes Imaginario.** Lima: Ediciones SUR.
- Lexus  
1996 **Lexus Diccionario Español.** Barcelona: Ediciones Trébol, S.L.
- López Hurtado, Luis Enrique  
1989 **La cuestión de la Interculturalidad y la Educación Latinoamericana.** Santiago: Ediciones Andros – UNESCO.  
  
2002 **Interculturalidad y Educación en América Latina. Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe** (PROEIB Andes), Universidad Mayor de San Simón, GTZ. Mimeo. Cochabamba.
- Mamani Condori, Carlos  
1989 **Metodología de la Historia Oral.** La Paz: Ediciones THOA.
- Martinez, Miguel  
1999 **Investigación cualitativa etnográfica en educación.** Manual teórico – práctico. México D. F: Ediciones Trillas.
- Mayorga, Fernando:  
2002 “Los desafíos de la nación indígena: Estado Plurinacional y Nación Multicultural”. En F. E. Stiftung (Compilador). **Bolivia: Visiones de Futuro.** La Paz. Ed. ILDIS.
- Mayorga U. J. Antonio  
1996 **Gonismo: discurso y poder.** Cochabamba: Ediciones Serrano.

- Mead, Margaret  
1982 **Sexo y Temperamento en tres sociedades primitivas.** Barcelona: Ediciones Paidós.
- MEC y D (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes - compendio)  
1991 **Dirección de la Unidad Educativa** La Paz: Bolivia Dos Mil (cartilla de informe).  
1994 **La Ley de Reforma Educativa.** La Paz: Ediciones AHÍ Publicidad.  
1994 **Reglamento sobre Organización Curricular.** La Paz: Ediciones AHÍ Publicidad.  
1995 **Reglamento sobre la Estructura Administrativa Curricular.** La Paz: Ediciones Gaceta Oficial.
- Ministerio de Educación  
1998 **Compendio de Legislación Sobre la Reforma Educativa y Leyes Conexas.** La Paz: Ediciones CID (Centro de Información para el Desarrollo).
- Ministerio de Gobierno  
1998 **Constitución Política del Estado.** La Paz: Ediciones Puerta del Sol.
- Ministerio de Justicia (Informe)  
1997 **Los Aymaras de Machaca – Justicia Comunitaria 1.** La Paz: Ediciones Banco Mundial – MJ y DH.
- Montaluisa Ch., Luís  
1993 **Comunidad, Escuela y Currículo.** La Paz: Ediciones UNICEF.
- Monast, J. E.  
s/a **Los Indios aimaraes: ¿evangelización o solamente bautizados?.** Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle.
- Montaño Aragon, Mario  
1977 **Antropología Cultural Boliviana.** La Paz: Ediciones Don Bosco.
- Moore F., Sally  
1985 **Legal Pluralism and Law an Society Review.** Mexico: Ediciones PROA.
- Murdok, George Peter  
1980 “Proceso del Cambio Cultural”. En Harry L. Shapiro (editor): **Hombre, Cultura y Sociedad.** México D. F.: Ediciones Fondo de Cultura Económica. 348 - 361
- Namo de Mello, Guiomar  
1993 “III Documento de trabajo: Modelo de gestión para la satisfacción de las necesidades básicas de aprendizaje” en Seminario Regional, OREALC – IDRC: **Necesidades básicas de aprendizaje: Estrategias de acción** Santiago: ediciones UNESCO/IDRC. 181 – 227
- Núñez Palomino, Pedro G.  
1996 **Derecho y Comunidades Campesinas en el Perú.** Cuzco. Ediciones CBC.

- Nugent, David  
2001 **Cuando el Estado Estatuye, ¿Quién Acata?: Formación del Estado en los Andes Después de la Independencia.** Cochabamba: Departamento de Antropología, Colby College.
- Núñez Palomino, Pedro G.  
1996 **Derecho y Comunidades Campesinas en el Perú.** Cuzco: Ediciones CBC.
- Otero, Gustavo Adolfo  
1954 **Figura y Carácter del Indio.** La Paz: Ediciones El Sol.
- Pauwels, Gilberto  
1997 **Carangas en el año 1910: El informe de Zenón Vacarrezza.** Oruro: Ediciones Eco Andino.
- Paz Patiño, Sarela I.  
2002 **La Invención de los Indígenas en el Discurso Autonómico.** México: Ediciones CIEAS.
- Platt, Tristan  
1987 **Pensamiento Político Aymara.** La Paz. Ediciones Hisbol.
- Presencia  
1993 **Bolivia: Color de la diversidad (Cuerpo I).** La Paz: Ediciones periódico Presencia.
- PROA (Centro de Servicios Integrados para el Desarrollo Urbano)  
1997 **Justicia Comunitaria 1: Los aymaras de Machaca.** La Paz: Ediciones Min. de Justicia y Banco Mundial.
- Rasnake, Roger  
S/año **Autoridad y Poder en Los Andes: Los Kuraqkuna de Yura.** La Paz Ediciones Hisbol.
- Regalsky, Pablo  
2003 **Etnicidad y Clase.** La Paz: Ediciones CEIDIS, CESU – UMSS, CENDA y Plural.
- Rivas Alfonso, Diego  
2003 “Gobernabilidad y Reducción de la Corrupción en Gobiernos Locales Indígenas”. En s/a **Líderes Indígenas de la Región Andina.** (Dossier del Programa Piloto de Formación Docente). La Paz. 2 - 12
- Rivera, Silvia  
1984 **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesino Aymara / Qheshwa 1900-1980.** La Paz: Ediciones CSUTCB / HISBOL.
- Rocha, José Antonio  
1999 **Con el Ojo de Adelante y con el Ojo de Atrás.** Cochabamba: Ediciones UCB – Plural – UMSS.
- Rostworowsky de Diaz Canceco, María  
1996 **Estructura andinas de poder.** Lima: Ediciones IEP.

- Sagárnaga, A. Jedú  
1999 **Temas de Identidad**. La Paz: Ediciones CIMA.
- Sánchez Moreno, Guillermo y Hugo Díaz Díaz  
1997 "Gestión Educativa". En Dossier de **Gestión Educativa y Culturas Escolares**. Cochabamba. 2003.
- Sander, Benno  
1996 **Gestión Educativa en América Latina**. Buenos Aires: Ediciones Troquel.
- Sartañani, Ayllu  
1993 **Pachamamax Tipusiwa: la Pachamama se enoja – II: Antamarka**. Cochabamba: Ediciones: Serrano.
- Sikkink, Lynn  
1996 "La democracia en la diversidad". En Willem Assies, Gemma van der Haar y otros (editores). **El Reto de la Diversidad**. México D.F. Coleg. De Michoacán.
- Spedding, Alison  
1997 "Esa Mujer no Necesita Hombre: En contra de la dualidad andina – Imágenes de género en los Yungas de La Paz". En Arnold Y. Denise (Compiladora). **Más Allá del Silencio: las fronteras de género en los andes**. La Paz: Ediciones Aruwiyiri. 325 - 344
- Tapia, Luis  
2001 "Tiempo, Historia y Sociedad Abigarrada". En René Zabaleta Mercado". **Tinkazos** No. 9 La Paz: Ediciones EDOBOL. 119 - 138
- Tedesco, Juan Carlos  
1992 **Algunos aspectos de la privatización educativa en América Latina**. Lima: Ediciones Tarea (Dossier de Educación).
- Temple, Dominique  
1989 **Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos**. Lima: Ediciones Instituto de Estudios Peruanos.
- Ticona A., Esteban, Gonzalo Rojas O. y Xavier Albó C.  
1995 **Votos y Wiphalas: Campesinos y pueblos originarios en democracia**. La Paz: Ediciones CIPCA.
- Universidad de la Frontera - Fundación de Desarrollo educacional de la Araucanía  
2001 **Aprendizajes de una experiencia educacional de participación e interculturalidad en desarrollo 2001**. Serie: Documento de sistematización No. 1. Temuco: ediciones: W. K. Kellogg – DIUFRO.
- Urteaga Crovetto, Patricia  
1994 "Pluralismo Legal y Semi Autonomía". En Comité Editorial. **Desfaciendo Entuertos No. 3**. Lima: Ediciones CEAS. 12 – 35.
- Untoja Choque, Fernando  
2003 **Ayra**. Boletín - vocero del Katarismo Nacional Democrático No. 6. La Paz.

- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante  
1997 **Nosotros los Humanos. Ñuganchis runakuna.** Cusco: Ediciones Centro Batolomé de las Casas.
- Valencia Vega, Alipio  
1980 **Fundamentos de Derecho Político.** La Paz: Ediciones "La Juventud".
- Van den Berg, Hans  
1992 "Religión Aymara" en Hans Van den Berg y Norbert Schiffers (editores). **La Cosmovisión Aymara.** La Paz: ediciones Hisbol. 291 - 308
- Varese, Stefano  
1987 "La Cultura Como Recurso: El Desafío de la Educación Indígena en el Marco de un desarrollo Nacional Autónomo". En Madeleine Zúñiga y otros (Editores): **Educación en Poblaciones Indígenas: Políticas y Estrategias en América Latina.** Santiago de Chile: ediciones UNESCO – OREALC. 170 - 191
- Velasco, Honorio y Angel Diaz de Rada  
1997 **La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para la etnografía de la escuela.** Madrid: Ediciones Trotta S. A.
- Yampara H., Simón  
1993 "Economía" Comunitaria Andina". En Hans Van Den Berg y Norbert Schiffers (Comp.). **La cosmovisión Aymara.** La Paz: Ediciones Hisbol y UCB. 143 - 180  
  
2001 "Interculturalidad o Sublimación" de la neocolonización: una visión reflexiva sobre la interculturalidad entre pueblos". En Anuario COSUDE. **La Encrucijada Cultural.** La Paz: Plural ediciones. 27 - 30
- Yapu, Mario  
1999 "La reforma y la enseñanza de la lecto escritura en el campo". En **Tinkazos.** No. 4. (La Paz): ediciones EDOBOL. 55 - 89
- Yung, Ingrid y Luis Enrique López  
1989 **Las Lenguas en la Educación Bilingüe.** Lima: Ediciones GTZ – OCISA.
- Zabaleta Mercado, René  
1990 **El Estado en América Latina.** La Paz. Ediciones "Los Amigos del Libro".
- Zalles Cueto, Alberto A.  
2002 "De la Revuelta Campesina a la Autonomía Política: La crisis boliviana y la cuestión aymara. **T'inkazos.** No. 13 (La Paz). 93 - 101
- Zorrilla A., Santiago y Miguel Torrez X.  
S/a **Guía para elaborar LA TESIS.** México: Ediciones McGRAW-HILL.
- Zúñiga, Madeleine  
1993 **Educación Bilingüe 3.** La Paz: Ediciones UNICEF
- Zutter de, Pierre  
1989 **Mitos del desarrollo Rural Andino.** La Paz: Ediciones Hisbo

# Anexos

## Anexo No. 1

### GLOSARIO DE VOCABLOS AYMARA

**Alsa.** Costumbre que tiene a su cargo los pasantes de los rituales y de las fiestas de la comunidad; invita a toda la comunidad a compartir un asado o comida que ha preparado para celebrar la ocasión

**Altaru.** Se refiere a los cuatro calvarios que antiguamente existían en cada una de las cuatro esquinas de la plaza de Huachacalla Marka, lo que pertenecía a cada ayllu.

**Araxa Qapi.** Ayllu que pertenece a la comunidad Huachacalla marka.

**Asinta muyu.** Es la costumbre de rodeo, que se realiza con motivo de compadecer a los comunarios como flamantes autoridades de la comunidad.

**Awiyarura.** Significa lugar de ritualidad que posee un hábito benefactor para bendecir las peticiones que el poblador ha formulado en sus oraciones.

**Ayllu.** Forma de organización social de las comunidades de la nación aymara.

**Ayllu Sartañan.** Organización ONG con asiento en la ciudad de Oruro. En la acepción de la palabra significa levantemos en comunidad.

**Ayni.** Principio jurídico, filosófico que funciona mediante tres reglas principales: dar, recibir y devolver (reproducción), y se manifiesta como una constante en los actos de reciprocidad, solidaridad y redistribución en cualquier actividad particular o colectiva de la comunidad.

**Ch'alla.** Acto ritual de echar sobre la tierra unas gotas de alcohol, para pedir augurio de algo a la madre Pachamama.

**Ch'iwi qallu.** Vocablo utilizado por los Jilaqatas y Mama T'allas para referirse a las nubes como la fuerza de fecundidad de la Pachamama.

**Ch'uxña laphi.** Vocablo utilizado para recordar al dólar americano durante los rituales de costumbre.

**Inka xarpa.** Instrumento de cuerda, propia de la cultura aymara llamado comúnmente Kitarrilla.

**Iskina suyu.** Espacio de ritualidad que pertenece a un determinado ayllu y está ubicada en una esquina de la plaza.

**Jach'a marka.** vocablo aymara que significa pueblo grande o pueblo principal.

**Jach'a qamana muyta.** Consiste en que el cuerpo de autoridades Jilaqatas y Mama T'allas encabezado por el Corregidor dan una vuelta a la plaza, realizando una ch'alla en cada "iskina suyu" de cada ayllu.

**Jach'a sulisa.** Término que es utilizado para ch'allar a los camiones.

**Khina Kunturiri.** Nominativo que lleva como nombre, el Jilaqata del ayllu Thuwaña

**Jilaqatas y Mama T'allas.** Máximas autoridades duales de la comunidad: y descansa en la imagen del matrimonio.

**Linta muyu.** Tarea que tienen los Jilaqatas y Mama T'allas de cuidar los terrenos de la marka en revisar anualmente los mojones de colindancia, mediante rituales a la madre Pachamama

**Mallku.** Rango de autoridad en la nación aymara, encargado de administrar varios ayllus.

**Mallku Kulluma.** La pukara más importante de Huachacalla marka donde se cumplen costumbres rituales a la Pachamama.

**Mara qallu.** Vocablo utilizado por los Jilaqatas y Mama T'allas para llamar cariñosamente a sus compañeros de gestión como "hermanos del año".

**Marka.** En el vocablo aymara se refiere a un espacio de vida que engloba plantas, montañas, animales y a los hombres.

**Marka Qullu.** Montaña principal del pueblo.

**Misa Pukara.** Lugar destinado para rituales a la Pachamama y tiene una importancia secundaria para la marka.

**Mayura Qullana.** Nombre de los Jilaqatas y Mama T'allas de Huachacalla marka que son del ayllu Qullana y representa a la comunidad Piñapiñani.

**Munaypata.** Vocablo compuesto por munay que quiere decir querer y pata, es el espacio de naturaleza plana y arenosa.

**Nasimintu.** Término para referirse a la reproducción multicolor de las llamas.

**Nirxa Kunturiri.** denominativo que llevan los jilaqatas del ayllu Thuwaña.

**Pachamama.** Deidad andina aymara a la que se la considera animista y espiritualista y en motivo de ofrenda de ch'alla y wilancha permanente por los pobladores aymaras.

**P'iqi awki y p'iqi tayka.** En la lengua aymara significa la cabeza del cuerpo de autoridades locales de la comunidad o del ayllu.

**Pukara.** Lugar de ritualidad religiosa aymara más importante de cualquiera comunidad aymara.

**Qamana tayka.** Vocablo religioso aymara hablado mayormente por los Jilaqatas. Se refiere al espacio sagrado de vida donde el poblador desarrolla sus actividades.

**Qhamacha.** Nombre de la montaña aymara sagrada, ubicada en la provincia Litoral del departamento de Oruro.

**Qinaya wiphala.** Pequeña banderita blanca que simboliza a las nubes y la fuerza reproductora de la Pachamama.<sup>i</sup>

**Q'iwí.** Vocablo aymara que en aymara significa ondulado y a medio torcer. Q'iwí, nombre del pututu que portan los Jilaqatas y Mama T'allas.

**Qulqi Wanu, Qhuri Wanu.** Nominativo a que se le llama a la sala del Jilaqata y de la Mama T'alla y que tienen dispuesto en su hogar para recibir las visitas de los pobladores y de la comitiva de autoridades.

**Qunchasiña.** Costumbre de libarse bebidas alcohólicas entre los pasantes y recibientes.

**Q'uwancha.** Costumbre que consiste en la entrega de la misa Pachamama o de buena suerte, mediante la ofrenda de sahumerio a la madre Pachamama.

**Qhusillawi.** Nombre de la principal montaña de Huachacalla marka.

**Samiri.** Lugar de ritualidad conocido como milagroso...

**Sapi marka.** Comunidad primaria de conformación social en términos de linaje o de pertenencia cultural común.

**Sayaña.** Predio de terrenos de propiedad individual o familiar.

**Tatasawaya.** Héroe aymara originario de Sabaya marka, llamado Martín Capurata Condorvillca, fue un revolucionario indígena que vivió aproximadamente en el siglo XVI, habiendo abarcado sus dominios, toda la región de lo que ahora es conocido como el occidente orureño

**Tata Quri Wara.** Reliquia de autoridad de origen precolombino, es un bastón de mando que los Jilaqatas portan como máximas autoridades aymaras.

**Taypi Qapi.** Nombre del ayllu de Huachacalla marka.

**Thaki aymara.** Norma de costumbre social que se refiere a un proceso de crecientes responsabilidades comunales represtación de servicios en el que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia.

**Urqu Wanu.** Nombre original de Huachacalla marka. Estancia destinada para el pastar de las llamas machos.

**Uywiri.** Espíritu de la Pachamama que se cree, vive en un determinado lugar o comunidad.

**Warak'a.** Chicote que los Jilaqatas portan enroscado a su cuello. Simboliza la potestad de autoridades judiciales para obligar al comunario a cumplir los mandatos de la comunidad.

**Wawaqallu.** Vocablo usado por los Jilaqatas y Mama T'allas de la comunidad de Toledo para llamar cariñosamente a los pobladores.

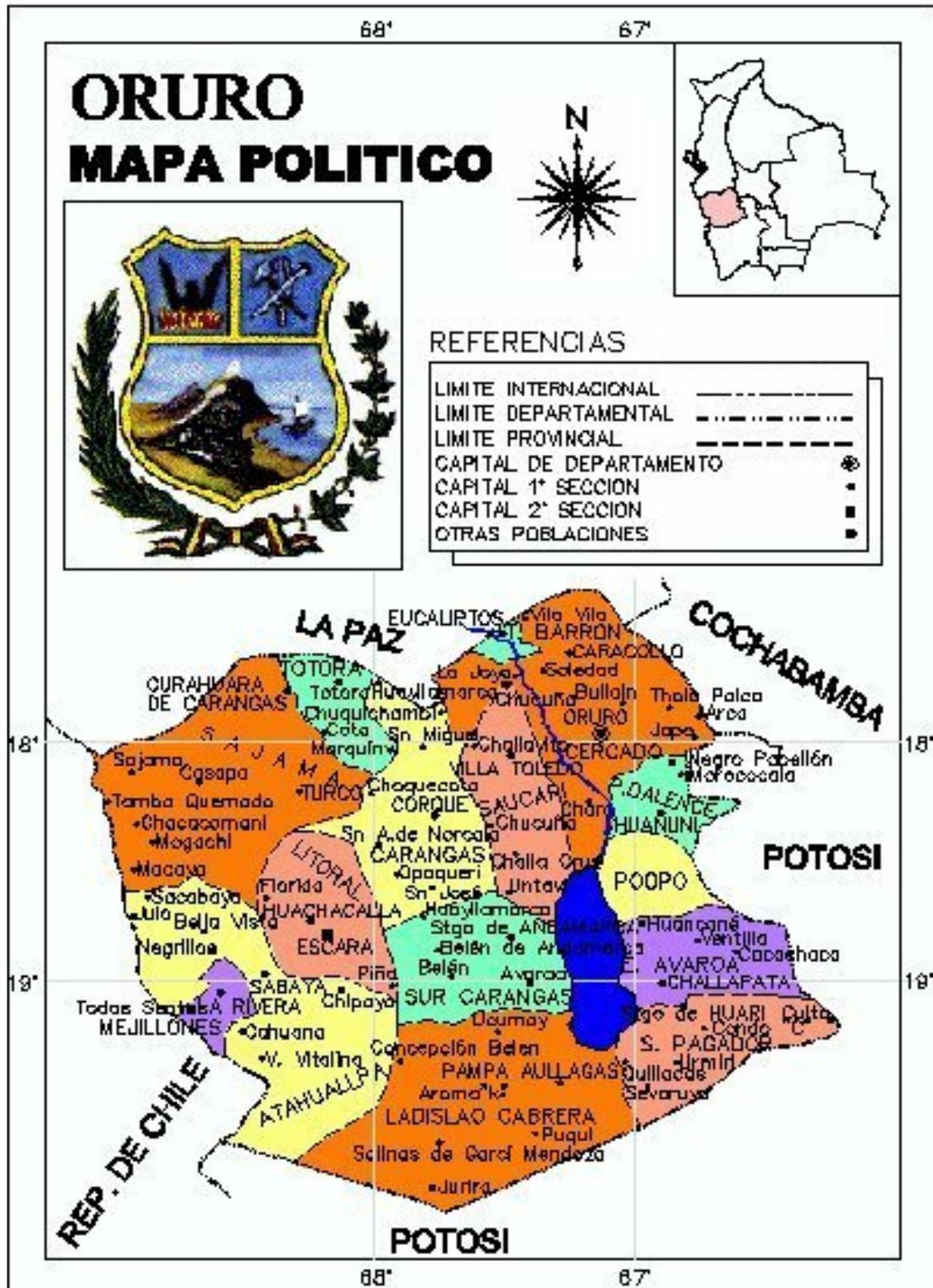
**Waxchaqullu.** Vocablo aymara que significa montaña aislada.

**Willk'i pukara.** Espacio ritual de la comunidad de Huayllas, Cantón de la primera Sección Municipal de la Prov. Litoral.

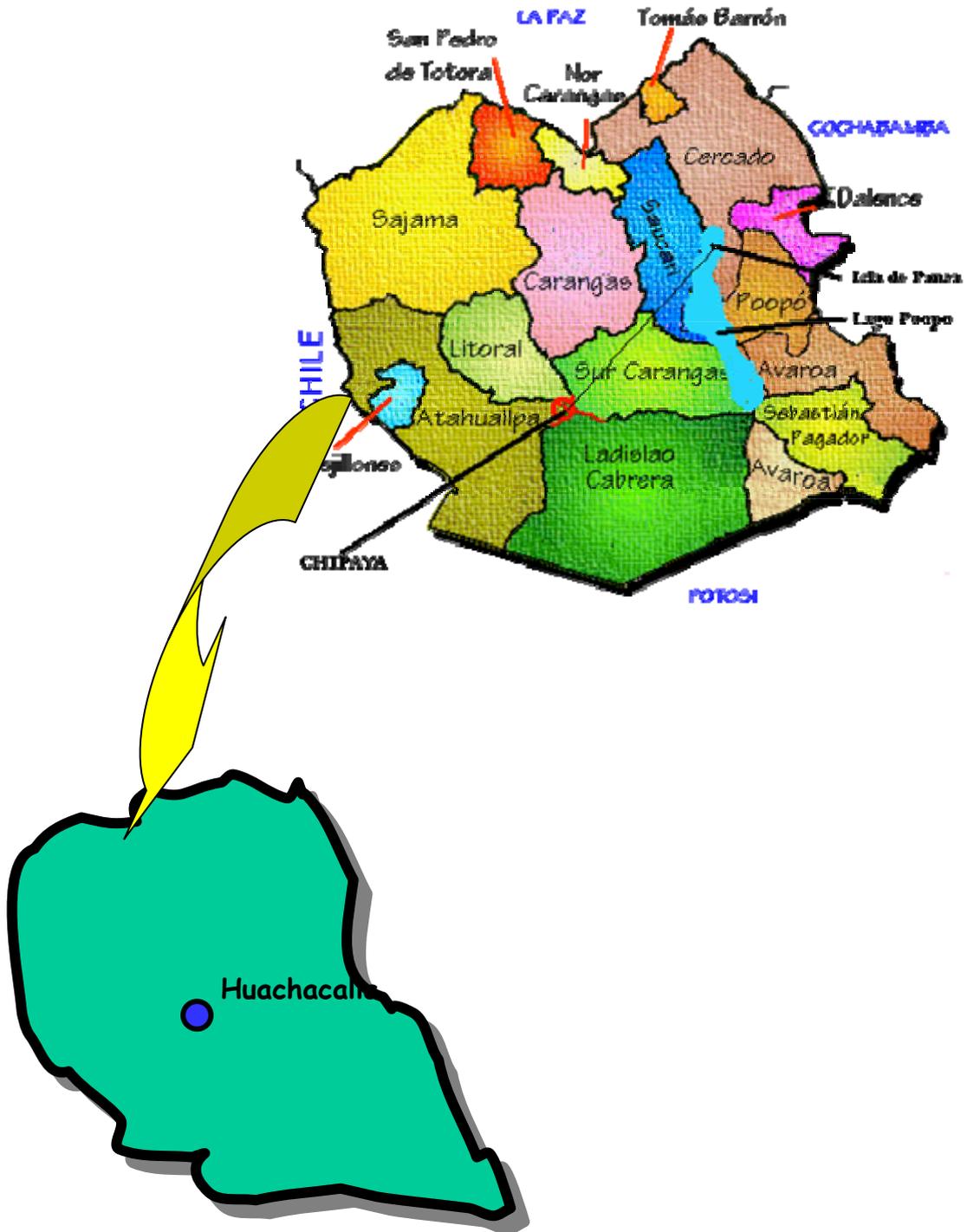
**Wiphala.** En aymara significa bandera.

**Wistalla.** Pequeña talega multicolor que especialmente sirve para manejar la coca.

**Yareta.** Planta de la puna considerada sagrada en la cultura aymara



MAPA 2  
UBICACIÓN DE HUACHACALLA MARKA  
EN LA PROVINCIA LITORAL



### **Anexo No. 3**

#### **FICHA DE LA COMUNIDAD**

##### **Datos generales**

Municipio:..... Marka:.....

Departamento:.....Provincia:.....

Límites:.....

Altitud:..... Región: .....

**No. de familias que viven en la comunidad:**.....

Total de habitantes:.....varones:.....mujeres:.....

##### **Servicios con que cuenta la comunidad**

Servicio de salud:.....

Servicios básicos (agua, luz, alcantarillado):.....

Principales medios de comunicación:.....

Nivel de accesibilidad a la comunidad .....

##### **Organización política de las instituciones locales**

Autoridades por su importancia en la comunidad:

a). Subprefecto .....c) Jilaqata .....

b).Corregidor.....d).Alcalde.....

##### **Actividades económicas**

Actividades agrícolas:.....

Actividades ganaderas:.....

Comercio:.....Otras:.....

##### **Lenguas que se habla en la comunidad:**

Aymara..... Porcentaje aproximado de bilingüismo aymara - castellano.....

Fecha:..... / ..... / .....

## **Anexo No. 4**

### **ENTREVISTAS A PROFUNDIDAD**

#### **I Datos generales:**

Nombre del entrevistado ..... Edad .....

Departamento:..... Marka: .....

Municipio: ..... Ayllu: .....

Observado/a(s): ..... Comunidad: .....

Fecha:..... Hora: .....

#### **Cuestionario**

##### **I. Experiencias y percepciones personales**

1. ¿Cuál ha sido el primer cargo que has asumido en tu vida?
2. ¿Desde cuando has sabido participar de las actividades del pueblo?
3. ¿De quienes has recibido más recomendaciones sobre la necesidad de servir al pueblo?
4. ¿Cómo has sentido el sacrificio de pasar un cargo?
5. ¿Para pasar un cargo, que será más difícil, disponer tiempo o plata, o enfrentar el cargo como autoridad?
6. ¿Cuándo has pasado el cargo de jilaqata, te has sentido satisfecho, quizá te has sentido valorado como persona o quizá sientes que te deben valorar mejor la comunidad?
7. ¿Por el sacrificio que has hecho, ¿en qué sentido quisieras que el pueblo te valore más?
8. ¿Qué dice tu familia sobre la importancia del cargo del jilaqata?
9. ¿Tu familia siempre te ha apoyado o se ha resistido para pasar este cargo en la marka?

##### **II. Percepciones sobre la cultura y religiosidad de la marka.**

1. ¿Te gusta las costumbres de nuestra marka?
2. ¿Que costumbre te gusta más?

3. ¿Alguna vez has pensado que por las costumbres que tenemos, como por nuestra forma de vivir ¿crees que somos culturalmente aymaras?.
4. Cuando salgas del cargo de jilaqata y tal vez te vayas del pueblo, ¿crees que seguirás ch'allándote y q'uwándote a la madre Pachamama?.
5. Los rituales que ofrecemos a la madre Pachamama será para nosotros una simple costumbre o es que realmente es una religión ?.
6. Cuando estamos cumpliendo con la wilancha, ¿será que simplemente estamos cumpliendo por simple costumbre o realmente lo cumplimos con mucha fe?.
7. ¿Alguna vez has pensado si tenemos necesidad de recuperar nuestra historia, nuestras tradiciones y costumbres para seguir viviendo como pueblo o debemos olvidarnos?.
8. ¿Si hablamos de la familia, ellos estarán de acuerdo con todo esto que hemos hablado hasta aquí?.
9. Entre las costumbres que cumplimos a la madre Pachamama, a través de la religión aymara de nuestra comunidad, ¿cuales son los principales ritos que cumplen los jilaqatas?

### **III. Sobre las funciones del jilaqata.**

1. ¿Qué actividades realizan más de manera colectiva y qué actividades realizan de manera individual?
2. ¿Según tu criterio, qué costumbres son las más pesadas en el cargo del jilaqata?
3. ¿Como autoridad originaria que representas, ¿qué actividades hacen para que la gente del pueblo les respete y le vean permanentemente como autoridades?
4. En relación con la escuela, como autoridades originarias, ¿que actividades han realizado en este año?.
5. La experiencia que has adquirido, ¿como te ha influido individualmente en las costumbres y ritos que cumplen como autoridades jilaqatas?

### **IV Reflexiones y criterios sobre el rol del jilaqata**

1. ¿El jilaqata será una autoridad solo local, de la marka, o también tiene atribuciones fuera de la marka?.
2. Según tu criterio, ¿que experiencias más importantes estás ganando en el cargo del jilaqata?.
3. Para mantener el rango de autoridad necesariamente deben cumplir con todas las costumbres establecidas por la comunidad?
4. ¿Qué debilidades más notorias has podido encontrar en el cargo del jilaqata y de la mama t'alla?
5. ¿Porqué valora la comunidad a los jilaqatas y mama t'allas?

6. ¿Podrían decirme cuantos de Uds. viven aquí y cuantos vienen desde el interior del país?

#### **V. Criterios con relación a la participación de los jilaqatas en la escuela**

1. ¿Piensas que deberíamos seguir enseñando a nuestro hijos nuestras costumbre o tenemos que olvidar todo esto?.
2. Actualmente cómo participan los jilaqatas y mama t'allas en la escuela
3. ¿Alguna vez has pensado que también nosotros debemos entrar a la escuela a enseñar nuestra cultura y decirles que somos aymaras?.
4. ¿Quizá tienes alguna idea, como Uds. jilaqatas y mama t'allas pueden participar más activamente en la escuela?.
5. ¿Tienes alguna idea de cómo podríamos hacer que la escuela, la comunidad y las autoridades se podrían integrar en todas las actividades dirigidas en la escuela?.
6. Cuales serían los roles que debían cumplir las autoridades originarias en la escuela?.

## Anexo No. 5

### Guía de Observación participante al cuerpo de jilaqatas

#### I. Datos generales:

Departamento:..... Marka: .....

Municipio : ..... Ayllu: .....

Observado/a(s): ..... Comunidad: .....

Fecha: ..... Hora: .....

---

---

#### II. Costumbres sociales y culturales que cumplen los jilaqatas

1. Las costumbres sociales específicas (manera de saludar, manera de insertarse socialmente, manera de cumplir con las visitas periódicas a los comunarios), que cumplen los jilaqatas.
2. Los actos de costumbres sociales y culturales que realizan con carácter local, observando si estos se encuentran influenciados por los factores culturales externos?
3. Las actividades cívicas locales o nacionales (fechas cívicas, eventos culturales locales y otros) donde participan obligatoriamente los jilaqatas.?
4. La importancia que otorga la comunidad a los eventos y actos culturales que realizan los jilaqatas?
5. Las actividades sociales y culturales que realizan estas autoridades fuera de la marka.
6. La influencia de lo estatal en los actos de costumbres tanto sociales como culturales.

#### III. Actos administrativos que realizan como autoridades con relación a la escuela, se observará:

1. Los roles más importantes de carácter administrativo que realizan los jilaqatas.
2. En los actos administrativos que tienen que ver con el funcionamiento de la escuela, como la coordinación de sus actividades con las autoridades de la escuela.
3. Los actos administrativos dirigidos a los planes de desarrollo comunal, educativo u otros institucionales.
4. Los actos administrativos o de transmisión de conocimientos orales que realizan a los alumnos de la escuela y los niveles de participación o de coordinación que hacen a las tareas educativas emprendida por el Director de la escuela.
5. Los actos de costumbres, rituales y administrativos que nos permitan percibir como conocimientos valorados de la comunidad que pueden ser insertados en la enseñanza a través de las competencias transversales.

6. Los roles administrativos que contribuyen a legitimar el poder y liderazgo de los jilaqatas.
7. Las funciones cumplidos individualmente por los jilaqatas que ocasionan comportamientos preferenciales de los pobladores para uno y otro jilaqata.

#### **IV. Las ritualidades de religiosidad dual andina cristiana que realizan:**

1. Las principales fechas (festividades, wilancha a la pukara, ch'alla de casa nueva, vehículos nuevos) o época del año se realizarán más a menudo las actividades de ritualidades religiosos.
2. Los casos de las actividades que están acompañados permanentemente por actos rituales.
3. Las fechas donde se realizan los ritos centrales de la wilancha a la pukara de la marka.
4. Se observará si el cumplimiento de los ritos forman parte de procesos de legitimación de su autoridad.
5. La relación de los rituales que cumplen con los factores de poder y liderazgo.
6. La articulación o conexión en las costumbres y rituales religiosas duales que realizan de los factores históricos locales y nacionales en la comunidad.
7. Los niveles de identidad religiosa que mantienen los pobladores con los ritos de costumbre que realizan los jilaqatas.

**Anexo No. 6**

**GUÍA DE PREGUNTAS PARA LAS ENTREVISTAS INFORMALES**

**(Jilaqatas y mama jilaqatas)**

**I. Datos generales:**

Departamento:..... Marka: .....

Municipio: ..... Ayllu: .....

Entrevistado/a: ..... Comunidad: .....

Fecha:..... Hora: .....

---

**II. Relativo a la experiencia de autoridad**

1. Antes de asumir el cargo de jilaqata, ¿podrías decirme donde has radicado mayormente?
2. ¿Actualmente te encuentras en esta localidad con toda tu familia?.
3. ¿Cuáles serán las razones que te han impulsado a recibir el cargo de jilaqata?.
4. Antes de entrar al cargo de jilaqata, ¿qué otros cargos de autoridad has cumplido en la marka?.
5. ¿Qué anécdotas inolvidables has cosechado durante el ejercicio de autoridad que estás cumpliendo?, ¿me puedes contar?
6. ¿Qué significa para ti un cargo tan sacrificado de jilaqata que estás ejerciendo?
7. ¿Puedes referirme los momentos o las ocasiones en que más te han dado lugar como principal autoridad de la marka?.
8. ¿Puedes decirme de qué personas has recibido enseñanzas u orientaciones?, que puede ser de tus padres o familiares, sobre las funciones y las maneras de los rituales que tienes que realizar en los actos de autoridad?
9. ¿Ahora que ya estás a punto de cumplir el cargo de jilaqata, podrías pensar que ya te encuentra en condiciones de enseñar y poder explicar sobre las actividades más importante que cumple el jilaqata?.

**II. Relativo a las costumbres religiosas que han realizado**

1. ¿Según su criterio, ¿cuales son las costumbres que tienen que cumplir obligatoriamente para que te consideren como una autoridad jilaqata, el principal de la marka?.
2. ¿Qué conocimientos importantes has logrado aprender en el cumplimiento de los rituales?
3. ¿Por tu parte, ya has cumplido con los rituales a la pukara?, ¿te sientes identificado ahora con la madre Pachamama?

4. ¿Recuerda algún acto de costumbre que te ha traído merecimiento de felicitaciones o de respeto de autoridad?
5. ¿Podrías contarme cuando o en qué período del año han cumplido con mayor frecuencia las costumbres religiosas andinas?
6. ¿La comunidad cómo te demuestra su gratitud por el servicio de cargo de jilaqata que estás cumpliendo?
7. En el tiempo de autoridad en que estás, ¿ya has aprendido a realizar rituales de wilancha?. ¿Qué tiempo te ha llevado aprender estas obligaciones?
8. Sino cumplieras con los rituales, ¿crees que el pueblo protestaría, quizá faltaría respeto o te desconocería como autoridad de la marka?, ¿o no pasaría nada?
9. ¿Cómo está influyendo en el fortalecimiento de tu identidad el haber realizado las ritualidades andino – aymaras durante esta gestión?

### **III. Relativo a los actos de poder y liderazgo que ha realizado:**

1. ¿Recuerdas el acto más importante que has realizado estando de autoridad?. ¿Quizá en esto te han delegado tus mismos compañeros o el cuerpo de autoridades de la marka?.
2. ¿Las experiencias de tu padre en que medida han influido en la manera de desenvolvete como autoridad?.
3. ¿Los apoyos que recibes como autoridad, provienen de tu familia, de tus amigos o de toda la comunidad?
4. ¿Qué sensación espiritual o cultural has sentido cuando has recibido el cargo de jilaqata?
5. Ahora que ya has pasado más de medio en el cargo, puedes decirme ¿Qué es ser jilaqata para ti?, ¿quizá una autoridad de pesadas responsabilidades; una autoridad que tiene la virtud de hacerse respetar; una autoridad que se sacrifica mucho por el desarrollo del pueblo?
6. Los actos de mayor importancia que has cumplido, ¿en que medida han influido en tu conducta de autoridad, considerándote la principal autoridad?.
7. ¿Qué otras costumbres de importancia que cumplen los jilaqatas podemos considerar como pasos donde te legitimas como autoridad con poder y liderazgo para manejar los asuntos del pueblo?
8. La costumbre del “asinta muyu” o visita de rodeo que cumplen los jilaqatas, ¿qué función cumplirá o para que sirve?.
9. El cuerpo de autoridades (subprefecto, corregidor, alcalde), ¿en qué medida dan importancia a las participaciones de los jilaqatas en la marka (reuniones, asambleas, propuesta de proyectos de desarrollo, calendario de actividades, etc.)?
10. Cuando van de visita a las comunidades aledañas, ¿que actividades realizan más preferentemente?.

#### **IV. Relativo a la percepción social, religiosa, educativa y cultural que tiene.**

1. ¿Qué motivos te han llevado a decidirte para asumir el cargo de jilaqata?
2. ¿Te identificas ahora con nuestra cultura aymara?
3. ¿Desde cuándo te has sentido identificado con el cargo de jilaqata?, ¿será desde que has asumido?.
4. ¿Alguna vez te has preguntado si tu como autoridad eres parte de una costumbre, de una etnia o de la nación aymara?, ¿tienes alguna idea al respecto?.
5. ¿Las costumbres que cumplen los jilaqatas forman parte de toda la cultura aymara o serán solamente locales?
6. Según su criterio, ¿existirá la religión aymara con las ofrenda religiosas que hacemos a la madre Pachamama o solamente son costumbres que cumplimos?
7. ¿Ahora que ya eres una autoridad antigua, cómo los comunarios te reciben cada vez que vas a visitarlos?
8. ¿Crees que la gente del pueblo valora mucho, poco o nada la importancia del cargo de jilaqata y porque será?.
9. Ahora que ya tienes amplio conocimiento sobre el cargo del jilaqata, ¿te has preguntado porqué estos conocimientos no enseñamos directamente en la escuela?.
10. ¿Tu eres una principal autoridad, porque la escuela no te hace participar en sus actividades de enseñanza, tal vez deberías orientarlos, enseñarles nuestra cultura, o ser parte de una formación integral que necesita nuestros hijos con su pueblo y su cultura?.
11. ¿De los conocimientos que sabes, que partes o cuales podríamos enseñar a nuestros hijos en la escuela?. ¿Quizá semanalmente o cada lunes deberíamos ir con una q'uwacha a la escuela, quizá enseñarles al Tata Quri Wara que significa para nosotros, o nuestro pukara Dr, Ch'añuni?.
12. ¿Por tu parte crees que el jilaqata debería tener una permanente influencia en la escuela como principal autoridad?.

## ANEXO No. 7

El cuerpo de jilaqatas y mama t'allas de la gestión 2002 estuvieron conformado de las siguientes personas:

### CUERPO DE JILAQATAS y MAMA T'ALLAS DEL AÑO 2002

G.	CARGO	NOMBRES	COMUNIDAD	AYLLU
1	Corregidor	K. Awki: Juan Quispe K. T'alla: Segundina Choque de Q.	Qalasaya	Nor Qapi
2	Fiscal	Jilaqata: Juan Amaru Viza M. T'alla: Genoveva Capuma de A.	Yunguyo	Qullana
3	Mayura	Jilaqata: Edwin Arce Capuma M. T'alla: Nelly Choque de Arce	Piñapiñani	Qullana
4	San José	Jilaqata: Tito Canaviri M. T'alla: Herminda Alvarez de C.	Centro Berlín	Centro Qapi
5	Khina Kunturiri	Jilaqata: Leonardo Cáceres Flores M. T'alla: Inés Cáceres de Cáceres	Machacamarca	Thuwaña
6	Nirxa Kunturiri	Jilaqata: Gregorio Mollo Rafael M. T'alla: Hilaria Viza de Mollo	Abaroa	Thuwaña
7	San Juan	Jilaqata: Eduardo Nicolás M. T'alla: Justina Portillo de N.	Soledad	Centro Qapi
8	Concepción	Jilaqata: Edgar Amaru Flores M. T'alla: Fanny Cussi de Amaru	Payrumani	Qapi
9	Qhusillawi	Jilaqata: M. T'alla:	X	X
10	Central	Jilaqata: Gabino Garnica M. T'alla Elizabeth Orocondo de G.	Huayllas	Thuwaña

**Fuente:** Elaboración en los datos aportados por los jilaqatas y mama t'allas del año 2002

Asimismo, la jerarquía interna del cuerpo de autoridades jilaqatas y mama t'allas encabeza el Corregidor, luego le sigue el jilaqata y la mama t'alla Fiscal y después, el jilaqata y la mama t'alla Mayura Qullana. El corregidor es la autoridad que tiene a su mando al cuerpo de jilaqatas y mama t'allas y desarrolla una función conectiva entre los jilaqatas, mama t'allas con las autoridades estatales. En la práctica el Corregidor funge en la tarea del mallku. Así

nos dice el ex jilaqata Mayura del ayllu Qullana, (2000) a la pregunta ¿por qué el corregidor maneja a los jilaqatas, y que no debía ser el mallku?:

(...) en realidad, el corregidor realiza las tareas del mallku nomás (...) el nombre nomás lleva de corregidor; siempre está junto a los jilaqatas; es el que asume en guiar los rituales, el es el que conoce desde antes, el que dispone de lo que tienen que hacer los jilaqatas (...) en eso (...) el consensua con los jilaqatas y también con la comunidad (...) el corregidor casi nunca está con las autoridades como el honorable o el subprefecto (CTC: 5. 25.10.02)

La segunda autoridad en jerarquía es el jilaqatas y la mama t'alla Fiscal; tiene una atribución que se extiende a toda la comunidad, especialmente en actos de costumbre, siendo el cumplimiento de la wilancha que hace al "Turri Mallku<sup>1</sup>" en carnavales . Al respecto, el comunario R. C. dijo: "(...) ese jilaqata al Phiscal lo llamamos como el jilaqata de los 4 ayllus (...) porque no pertenece a un solo ayllu, es de todititos y, el único que puede tocar la campana, así también, cuando no está el Corregidor, el asume la autoridad para manejar a los jilaqatas" (CTC: 08.10.02). La tercera autoridad en importancia dentro del cuerpo de jilaqatas es el jilaqata y mama t'alla "Mayura". La jerarquía de autoridad viene de su condición de cargo de jilaqata y mama t'alla más antigua de la comunidad.

---

<sup>1</sup> El término "Turri Mallku" es atribuido como un término ritual para llamarlo a la principal torre de la iglesia, porque según las tradiciones de la comunidad, el Turri Mallku simboliza la "salud profunda del pueblo".

## **ANEXO No 8**

### **2.1. Reglamento interno de los jilaqatas y mama t'allas**

En Huachacalla marka, la conducta matrimonial de los jilaqatas y mama t'allas se desenvuelve de acuerdo al reglamento interno que entra en vigencia desde principios de la gestión. Consiste en un cuerpo de normas internas que para su vigencia ha sido aprobada por consenso entre todos los jilaqatas y mama t'allas.

Al respecto, en el trabajo de campo en una reunión colectiva realizada en la oficina del Corregidor (20.10.02), procedimos a elaborar las disposiciones internas elementales a los que se rigen los jilaqatas y mama t'allas como autoridades principales de la marka. Las disposiciones consensuadas fueron las siguientes:

**2.1.1. Del mando del cuerpo de jilaqatas y mama t'allas:** 1) La cabeza del cuerpo de autoridades es el Corregidor de la capital que debe asumir los roles del Mallku. 2) En caso de la ausencia del Corregidor tomará el mando el jilaqata fiscal. 3) En caso de ausencia de ambos nombrados, tomará el mando el jilaqata "Mayura" en su condición del cargo de mayor antigüedad. 4) Internamente, el jilaqata Fiscal tomará el mando y coordinará las acciones de los jilaqatas. 5) Internamente, la mama t'alla Fiscal tomará mando y coordinará la participación de las mama t'allas. 7) El orden como la conducta del cuerpo de jilaqatas y mama t'allas dependerá de la eficiencia de control aplicada por el corregidor. 8) El control de asistencia de todos los jilaqatas y mama t'allas se encuentra a cargo del Corregidor. 9) El responsable de convocar a los jilaqatas y mama t'allas para las reuniones ordinarias es el Corregidor y coordinará con el jilaqata Fiscal, que es el encargado para tocar la campana. El Corregidor está autorizado para convocar a las reuniones imprevistas, cuando así requieran las circunstancias, especialmente, durante los meses de enero a marzo y durante las festividades religiosas. 10) El corregidor regirá al cuerpo de autoridades jilaqatas durante todo año. 11) El Corregidor sufrirá las mismas sanciones, en caso de las faltas tipificadas en este reglamento.

**2.1.2. De la asistencia a reuniones ordinarias:** 1) reuniones: de enero a tentaciones cada día será convocado a las 5,00 a. m., el resto del año se convocará a las 6,30 a. m. 2) Espera hasta 10 minutos. 3) Falta por día a 20 Bs. por persona y 40 bs. en caso de la ausencia de ambos. 4) Retraso por persona 1 cerveza, los dos un par. 5) Tolerancia para faltas, máximo hasta 3 días. 6) A partir de la falta de una semana se expulsarán. 7) Permiso anual 30 días que debe ser concedido por turno.

**2.1.3. De las condiciones de presentación:** 1) Presentación bien uniformado de ambos esposos. 2) El jilaqata no puede presentarse solo a la reunión, sino con la mama t'alla. La ausencia de cualquiera de los dos es sancionada con un par de cerveza. 3) Cabellos bien peinados. 4) Uso exclusivo de la abarca, no se admite medias ni en tiempo de invierno. 5) Las mama t'allas deben vestir la pollera todo el año. 6) De año nuevo a carnavales el jilaqata llevará cargado la wirjina q'ipillpa que contendrá ramas de qiñwa adornado con algodón. 7) La esposa igualmente llevará cargada la qiñwa, la yareta y la copas wirnija. 8) A la falta de cualquiera de los elementos se impone una sanción de 10 bs. 9) Hasta carnavales manejarán obligatoriamente el pututu y la mama jilaqata la qinaya wiphala. 10) Durante todo el año, los jilaqatas portarán obligatoriamente en su mano derecha al Tata Santu Riyi.

**2.1.4. De la conducta de los jilaqatas y mama t'allas:** 1) Los jilaqatas y mama t'allas no pueden tomar bebidas alcohólicas en la tienda. 2) La estadía en la tienda de los jilaqatas y mama t'allas debe ser máxima de 15 minutos. 3) En caso de borrachera, los jilaqatas y mama t'allas que se encuentren en estado inconveniente deben retirarse ambos. No puede quedarse el jilaqata o la mama t'alla sola. 4) Todos los jilaqatas y mama t'allas tienen que andar en cuerpo de autoridades o en matrimonio, no pueden circular por el pueblo de manera individual. 5) Se prohíben las peleas entre los esposos jilaqata y mama t'alla en actos públicos y privados, para lo que se dispone una sanción de 50 bs. 6) Los jilaqatas con sus mama t'allas no pueden asistir a las fiestas u otros acontecimientos sin previo permiso del cuerpo de autoridades. 7) Los viajes de comisiones deben ser asumidos por los dos, exceptuando cuando se entre de acuerdo para que la mama t'alla se quede. 10) Cualquier divergencia entre los jilaqatas debe ser solucionada internamente en la oficina del corregimiento.

ANEXO No. 9

ENTREVISTAS

OBJETIV. 1	Pregunta	Entrevistados y fecha	Sumilla temática	Ordenam. Inicial	Categ. Inicial	Categorización
<p>Identificar los ámbitos y las formas en que se dan los acos de autoridad que realizan los jilaqatas para legitimarse.</p>	<p>¿Por qué será que valoras a los jilaqatas y mama t'allas como autoridades locales?</p>	<p>Silvia Nora Magne Bustillos. Profesora de la áreas Cs. sociales Colg.. German Busch 22.10.02 16.25 p.m.</p> <p>Funcionario Secretario del juzgado de instrucción: Guillermo Dávalos Nu 17.10.02Hrs.1.00 a.m.</p> <p><i>Técnico</i> de Dirección Distrital: Ovidio Martín Canaviri Caniviri (ayllu Qapi comunidad Santiago de Tomata</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>También por el <u>trabajo</u> que desarrollan</li> <li>Es parte de la <u>cultura aymara</u>, de una nación.</li> <li>Se adecuan con sus <u>costumbres y obligaciones</u>.</li> <li>Rol como <u>autoridad aymara</u></li> </ul>	<p><b>1.1 AMBITO lugares donde participan como autoridades aymaras</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Trabajo que cumplen en el pueblo</li> <li>Cumplimiento de costumbre aymaras</li> <li>Cumplir rituaqles</li> <li>Servicio gratuito como autoridades aymaras</li> </ul>	<p><b>1.2 AMBITO lugares donde participan como autoridades aymaras</b></p> <p><b>Espacios de estatus formal de autoridad es la comunidad .</b></p>	<p><b><u>Ámbitos de intervención como autoridades locales aymaras</u></b></p>



Vista panorámica de Huachacalla Marka, Capital de la provincia Litoral en el Departamento de Oruro



El Jilaqata y la Mama T'alla, máximas autoridades duales constituyen la columna vertebral y el nervio vital para el desarrollo de la comunidad

Fotografía 2



Las Mama T'allas reflejan la dualidad del mundo aymara participando en todas las actividades junto al Jilaqata



El Jilaqata en sus diversas actividades de gestión comunal participa en todo los trabajos para el desarrollo del pueblo

### FOTOGRAFIAS 3



Los roles políticos ritualizados como la asinta muyu es una manifestación religiosa dual – cultural de su relación con el cosmos



Los Jilaqatas y Mama T'allas como pastores de la comunidad fortalecen su liderazgo en el respeto y recomendación recíproca (ayni).

#### FOTOGRAFIAS 4



La permanente interrelación con las autoridades estatales y la práctica del poder transitante por el que traspasan su mando es una de las mayores características del mundo aymara.



La participación de los Jilaqatas y Mama T'allas en los espacios estatales es una muestra de coexistencia con las autoridades del estado.