

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB ANDES

**LA CONSTRUCCIÓN DE RELACIONES INTERCULTURALES
EN UN CONTEXTO SOCIO-CULTURALMENTE HETEROGÉNEO:
EL CASO DE LA COMUNIDAD DE MONTECILLO (TIQUIPAYA)**

MARTHA BUSTAMANTE MORALES

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 mención en Formación Docente.

Asesora de Tesis: Dra Aurolyn Luykx

**Cochabamba, Bolivia
2001**

Con cariño:

A la comunidad que me vio nacer y crecer: Montecillo.

y

A Beatriz Escalera, una amiga excepcional

Agradecimiento:

A mis padres Constancio y Plácida, por el amor que me entregan y por haber sido informantes permanentes durante el trabajo de campo.

A mis hermanos Javier, Julita y René por el cariño inmenso que me ofrecen que se constituye en la fuerza más profunda que me impulsa a seguir caminando.

A mi esposo Henry, por acompañarme y apoyarme en este nuevo proyecto asumido.

A mis padres políticos Benedicto y Ofelia, gracias por su cariño y apoyo.

A mis amigos: Saúl Cruz, José Luís Flores, Andrés Melgarejo, Ruth Mercado, Luís Melgarejo Mercado (hijito de Andrés y Ruth), Omar Fernández, Doris Pardo, Julio Isidro, por su cariño, confianza y colaboración durante todo el trabajo de campo.

A mi asesora Dra. Aurolyn Luykx, por la paciencia y dedicación brindada durante todo el transcurso de la maestría y, en especial, durante la revisión de la presente tesis.

A la Dra. Inge Sichra, gracias por la revisión del presente documento, por ser tan excelente docente y por su amistad incalculable.

Al Dr. José Gordillo, por haberle dedicado tiempo a la lectura y revisión de este documento y por sus valiosos aportes.

A todos los pobladores que habitan en la comunidad de Montecillo, por permitirme compartir sus espacios de vida y proporcionarme la información requerida.

A los directores y profesores de las escuelas Judith Capriolo, Simón Bolívar y Colegio San Miguel.

A la Alcaldía de Tiquipaya, por financiar parte de la presente investigación. Un agradecimiento especial al Alcalde Dr. Lucio Villazón, Lic. Grover Flor, Lic. Beatriz Condori y Boris García.

Al Consejo Educativo Quechua, por su apoyo y confianza, en especial al Sr. Froilan Condori y a Florencio Alarcón

Al PROEIB-Andes, por darme la oportunidad de cursar esta maestría.

Al Gobierno boliviano, por haber financiado la beca correspondiente.

Resumen

En el marco de las nuevas dinámicas que adquieren los grupos socio-culturales en los últimos tiempos, como fruto del contacto cada vez más extenso y complejo entre las poblaciones, a través de la presente investigación, se quiere indagar las diversas formas que adquieren en la actualidad las relaciones interculturales en un contexto donde existen varios grupos socio-culturales que se encuentran en interacción.

A sabiendas de que la interculturalidad en la formación docente boliviana es abordada de manera superficial, puramente descriptiva-histórica, dicotómica y en cierta medida irreal, la finalidad de este estudio es proporcionar información sobre las verdaderas características que asumen las “relaciones interculturales” en la vida cotidiana de los sujetos de un contexto específico, en miras de un tratamiento más real y efectivo de este tema en la escuela.

Palabras claves: migración, interculturalidad, educación intercultural, conflicto intercultural, identidad.

Indice

AGRADECIMIENTO:	III
RESUMEN	IV
INDICE	V
ABREVIATURAS	VIII
CAPITULO I	1
INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO II	4
2. ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN	4
2.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	4
2.1.1. <i>Identificación y planteamiento del Problema</i>	4
2.1.2. <i>Justificación</i>	6
2.1.3. <i>Delimitación de la investigación</i>	7
2.1.3.1. Temporal	7
2.1.3.2. Espacial.....	7
2.1.3.3. Temática.....	7
2.1.4. <i>Los objetivos</i>	7
2.2. DISEÑO METODOLÓGICO	8
2.2.1. <i>Tipo de Estudio</i>	8
2.2.2. <i>Selección de escenarios e informantes</i>	11
2.2.3. <i>Las técnicas de recolección de datos</i>	12
2.2.3.1. Observación participante	12
2.2.3.2. La entrevista en profundidad	15
2.2.3.3. Entrevista grupal	16
2.2.3.4. Revisión de documentos	17
2.2.3.5. Fotografía.....	17
2.2.4. <i>Entre el “ser” investigadora y el “ser” Montecilleña</i>	18
2.2.5. <i>Consideraciones Éticas</i>	19
2.2.6. <i>Procesamiento y análisis de los datos</i>	19
CAPITULO III	21
3. FUNDAMENTACION TEÓRICA	21
3.1. LAS NUEVAS DINÁMICAS CULTURALES	21
3.2. LA NOCIÓN DE “GRUPO ÉTNICO” EN LA ACTUALIDAD	25
3.3. LA “IDENTIDAD ÉTNICA” DE LOS SUJETOS EN EL MARCO DE LAS NUEVAS DINÁMICAS CULTURALES	27
3.4. INTERCULTURALIDAD EN LA REFORMA EDUCATIVA BOLIVIANA	31

3.4.1.	<i>Entre el discurso y la práctica, entre la teoría y la realidad</i>	31
3.4.2.	<i>Percepciones, actitudes y relaciones interculturales</i>	35
CAPITULO IV		39
4. PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS		39
4.1. EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN		39
4.1.1. <i>La zona de Tiquipaya: una mirada histórica necesaria</i>		39
4.1.2. <i>Características actuales de la comunidad en estudio: Montecillo</i>		42
4.1.2.1. Ubicación y Geografía.....		42
4.1.2.2. Descripción socio-cultural		44
4.1.2.3. Descripción socio-económica		51
4.2. DESCRIPCIÓN DE LA REALIDAD: INTERCULTURALIDAD VIVIDA		52
4.2.1. <i>Sobre el tema de la identidad</i>		52
4.2.1.1. Entre reconocer y negar la identidad propia		53
4.2.1.2. Cómo nos identifican “los otros”		60
4.2.2. <i>Construyendo relaciones interculturales</i>		64
4.2.2.1. La invasión física y social de los “otros” genera resentimientos en los lugareños		65
4.2.2.2. La forma de ser y vivir del “otro”: lo valorable y lo cuestionable.....		72
4.2.2.2.1. El comportamiento reservado y distanciado de los inmigrantes del altiplano y el carácter abierto y alegre de los tiquipayeños		72
4.2.2.2.2. La actitud “solidaria” de los inmigrantes y la “envidia” y el “egoísmo” que predominan entre los lugareños		76
4.2.2.2.3. Los lugareños “sólo se preocupan de trabajar y de tener cosas materiales”, pero los inmigrantes “son conformistas, flojos y ladrones”.....		80
4.2.2.2.4. Tomadores de chicha vs. evangélicos.....		87
4.2.2.2.5. Diferencias generacionales en cuanto a la aceptación y convivencia con los otros		90
4.2.2.2.6. Con los ch’apisirqueños nos entendemos más		92
4.2.2.2.7. La relación con los ciudadanos que “viven” en Montecillo.....		95
4.2.2.3. Los espacios de interacción colectiva: encuentros, conflictos y silencios interculturales		101
4.2.2.3.1. Las ferias y las interdependencias entre los sujetos.....		102
4.2.2.3.2. Las reuniones en el sindicato y en la escuela: una participación heterogénea		106
4.2.2.4. El rol de las lenguas en la construcción de relaciones interculturales		109
4.2.2.5. Intentando comprender al “otro”		111
4.2.3. <i>El tratamiento de la interculturalidad en las escuelas de Tiquipaya</i>		116

CAPITULO V	123
CONCLUSIONES	123
CAPITULO VI.....	130
LA PROPUESTA:	130
RESUMEN EN LENGUA INDÍGENA	133
BIBLIOGRAFIA	135
ANEXOS	139

ABREVIATURAS

ASIRITIC	Asociación de Sistemas de Riego de Tiquipaya y Colcapirhua
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
IU	Izquierda Unida
INS	Instituto Normal Superior
MBL	Movimiento Bolivia Libre
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
OTB	Organización Territorial de Base
SNE	Secretaría Nacional de Educación

CAPITULO I

INTRODUCCIÓN

Realizar investigaciones que nos lleven a conocer las formas y tipos de relaciones interculturales que construyen poblaciones culturalmente heterogéneas, es sin duda importante y urgente para proporcionar información a la Reforma Educativa, más aún cuando se tiene la intención de extender la EIB a poblaciones que se encuentran en contextos diferentes a lo eminentemente rural.

El presente trabajo es el resultado de un estudio realizado sobre los tipos de relaciones interculturales que construyen los pobladores que viven en Montecillo, una comunidad que en la actualidad se caracteriza por ser culturalmente heterogénea. Esta comunidad se encuentra en Tiquipaya, provincia Quillacollo, departamento de Cochabamba.

Tiquipaya tiene una larga historia de migraciones (de entrada y salida) permanentes que datan desde épocas precoloniales hasta nuestros días, fenómeno que posibilita a sus miembros configurar una identidad bastante híbrida y heterogénea (al respecto se presenta mayor información en el Capítulo IV, en el punto 4.1.1). No obstante, después de la revolución agraria de 1952, la zona de Tiquipaya entra en un periodo de estabilidad en lo referente a su movimiento poblacional, lo cual, permite autopercibirse a casi dos generaciones como pobladores con identidad “campesina”, por al ocupación eminentemente agrícola-pecuaria que predomina en la zona. Pero, a mediados de la década de los 80 del siglo XX, Tiquipaya experimenta nuevos flujos migratorios de poblaciones provenientes diversos lugares. Así, en los últimos 15 años, Montecillo y toda Tiquipaya han tomado una configuración socio-cultural compleja, debido a la llegada y establecimiento de personas que vienen de distintos lugares de nuestro país. En la actualidad, los tiquipayeños en general deben compartir su espacio y todo lo que en él existe con los inmigrantes de Potosí, Oruro y La Paz, con los ciudadanos que van a establecerse en la zona y con los campesinos que migran de las alturas de Tiquipaya, situación que provoca conflictos, cuestionamientos, aperturas, negociaciones, etc. de diversa naturaleza.

La relocalización de los mineros y el decaimiento de la producción agrícola por falta de lluvias en las zonas campesinas del altiplano boliviano han generado que familias enteras migren hacia las zonas del valle en busca de mejores condiciones y oportunidades de vida. Si bien las ciudades fueron al principio los focos centrales de albergue de estas poblaciones, al mostrarse éstas demasiado saturadas, los

inmigrantes deciden establecerse también en las provincias y las comunidades del entorno, una de las cuales es Tiquipaya y sus comunidades.

Hoy en día Tiquipaya recibe, aparte de los forasteros del altiplano, también a otros grupos culturales que hacen sentir su presencia en la zona; éstos son los campesinos de las alturas de Tiquipaya (zona de Ch'apisirca) y los ciudadanos. Los ch'apisirqueños, si bien aún no tienen el afán de establecerse de manera definitiva en Montecillo y Tiquipaya, muestran su estadía temporal ya sea con fines comerciales o "superación social y educativa" para sus hijos. Y los ciudadanos van a domiciliarse en la zona con el afán principal de contar con un lugar de descanso en medio de la naturaleza fresca que caracteriza a Tiquipaya y sus alrededores.

Estos grupos diversos que conviven ahora en Montecillo construyen relaciones de diversa naturaleza, haciendo que la realidad socio-cultural de la zona se torne más dinámica pero a la vez compleja.

En vistas de haber detectado que la educación intercultural está siendo abordada, por un lado, sólo desde la dimensión de los contenidos culturales y, por otro, con un enfoque meramente folklorizante, exótico y monolítico de las culturas, sin considerar que el panorama cultural y las relaciones entre los distintos grupos culturales ha cambiado enormemente, hemos visto la gran necesidad de apuntar la investigación hacia estas nuevas realidades. Con los resultados de esta investigación intentamos contribuir con insumos para que el tratamiento de la interculturalidad en la educación sea más real, crítica y fundamentalmente basada en las relaciones interculturales cotidianas.

En nuestro país, hasta el momento, existen pocos estudios referidos a las relaciones interculturales que construyen los sujetos en la actualidad como fruto de las nuevas dinámicas que han tomado las realidades culturales. Hay muchos que hablan de la interculturalidad pero desde constructos eminentemente teóricos e ideales; son pocos los que asumen el desafío de estudiar realidades como las que aquí se plantea. Entre algunos que han aportado significativamente en este marco podemos mencionar a: Xavier Albó, L. E. López, Rosaleen Howard, Alison Spedding y Teresa Alem. Es a los aportes de estos estudiosos que queremos sumarnos con este trabajo, esperando que el mismo contribuya nuevos elementos sobre el tema que nos preocupa.

Creemos que lo novedoso del estudio es el haber centrado nuestra mirada en la organización e interacción de los grupos entre sí en su actuar cotidiano; esto significó conocer las percepciones y las actitudes que hacen a los encuentros o

desencuentros entre esos sujetos. Es decir, tuvimos presente que la interculturalidad, más que una suma de contenidos introducidos en el currículum, es fundamentalmente una construcción social cotidiana y es desde allí que debe ser abordada en la escuela.

Para realizar un tipo de estudio como éste, asumimos una metodología cualitativa-etnográfica gracias a la cual pudimos descubrir la riqueza de información que presenta la vida cotidiana y que hoy se refleja en el presente documento.

Este informe está organizado en seis capítulos secuenciales y a la vez interdependientes entre sí. El primer capítulo, es decir éste, nos introduce al tema objeto de nuestro estudio, el contexto donde se llevó a cabo y la manera como está organizado este informe. El segundo capítulo hace referencia a la metodología asumida para recabar toda la riqueza de información que presenta este documento. En el tercer capítulo se encuentra el aporte de diferentes estudiosos sobre el tema en cuestión, visiones teóricas que nos orientaron para entender la dinámica compleja de la interculturalidad. El cuarto capítulo presenta los resultados del estudio con su carácter fundamentalmente empírico-descriptivo. En el quinto capítulo se encuentran las conclusiones a las que arribamos. Y en el sexto, presentamos algunos lineamientos generales a tomarse en cuenta en el tratamiento de la interculturalidad en la escuela.

CAPITULO II

2. ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2.1.1. Identificación y planteamiento del Problema

La realidad cotidiana de nuestros pueblos nos muestra, cada vez en mayor magnitud, cómo las dinámicas culturales están sufriendo cambios profundos y acelerados. En las últimas décadas, las poblaciones bolivianas vienen asumiendo formas de vivir cada vez más complejas y diversas como fruto de las nuevas formas de contacto cultural y relaciones que vienen entablando con sujetos de otros grupos culturales.

El hecho de estar en contacto y mantener relaciones (a veces continuas y otras discontinuas) con sujetos de otros grupos culturales, de una u otra manera influye en la forma de vivir de los sujetos. Estas nuevas formas de vivir llevan a los sujetos a construir diversos tipos de relaciones interculturales: de negociación, de diálogo, de tolerancia, de conflicto, de luchas, de discriminaciones, etc., las mismas que se presentan con distintos grados de complejidad y a veces de manera simultánea.

El gobierno boliviano (gestión de Gonzalo Sánchez de Lozada), consciente de la realidad descrita, consideró importante introducir en la nueva Reforma Educativa el tratamiento de la interculturalidad como transversal en la formación de los educandos, con la finalidad de formar sujetos conscientes de la compleja y diversa realidad cultural que caracteriza a nuestro país y prepararlos para asumir más positivamente esa realidad, fomentando en ellos una actitud de respeto y tolerancia ante la diferencia (SNE, 1995)

No obstante, en Bolivia, las experiencias en EIB nos muestran que la interculturalidad está siendo abordada solamente desde los contenidos: descripción de características culturales, exposición dicotómica de rasgos culturales propios y ajenos, visión exótica de las culturas indígenas entre otros. Aún no se asume la interculturalidad en términos de las relaciones que construyen los sujetos en su interactuar cotidiano, como tampoco la diversidad de formas en que se presentan las mismas. La realidad cotidiana nos muestra que la interculturalidad es fundamentalmente una construcción social ya que es en las conductas, en las percepciones que guían esas conductas y las relaciones que establecemos con el otro donde se muestra y enraíza la verdadera connotación del “ser intercultural” de los sujetos.

Es hora de que la Reforma aborde el tema de la interculturalidad desde lo que realmente pasa en la vida diaria y desde un enfoque de “construcción social”, más que de contenidos, llevando al aula la diversidad de situaciones que se presentan en el interactuar cotidiano de los sujetos. En este sentido, consideramos importante realizar investigaciones de diversos contextos, de manera que sirvan de insumos para abordar la interculturalidad de manera más real en la educación.

En el presente caso, nos interesó estudiar la realidad intercultural de la comunidad de Montecillo¹. Los pobladores oriundos de esta comunidad vienen conviviendo y relacionándose de manera permanente con individuos de otros grupos socio-culturales (inmigrantes de La Paz, Oruro y Potosí, campesinos de comunidades aledañas y ciudadanos que se han establecido en el lugar). El hecho de estar en contacto con sujetos de distintos grupos socioculturales genera en la comunidad de Montecillo diversas formas de relación intercultural e influencia mutua en el actuar y el vivir cotidiano de sus miembros.

El interés por estudiar un contexto cultural como el que se menciona se debe a tres razones importantes: 1. Al hecho de presentar mayor diversidad y complejidad intercultural; 2. Estos ámbitos (culturalmente heterogéneos) si bien preocupan a la Reforma Educativa, aún no están siendo explotados en su verdadera dimensión para la aplicación de la EIB y 3. Por ser la investigadora oriunda de la comunidad.

Por consiguiente, nuestras preguntas de investigación fueron formuladas de la siguiente manera:

¿Qué tipos de percepciones, actitudes y relaciones interculturales construyen los distintos pobladores que viven en la comunidad de Montecillo (Tiquipaya-Cochabamba) en su convivencia cotidiana?

¿Qué relación existe entre la realidad intercultural de Montecillo y los planteamientos de la Reforma Educativa sobre el tratamiento de la interculturalidad en las escuelas?

¹ Políticamente, esta comunidad lleva el nombre de “Montecillo Bajo”, pero los pobladores de Tiquipaya en general se refieren a ella como Montecillo solamente. En el presente informe respetaremos el denominativo que utilizan los lugareños para referirse a esta comunidad, es decir: Montecillo.

2.1.2. Justificación

Cuando Sabine Speiser señala que, *“la interculturalidad es un concepto o más bien un discurso, que en mayor o menor grado es parte de los procesos de reforma educativa en el subcontinente latinoamericano, sin que se maneje conceptos adecuados, consensuados, ni mucho menos operacionalizados”* (1999 : 85), es una gran verdad, pues evidentemente la educación intercultural hasta el momento es fundamentalmente un planteamiento teórico más que práctico.

En Bolivia, los pocos intentos que se han hecho para abordar la interculturalidad se han restringido a la mera descripción de las características externas y dicotómicas de los grupos culturales. No se asume la interculturalidad en términos de percepciones, actitudes y relaciones que los grupos culturales o individuales construyen en su interacción con otros grupos o individuos; tampoco se cuestiona la demarcación estática y tradicional que se hace de las culturas, ni la diversidad y estratificación existente al interior de éstas.

Por otro lado, la Reforma enfoca el tratamiento de la interculturalidad desde un constructo teórico muy forzado, en cierta medida irreal: diálogo, respeto, tolerancia de las diferencias socio-culturales, etc. No asume que las verdaderas relaciones interculturales que se construyen en la cotidianidad son más complejas y conflictivas de las que uno se puede imaginar, en particular, en contextos donde conviven e interactúan diariamente distintos grupos socio-culturales.

Recientes estudios realizados en los Institutos Normales Superiores (PROEIB Andes, 2000), instancias encargadas de la formación docente en nuestro país, muestran que la interculturalidad, a pesar de estar planteada curricularmente como eje transversal, no está siendo trabajada de manera sistemática en la formación propia de los futuros educadores.

Todo lo señalado nos hace ver la importancia de realizar estudios que muestren las verdaderas relaciones interculturales que se dan en la vida cotidiana y, así, contar con insumos que sirvan para el tratamiento de la interculturalidad en la Reforma Educativa, en particular, en la formación docente.

Creemos que el tema planteado da para mucho, pero considerando el tiempo y los recursos con los que se cuenta, hemos limitado la investigación a dos aspectos específicos: 1. estudiar una población culturalmente heterogénea (Comunidad de Montecillos, Tiquipaya-Departamento de Cochabamba), y 2. centrar el estudio en las

percepciones, actitudes y relaciones interculturales que los sujetos investigados construyen en su interactuar cotidiano.

2.1.3. Delimitación de la investigación

2.1.3.1. Temporal

La presente investigación abarca los meses de mayo, junio y julio del 2000. Si bien los cambios en cuanto a los tipos de pobladores que viven en Montecillo así como las consecuencias de sus contactos y relaciones se muestran con gran evidencia desde hace más de 10 años, nos limitaremos a realizar la investigación en el tiempo mencionado, ya que es durante los últimos tiempos que se aprecia con mayor significancia los impactos y los progresos en el proceso de convivencia entre sujetos diferentes en la comunidad de Montecillo.

2.1.3.2. Espacial

Por cuestiones de muestreo formal, el estudio se circunscribe a la comunidad de Montecillo, pero es importante considerar que cuando se estudian temas que implican relaciones y contactos interculturales es difícil hacer límites espaciales y sociales rígidos. Así, en este estudio se concibe a la comunidad de Montecillo como un espacio abierto hacia fuera y hacia adentro en tanto los sujetos investigados están moviéndose físicamente y actuando socialmente entre aquí y allá².

2.1.3.3. Temática

El estudio corresponde a un campo nuevo (al menos en nuestro país) y extenso como es la interculturalidad; por lo mismo, el tema se presta para ser estudiado en una diversidad de aspectos y desde muchas dimensiones. Nos limitamos a enfocarlo desde la dimensión educativa y en referencia a tres aspectos concretos y entrelazados unos con otros: las percepciones, las actitudes y las relaciones interculturales entre los pobladores de diferente origen socio-cultural que conviven en Montecillo.

2.1.4. Los objetivos

- Determinar los tipos de percepciones, actitudes y relaciones interculturales que construyen los pobladores de la comunidad de Montecillos en su interacción cotidiana.

² Cuando hablamos de que los Montecilleños se mueven física y socialmente entre aquí y allá estamos haciendo referencia a que sus pobladores no solo interactúan dentro la propia comunidad, sino que además éstos, con cualquier motivo (partidos de fútbol, fiestas, trabajos, realización de trabajos escolares, etc.), visitan y son visitados por sujetos de otras comunidades (Encantopampa, Villa Oruro, Chilimarca, Trojes, el pueblo de Tiquipaya, la ciudad de Cochabamba y otros), e interactúan con sus miembros.

- Relacionar los tipos de percepciones, actitudes y relaciones interculturales que construyen los sujetos de Montecillos en su cotidiano vivir con los planteamientos de la Reforma Educativa sobre el tratamiento de la interculturalidad en las escuelas.
- Plantear lineamientos educativos para el tratamiento de la interculturalidad en las escuelas que albergan a poblaciones socio-culturalmente diversas.

2.2. DISEÑO METODOLÓGICO

2.2.1. Tipo de Estudio

El tema que se plantea en la presente investigación supone necesariamente recurrir a métodos distintos a los tradicionales. Las metodologías tradicionales que se caracterizan por ser eminentemente cuantitativas difícilmente podrían permitir realizar un estudio en el que se busca comprender las relaciones interculturales como un proceso dinámico, profundo y global.

Sin desmerecer la utilidad de las metodologías cuantitativas en determinados estudios, últimamente se ha cuestionado bastante su uso en estudios de tipo social y humano como la educación, la salud, la antropología, la sociología, la comunicación social y otros, y se ha buscado nuevas modalidades para explicar la realidad, entre las que sobresalen los métodos cualitativos y etnográficos. Así lo expresan Pineda y sus colegas:

En las últimas tres décadas, los modelos clásicos, han sido cuestionados y desafiados, dando origen a corrientes de investigación que buscan superar el problema de la visión empirista y fragmentada de los hechos y de la realidad... Estas nuevas corrientes tratan de que es importante describir y comprender los procesos, y no solamente cuantificar o medir variables. Se busca analizar y comprender los procesos y fenómenos en forma más integral y profunda, tomando en cuenta el contexto que los rodea, así como la percepción que los involucrados tienen de su propia realidad... Interesa conocer cómo las personas sienten, piensan y actúan y por qué... (Pineda et al, 1994: 10).

Se indica que las investigaciones cuantitativas tienen muchas limitantes, entre ellas su tendencia a copiar escolásticamente una imagen reduccionista de la realidad, lo que impide conocer y explicar el todo en una forma integral. El riesgo más inmediato es la simplificación, que consiste en la reducción de los fenómenos a determinados aspectos manifiestos; esto se evidencia en su fragmentación en elementos aislados,

eludiendo su complejidad e ignorando los procesos subyacentes y ocultos. (Davini et al, citado en Pineda et al, 1994:9)³

A partir de lo señalado, para el estudio de temas relacionados al campo social y educativo se sugiere utilizar las metodologías cualitativas, ya que éstas tienen la gran cualidad de proporcionar “*descripciones detalladas de situaciones, eventos, personas, interacciones y comportamientos que son observables. Incorpora lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones, tal y como son sentidas y expresadas por las personas...*” (Montero, citado en Pineda et al, 1994: 10)⁴.

Dentro la modalidad de la investigación cualitativa se puede encontrar otros varios estilos de hacer investigación, entre los que resalta *la etnografía*. La investigación etnográfica hace referencia a la descripción de la forma de vida de un grupo de personas; se considera que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en que se vive se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y grupal. En otras palabras, el propósito de la etnografía es “*descifrar el significado de la conducta, incluyendo la explicación tanto de lo aparente como de lo no aparente*” (Pineda et al, 1994: 94). Metodológicamente, la etnografía, en palabras de Velasco y Díaz (1997: 9) más que una metodología, en el sentido de un conjunto de *reglas* de acción bien delimitadas, o una epistemología, en el sentido de un sistema *formalmente* coherente de estructuras de conocimiento, es considerado como un *modelo de trabajo* que se caracteriza por tener una considerable dosis de creatividad metodológica en el marco de una disciplina genuina de intenciones de investigación social.

Así, por la amplia y detallada connotación que tienen, nuestra investigación se enmarcó dentro de las modalidades de investigación cualitativa y etnográfica.

Taylor y Bogdan (1986: 20-22) señalan algunas características de la investigación cualitativa, las mismas que son compartidas con la investigación etnográfica:

³ Davini, M.C., Pineda, E., Roschke, M.A. y Sigaud, M.A, 1990. *Investigación Educativa en Salud*. Fascículo IX de la colección de Educación Permanente, Serie de Desarrollo de Recursos Humanos No. 86.

⁴ Montero, Martha, 1983. *La investigación Cualitativa en el Campo Educativo*. Boletín CEIME No. 20. Proyecto Multinacional de Investigación Educativa. San José, PREDE/OEA.

- La investigación cualitativa es inductiva: los conceptos, intelecciones y comprensiones se desarrollan partiendo de pautas de los datos, y no recogiendo datos para evaluar modelos, hipótesis o teorías preconcebidas.
- El contexto y las personas son vistas como una totalidad y no reducidos a simples variables mensurables. En este tipo de investigación todos los espacios y personas son fuentes de información, no se desecha ninguna.
- Se trata de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas, es decir, entender la realidad tal como los otros la experimentan: sus luchas, sus éxitos, sus fracasos, sus conflictos, etc.
- El investigador se cuida de actuar con los informantes de un modo natural y no intrusivo.
- El investigador ve las cosas como si ellas estuvieran ocurriendo por primera vez, aparta sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones.
- El investigador es flexible en cuanto al modo en que intenta conducir su estudio, lo que no impide que ésta sea sistemática y conducida con procedimientos rigurosos (aunque no necesariamente estandarizados).

En consecuencia, el empleo de la investigación cualitativa en la realización del presente estudio se justifica por lo siguiente:

1. Porque nos permite estudiar las percepciones, actitudes y relaciones interculturales de los pobladores de la comunidad de Montecillo no de forma aislada, sino en el conjunto de su contexto de vida. Es decir, se considera *“el contexto y las personas como una totalidad”* (Taylor y Bogdan, 1986: 20)
2. Comprender la percepción, actitudes y relaciones interculturales supone la introducción del investigador en el mundo subjetivo de los sujetos, situación que fue posible gracias a los métodos cualitativos que buscan la *“comprensión a un nivel personal de los motivos y creencias que están detrás de las acciones de la gente”* (Taylor y Bogdan, 1986:16).
3. Las personas que se constituyen en fuentes de información son susceptibles a las relaciones con extraños. Por ello, se recurre a técnicas que no alteran el vivir cotidiano y posibiliten el acercamiento amistoso a los sujetos investigados (la observación participante fundamentalmente). Una vez ganada la confianza

de los informantes, se procedió a la recolección de los datos de manera flexible y de manera casi espontánea.

4. La comunicación en la lengua propia de los campesinos (quechua) y en forma eminentemente oral, favorece y enriquece la validez de la información emanada de ese grupo socio-cultural.
5. Todos los escenarios y situaciones de vida de los sujetos investigados se constituyen en fuentes valiosas de información, sin desechar ningún espacio de interacción y trabajo.

En resumen, el trabajo de campo se fundamentó en dos aspectos básicos de la investigación: el VER y ESCUCHAR, prestar atención a la realidad para entender cualitativamente el sentir, pensar y actuar de los sujetos de la investigación.

2.2.2. Selección de escenarios e informantes

Para la selección de los escenarios e informantes, hicimos caso a las recomendaciones que hacen los expertos en investigación cualitativa y etnográfica. De acuerdo a Pineda y sus colegas, en la investigación cualitativa, la lógica de la muestra se basa en estudiar a profundidad algo a fin de que sea válido. Usualmente, esto se hace con pocos casos seleccionados en forma intencionada, ya que *“lo que interesa es contar con casos que posean y brinden la información requerida. Lo que se quiere es captar información rica, abundante y de profundidad de cada caso seleccionado.”* (1994: 120-122) Asimismo, en la investigación cualitativa se insinúa que no es necesario definir de antemano el número y el tipo de informantes a ser considerados en el estudio; estos se pueden ir especificando en el proceso, dependiendo de las necesidades que exige el estudio (Ibid). Es así como se procedió durante la realización del presente trabajo.

Esta investigación se constituye en un estudio de caso sobre la comunidad de Montecillo. Por lo mismo, nuestra intención no es generalizar las conclusiones, pero sí ofrecemos resultados y sugerencias valiosas para trabajar o instaurar cambios al interior de la comunidad y las instituciones educativas en las cuales se forman sus integrantes o en otras comunidades e instituciones educativas con similares características.

Para el presente estudio, se consideraron como fuentes de información:

- Dos grandes situaciones de encuentro e interacción colectiva: las ferias campesinas y las reuniones comunales y escolares.
- Cuatro familias que representaron a los grupos socio-culturales existentes en la comunidad (campesinos del lugar, inmigrantes del altiplano, ciudadanos que viven en la comunidad, campesinos forasteros de comunidades aledañas). Por un lado, estas familias se constituyeron en fuentes específicas de información y, por otro, fueron puntos de partida y puentes para generar relaciones con otras familias o individuos.
- Las horas de recreo en los establecimientos educativos de Tiquipaya, momentos en los cuales los estudiantes de Montecillo interactúan espontáneamente con alumnos de otros grupos socio-culturales.
- Personas que se encontraban desempeñando cargos de autoridad, liderazgo y otras formas de representación tanto al interior de la comunidad como en instancias externas a ella (pero que de una u otra manera estaban conectadas con intereses de los pobladores de Montecillos).
- Pobladores de Montecillos en general (jóvenes y adultos). Se tuvo cuidado en que los informantes seleccionados representen a la variedad de grupos socio-culturales que viven en la comunidad.

2.2.3. Las técnicas de recolección de datos

La investigación cualitativa propone una variedad de técnicas para la recolección de los datos, a saber, la observación participante, las entrevistas en profundidad, las historias de vida, el sondeo, los coloquios familiares, las entrevistas grupales, imágenes y fotografía, documentos personales, registros oficiales y documentos públicos. Para el caso de nuestro estudio, recurrimos a las siguientes:

2.2.3.1. Observación participante

Se designa como observación participante a la interacción social entre el investigador y los informantes en el ambiente propio de los últimos, y durante el cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo. Este método implica que el investigador se involucre directamente con la actividad objeto de la investigación. La observación se realiza desde el interior del grupo, por lo que, el que la realiza debe ser parte del mismo y someterse a sus normas. (Taylor y Bogdan, 1986: 31)

La observación participante (ver anexo # 1) se utilizó para recoger información sobre las actitudes y relaciones que se establecen entre los sujetos participantes en las reuniones (escolares y comunales) y en la feria campesina. No existen días definidos de antemano para la realización de las reuniones (cualquiera sea su naturaleza), éstas generalmente son definidas por los dirigentes o autoridades de acuerdo a las necesidades que van surgiendo. Las reuniones sindicales o comunales generalmente se realizan una o dos veces por mes y las reuniones escolares se llevan a cabo una o dos veces al año. Durante el trabajo de campo logramos participar en cuatro reuniones del sindicato de Montecillo, dos reuniones de regantes (donde un grupo de los participantes fue el de los montecilleños) y una reunión escolar donde participaron los padres de Montecillo y de otras comunidades de Tiquipaya.

Las ferias sí tienen días definidos para su realización, se efectúan dos veces a la semana (los lunes y los jueves); de los dos días, el más fructífero para recabar información fue el día lunes. Los lunes había mayor concurrencia de personas, además se agrupaban sujetos de diversos grupos socioculturales, lo cual no siempre sucedía el día jueves. En total se realizaron ocho registros de observaciones de las ferias campesinas de Tiquipaya.

De la misma manera, la observación participante fue favorable para obtener datos sobre la dinámica de vida de las familias elegidas para el seguimiento: las características de la vida que llevan en Montecillo y la interacción que establecen con otros sujetos.

A pesar de no haber estado previsto en el proyecto de investigación, en el proceso de investigación vimos por conveniente observar las horas de recreo en el nivel secundario del Colegio San Miguel y de la escuela Judith Capriolo. Estos establecimientos albergan a estudiantes de diversos orígenes socio-culturales: inmigrantes de Potosí, Oruro y La Paz, alumnos de las comunidades campesinas del entorno, estudiantes del pueblo y también a niños campesinos de las alturas de Tiquipaya. Durante las visitas realizadas a los establecimientos tuvimos una aceptación positiva y mucha colaboración de parte de los estudiantes y profesores.

Mi participación como observadora tuvo diferentes matices. Con las personas del lugar, es decir las montecilleñas o pueblerinas, se logró entablar conversaciones e

involucramiento en sus actividades casi de manera espontánea y amistosa⁵. Pero con las personas que apenas conocían a la investigadora (principalmente los inmigrantes de La Paz, Oruro, Potosí) fue muy difícil entablar una relación amistosa; no sólo a un principio sino durante todo el trabajo de campo, los inmigrantes mostraban una actitud de gran desconfianza y recelo, lo cual dificultaba recabar los datos de manera más profunda.

Con las familias logramos participar en sus actividades de agricultura (esto en el caso de los campesinos del lugar), cocina, atención a los hijos, relacionamiento con vecinos y también los acompañamos a las reuniones (si es que asistían). Mientras realizábamos las labores, conversábamos con los informantes (adultos, niños, jóvenes, ancianos) sobre diferentes cosas concernientes a su vivencia y relacionamiento en la comunidad.

En las ferias, generalmente para iniciar la conversación con los informantes, comprábamos algunos productos del puesto del vendedor, después le comentábamos el propósito de nuestra visita y nos instalábamos cerca de un vendedor central para desde ahí observar su actividad y relacionamiento con los compradores y otros vendedores. En los momentos en que no había mucha concurrencia, aprovechábamos para conversar sobre diferentes aspectos de la vida de los vendedores o comentábamos sobre algún comprador que se había acercado en alguno de esos momentos (su origen, cuanto tiempo lo conoce, si son amigos, la percepción que tiene de ese sujeto, etc.).

En las reuniones, en algunas oportunidades nos ubicábamos en el sector donde se encontraban los comunarios del lugar, en otras nos instalábamos en el lugar donde estaban los inmigrantes del altiplano boliviano; escuchábamos atentamente los temas que se trataban y observábamos la forma como participaban, cómo se involucraban o cómo se relacionaban entre ellos los asistentes a la reunión.

En las horas de recreo de los colegios, nos acercábamos a diferentes grupos de estudiantes de manera libre e indistinta, nos presentábamos y comentábamos de manera simple sobre los propósitos de nuestra visita. Los jóvenes se mostraban

⁵ Un factor muy a favor de la investigadora fue el ser oriunda de la comunidad de Montecillo; ella habitó y convivió en Montecillo durante la mayor parte de su vida. Estos antecedentes favorecieron para que los pobladores de Montecillo y los del pueblo proporcionaran información y se relacionaran con ella de manera natural y con confianza.

bastante abiertos y dispuestos a colaborar con información; las charlas fueron muy informales y dentro de las características de comportamiento de cada grupo, entre chistes, entre comentarios, entre risas, comiendo alguna cosa o participando en sus juegos.

En síntesis, la observación participante nos permitió recabar información suficiente para la descripción de los pobladores y sus características, sus actitudes y relaciones entre su mismo grupo socio-cultural y con otros grupos socioculturales. El proceso de observación tuvo una duración de 10 semanas.

2.2.3.2. La entrevista en profundidad

Casi paralelamente a las observaciones, se pasó a aplicar las entrevistas en profundidad a los informantes seleccionados. Esta técnica se refiere a “los reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, que se dirigen hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 1986: 101). Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas; por eso se dice que la entrevista en profundidad es flexible, dinámica y de estructura abierta.

La ventaja de la entrevista en profundidad es que la persona indagada elabora el relato y la representación de su existencia, unifica, ordena y jerarquiza las diversas situaciones a las que pertenece.

Primeramente, se entrevistó a los pobladores elegidos de los diferentes grupos socioculturales. En segundo lugar, se entrevistó a los dirigentes del sindicato de Montecillo y de otras organizaciones que de uno u otro modo están conectados con las necesidades y problemáticas de Montecillo (el Secretario Ejecutivo de la Central Campesina y Presidente de la Asociación de Riego de Tiquipaya). Para conocer los avances que se han hecho en cuanto al abordaje de la interculturalidad en la escuela, se entrevistó también a algunos directores y maestros de establecimientos educativos que albergan a los estudiantes de Montecillo. Entre los entrevistados se consideró a informantes jóvenes y adultos, varones y mujeres.

El propósito de las entrevistas era conocer las percepciones que tenían tanto los pobladores lugareños como los no lugareños respecto de sí mismos (ser montecilleño,

paceño, potosino, orureño o ch'apisirqueño) como del "otro" que no es de su propio grupo socio-cultural. Asimismo, con las entrevistas se pretendía profundizar las razones que fundamentaban las actitudes y relaciones que construían los pobladores respecto a los sujetos con quienes conviven cotidianamente (ver anexo # 2).

Cabe aclarar que las entrevistas en profundidad no siempre se realizaron de manera sistemática y formal; muchas veces, se caracterizaron por ser conversaciones informales, las mismas que se desarrollaron mientras los informantes realizaban su trabajo cotidiano (vendiendo, trabajando en la agricultura, recogiendo flores, caminando hacia el pueblo), situaciones que dificultaban en gran medida registrar la información ya sea en el cuaderno o en la grabadora. En estos casos, la única forma de registrar los datos recabados fue escribir los mismos por las noches, reconstruyéndolos desde la memoria.

Las entrevistas se realizaron en lengua quechua o castellana, de acuerdo a la comodidad y preferencia del entrevistado. No se presentaron casos en los que los informantes solicitaran ser entrevistados en aymara, aunque si hubo una oportunidad en la que nos encontramos con una señora que era casi monolingüe en aymara, hablaba apenas el castellano; el diálogo con la señora se realizó en castellano y si bien logré recabar cierta información, no fue como se esperaba, debido principalmente a la barrera lingüística.

2.2.3.3. Entrevista grupal

Se habla de entrevista grupal cuando el entrevistador reúne grupos de personas para que hablen sobre sus vidas y experiencias en el curso de discusiones abiertas y libremente fluyentes (Taylor y Bogdan, 1986: 139).

Con el propósito de complementar la información recabada a través de las entrevistas individuales y la observación, realizamos entrevistas grupales a estudiantes de secundaria del colegio San Miguel de Tiquipaya. Otra razón por la que se efectuó entrevistas grupales con los jóvenes fue el afán de comparar las percepciones, las actitudes y las relaciones interculturales de los jóvenes con las de los adultos.

Previa coordinación con el director y los profesores del establecimiento, se entrevistó a tres grupos de estudiantes (de 10 integrantes cada grupo), pertenecientes al 4º y 3º de secundaria. En la selección de los entrevistados, se cuidó que éstos representen a todos los grupos socio-culturales existentes en Tiquipaya; para esto se contó con la colaboración de los profesores quienes conocen bien el origen de sus estudiantes.

Para obtener la información se utilizó el mismo instrumento de la entrevista individual pero en una versión más resumida. Las entrevistas fueron registradas en la grabadora con la ayuda de uno de los estudiantes.

2.2.3.4. Revisión de documentos

Fuentes de información muy valiosas fueron las actas de reuniones, la lista de afiliados al sindicato de Montecillo, informes de investigaciones realizadas en la comunidad y dentro la jurisdicción de Tiquipaya y datos registrados sobre la comunidad en la Alcaldía de Tiquipaya. Estos documentos nos proporcionaron mayor información sobre la historia, las características, la población, las perspectivas, los supuestos, las problemáticas, las preocupaciones y las actividades de la comunidad de Montecillo, en particular, y de Tiquipaya en general.

2.2.3.5. Fotografía

Otra estrategia interesante para la recolección de información fue la fotografía. La ventaja de esta técnica está en que “puede tomar el lugar de las palabras o por lo menos puede transmitir algo que las palabras no pueden” (Taylor y Bogdan, 1986: 148). La imagen proporciona una sensación de ‘estar allí’, viendo directamente el escenario y las personas.

Se sacaron fotografías de las diferentes situaciones de encuentros e interacción colectiva: la feria, las reuniones comunales y escolares, y los momentos de recreo de los estudiantes de los distintos establecimientos educativos. También se sacaron imágenes de la vida cotidiana de los sujetos que viven en Montecillo: sus actividades, los espacios en los que se mueven, los momentos de reunión con la familia y los amigos, etc. Asimismo, se fotografió el contexto geográfico de la comunidad de Montecillos.

En muchas oportunidades la gente se negó a sacarse una foto, principalmente aquellos sujetos que son inmigrantes de los diferentes departamentos y comunidades de altura de Tiquipaya. En estos casos, respetuosos de la decisión de las personas, nos retirábamos o bien esperábamos que los informantes entraran en confianza con nosotros; si es que después se animaban, se les sacaba la fotografía. En el caso de las personas que nos permitieron sacar fotografías, casi todos nos solicitaron la devolución de las mismas. Es así que al momento de revelar las fotos, se sacaba una copia para devolverla al informante.

2.2.4. Entre el “ser” investigadora y el “ser” Montecilleña

Cuando decidí realizar el presente estudio en mi comunidad de origen, pensé fundamentalmente en las ventajas que “podría” tener como investigadora en lo que se refiere al conocimiento de la realidad y la confianza ya establecida con la mayor parte de la población (mis amigos y coterráneos). Pero no imaginé los “problemas” que podrían surgir en el momento de procesar los datos, en términos de confundir o no distinguir entre los conocimientos que mi persona tenía de la realidad y la información que salía de los pobladores de Montecillo.

Durante las revisiones del capítulo cuarto (referido a los resultados de la investigación), mi tutora me hacía notar una permanente mezcla entre los conocimientos propios que mi persona tenía respecto de la realidad y los datos “objetivos” que estaba manejando de esa realidad. Bajo mi entender, yo no le veía problema en ello, quizá porque siempre consideré que mis conocimientos de la realidad de Montecillo eran parte “obvia” del estudio y que podrían complementarse, sin dificultad, con la información que me daban los otros pobladores de Montecillo. Me preguntaba ¿acaso lo que yo conozco de mi propia realidad no es un dato objetivo? Para mí era lógico que lo que conocía de mi comunidad también era un dato válido al igual que la información que me proporcionaba cualquier otro miembro de Montecillo. Hasta el final, la lógica presente en mi tesis, la “combinación y complementación entre lo que dicen los informantes y mis conocimientos de la comunidad” fue seriamente objetado por algunos docentes lectores. Creo que la emergencia de este tipo de situaciones es inevitable cuando un investigador es oriundo de la misma comunidad. Pienso, que en lugar de ver este fenómeno como una “dificultad” habría que verlo como una “riqueza” Una riqueza que obviamente es susceptible de ser revisada, alimentada y construida a medida que existan otros aportes de experiencias similares a la mía.

Sin embargo, debo reconocer que ser investigadora en la misma comunidad donde uno a crecido, ha vivido, tiene también desventajas. Bajo la idea de que conozco lo bastante de la realidad de mi comunidad, dejé pasar por alto la recolección de varios datos que posiblemente hubiesen enriquecido mucho más el estudio. Pero de esto me di cuenta solamente una vez terminado el trabajo de campo.

Las dos situaciones mencionadas: 1. sobre el peligro de colocar en la tesis datos muy personales a riesgo de subjetividades y poca validez de la información y, 2. la falta de mayor información sobre ciertos aspectos tocados en la tesis, me empujaron a volver y (re)confirmar permanentemente la información con los pobladores de la comunidad de

Montecillo; dos compañeros de la comunidad, que fueron informantes claves durante el trabajo de campo, me colaboraron en esa tarea. Por sugerencia de estos mismos comunarios decidí, inclusive, socializar la información con cuatro dirigentes de la comunidad antes de sacar el documento final. De esta socialización, salieron a luz otros aspectos muy interesantes, de los cuales, algunos fueron incorporados oportunamente en el documento escrito y otros quedaron en mente para ser enunciados en el momento de la presentación del estudio.

2.2.5. Consideraciones Éticas

La lógica que orientó nuestro caminar a lo largo de la investigación fue “el máximo respeto” por las diversas opiniones y comportamientos de los informantes. Durante las entrevistas formales y no formales, los informantes deseaban hablar de otros temas de su interés que no necesariamente estaban relacionados con el tema en estudio; como investigadores, asumimos una actitud de escucha y a veces de ayuda al respecto (siempre que era posible).

Cuando los montecilleños o el sindicato nos pedían colaboración en algunos temas que tenían relación con los intereses de la comunidad, con gusto asumimos una actitud de ayuda, en la medida de nuestras posibilidades por supuesto.

Por último, en el momento en que se coordinaba con las autoridades de la comunidad la ejecución del estudio, asumimos el compromiso de devolver un ejemplar del informe final y socializar el mismo ante toda la comunidad, compromiso que se concretará una vez defendida la tesis.

2.2.6. Procesamiento y análisis de los datos

Los datos descriptivos extractados a lo largo de la investigación a través de la observación, las entrevistas (individuales y grupales), la revisión de los documentos y las fotografías fueron procesados de manera cuidadosa. **Primero**, se vació a la computadora todos los datos recogidos, tal cual fueron registrados en los cuadernos de campo y las cintas de grabación. **Segundo**, se revisó la información escrita una y otra vez para ir identificando los datos de nuestro interés, de manera general. **Tercero**, se agrupó los datos en distintas categorías y sub-categorías. Este proceso se realizó utilizando los datos de las diferentes fuentes de información (las entrevistas, las observaciones y las entrevistas grupales), es decir, se relacionó y agrupó los mismos de acuerdo a contenidos afines. **Cuarto**, se revisó cuidadosamente la lista de categorías, para ver cuáles contaban con más y cuáles con menos datos; la valoración de las categorías y sub-categorías se hizo en función a las preguntas de investigación

planteadas al inicio del estudio. **Quinto**, se inició la organización de las categorías y subcategorías con más su contenido en matrices grandes.

La triangulación fue la característica principal del procesamiento de los datos; la misma consistió en combinar en un estudio único distintas fuentes de datos (Taylor y Bogdan, 1986: 92), es decir, los datos recogidos a través de la observación, las entrevistas y otras fuentes se fueron complementando y cruzando unos con otros para generar un informe único y coherente.

Al principio, hicimos el intento de iniciar el procesamiento y análisis de los datos durante el mismo trabajo de campo, esto con la finalidad de corregir a tiempo los vacíos o falencias existentes en lo relacionado a la cantidad y calidad de los datos recogidos. Aunque, durante el último mes de trabajo, por la premura del tiempo y el arduo trabajo en la recolección de los datos, se dejó de procesar la información y nos limitamos a su recolección únicamente.

Finalmente, es importante señalar que el informe se caracteriza por ser eminentemente descriptivo y empírico. En este entendido, nuestra intención es mostrar a los lectores una imagen fiel de lo que los sujetos en estudio dicen y hacen, en otras palabras, se deja que las palabras y acciones de las personas hablen por sí mismas (Taylor y Bogdan, 1986: 153).

CAPITULO III

3. FUNDAMENTACION TEÓRICA

3.1. Las nuevas dinámicas culturales

Las sociedades en general (en todo el mundo) se enfrentan, cada vez en mayor medida, al reto de la multiculturalidad. Los procesos constantes de migración intranacional e internacional (en búsqueda de fuentes de trabajo y mejores condiciones de vida) que se vienen dando desde hace muchos años atrás, conducen a la interpenetración de las poblaciones y formas de vida de todo tipo. Teniendo en cuenta que con la emigración no se exporta solamente mano de obra barata, sino también la historia y cultura de los pueblos, las nuevas realidades socio-culturales obligan tanto al grupo receptor como al forastero a modificar sus parámetros de referencia para confrontarse con nuevos modelos culturales y la construcción de relaciones interculturales dinámicas y complejas al mismo tiempo.

En Bolivia, al igual que en varios otros países, existe un alto porcentaje de población de origen rural-andino (aymara o quechua) que migra hacia las ciudades, lo que le da una configuración socio-cultural y económica compleja. Los principales polos migratorios son las ciudades de La Paz, el Alto y Cochabamba. Xavier Albó manifiesta que en las ciudades donde se establecen los inmigrantes, la mayoría habla castellano, una lengua allí indispensable para vivir, pero no por ello desaparecen las lenguas originarias, permanentemente alimentadas por nuevas oleadas migratorias (1999a: 41). Junto a su lengua, estas poblaciones reproducen muchas de las formas de vida de sus grupos culturales de origen, aunque muchas otras también son abandonadas para ser reemplazadas por otras prácticas propias de las sociedades urbanas. No obstante, vale observar que, debido a la saturación poblacional de las ciudades, los inmigrantes en nuestro país se están asentando no solamente en las capitales de los departamentos, sino también en las provincias, incluso en comunidades campesinas-rurales, generándose convivencias de diversos tipos.

Como resultado de los procesos migratorios, al parecer inevitables, los estudios sobre dinámicas y relaciones culturales realizados por investigadores como Fredrik Barth (1969), E. Roosens (1986), R. Rosaldo (1989) y muchos otros, caracterizan a los grupos culturales ya no como entidades cerradas y puras, tal como se los concebía hasta hace algunas décadas atrás. Ahora, los nuevos enfoques caracterizan a las culturas como agrupaciones que se encuentran en permanente interrelación con otros sujetos y grupos sociales, generándose formas de vida combinadas y complementarias de diversa naturaleza.

Uno de los primeros investigadores que estudió a los grupos culturales desde un enfoque relacional, poniendo en tela de juicio a la antropología tradicional, fue Fredrik Barth. Según este autor, la antropología tradicional tiene una visión simplista de las culturas y las distinciones entre ellas, ya que considera al aislamiento geográfico y social como factores centrales en la conservación de la diversidad cultural; por lo mismo, estudia a los grupos étnicos como instancias separadas, aisladas, centrandó su análisis en sus rasgos particulares y comunes; no le interesa saber cómo estos grupos se organizan entre sí: las interacciones, negociaciones, interdependencias, etc., que se generan entre unos y otros grupos étnicos (Barth, 1969: 9-12).

De acuerdo a Fredrik Barth, los grupos étnicos se encuentran en permanente movilidad y contacto con otros grupos, siendo que sus integrantes se mueven entre procesos de exclusión e incorporación continuas; estas dinámicas culturales estarían relacionadas con estrategias de subsistencia económica y/o social (1969:10). En este sentido, Barth expresa que, para tener una idea cabal de las formas de vida que construyen los grupos culturales, hay que poner atención en la organización e interacción de estos grupos en su actuar cotidiano con otros grupos.

Ahora, cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores. Aunque, puede ocurrir también lo contrario, es decir, que por el contacto se expresen con mayor vehemencia las diferencias de unos frente a los otros. Cualquiera fuera el caso, Barth señala que *"las diferencias culturales pueden persistir a pesar del [o inclusive debido al] contacto interétnico y de las interdependencias"* (Ibid).

Por su parte, R. Rosaldo, otro representante de la antropología relacional, manifiesta que hoy en día las culturas humanas no son por necesidad coherentes, ni tampoco son siempre homogéneas; con más frecuencia de la que creemos, nuestras vidas cotidianas se entrecruzan por las zonas fronterizas. En ese entendido, este autor expresa que *"junto con nuestras identidades culturales en apariencia transparente, esas fronteras no deben considerarse como zonas transicionales de análisis vacío, sino como sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación"* (1989: 190-191). Por eso, ahora los estudios debieran estar dirigidos a conocer la heterogeneidad, los cambios y el pedir y prestar intercultural.

Casi en la misma línea de los autores citados, pero refiriéndose específicamente a contextos culturales bolivianos, L.E. López señala que, cuando hablamos de un

contexto multicultural de coexistencia e intercambio cultural permanente como el boliviano, estamos ante un proceso dinámico de convivencia, de conflictos, de resolución de problemas cotidianos, de adaptación al medio, y como resultado de ello:

[...] puede darse el caso que el sujeto funcione tanto con elementos tradicionales de su cultura como con aquellos apropiados por la sociedad indígena en el devenir de la historia; por seguro, en un momento u otro, este mismo sujeto puede funcionar con elementos que, aunque ajenos, resultan necesarios para sobrevivir en el momento actual. Estas tres clases de elementos aparecen y se reproducen... y el sujeto no parece estar en condiciones de identificarlos entre sí, ni de separar unos de otros, pues podría argüirse que su cultura está compuesta de todos y cada uno de estos elementos y de la relación, armónica o conflictiva, que en el diario accionar, se establece entre ellos (López, 1999: 10)⁶.

Esta realidad, dice López, nos hace entender, en la situación actual de contacto y conflicto entre pueblos de raigambre e historias distintas, que individuos y sectores sociales determinados pueden moverse flexible y dinámicamente de un extremo a otro, según las necesidades así lo requieran. Esto nos hace pensar en la necesidad de superar visiones estáticas de la cultura y de la identidad que aún priman en los discursos indígenas (Ibid., cf. también Roosens, 1986).

Alison Spedding (1996: 11-12) también hace algunas reflexiones en lo referente a los cambios culturales que vienen ocurriendo en contextos bolivianos; para referirse a estos fenómenos, ella utiliza el término “mestizaje cultural”. En torno a este tema, Spedding lanza las siguientes interrogantes: ¿Existen culturas puras o auténticas? O, más bien se puede hablar de aculturación? ¿O tal vez de transculturación? ¿O quizá más bien de préstamos culturales? De acuerdo a su análisis, en los Andes bolivianos, en la actualidad, se estaría dando un poco de todos y cada una de las situaciones mencionadas. Para esta autora, los nuevos fenómenos culturales se caracterizan por ser sincréticos y diversos.

De igual forma, Xavier Albó (1999a: 36-42) señala que en nuestro país se puede encontrar diversidad de contextos socio-culturales y lingüísticos (tanto en la zona andina como en regiones no andinas), que hace pensar en la necesidad de desarrollar políticas educativas, culturales y económicas diferenciales y específicas en cada uno de ellos. Sólo en la zona andina describe seis contextos diferentes:

⁶ Un análisis similar es realizado por G. Bonfil, 1987, en “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. México: Revista Papeles de la Casa Chata, Año 2. Num. 3.

- Rural andino tradicional
- Frontera quechua y aymara
- Rural andino bilingüe en castellano
- Rural andino no tradicional
- Poblaciones intermedias andinas
- Ciudades andinas plurilingües

En la realidad cotidiana de esta diversidad de situaciones interculturales, se pueden encontrar todo tipo de fenómenos, desde relaciones conflictivas e incluso destructivas del otro, hasta otras de entendimiento mutuo y enriquecimiento de cada uno o cada grupo por el contacto con los demás. Albó distingue algunas categorías (graduadas) en cuanto al tipo de relaciones y actitudes que la sustentan:

- Una actitud y relaciones que llevan a la destrucción de una de las partes.
- Una actitud y relaciones que llevan a la disminución de una de las partes, por subyugarla o por crear dependencias que impiden el crecimiento.
- Una actitud que lleva a limitar las relaciones, por prescindencia y distanciamiento.
- Una actitud y relaciones de simple tolerancia. Ambas partes se aguantan sin perjudicarse, pero no hay aún una mutua aceptación.
- Una actitud de mutuo entendimiento e intercambio, que lleva al enriquecimiento cultural de las partes (1999a: 86).

Se puede decir que estas categorías se mueven de manera dinámica y a veces fluctuante dentro de un continuo intercultural que se encuentra entre dos polos (uno positivo y otro negativo). Asimismo, Albó afirma que cada una de esas situaciones de interculturalidad puede ocurrir a diversos niveles de complejidad, desde el personal hasta el social y el institucional (Ibid.); también pueden coexistir o alternarse en distintos momentos en la misma población o individuo de acuerdo a las circunstancias que le corresponda enfrentar.

Como podemos ver, los pueblos han sufrido cambios culturales y de identidad de tales magnitudes que las propias categorías mentales que utilizábamos para entenderlos ya

no son adecuadas. En este sentido, estamos de acuerdo con Juan Ansión y Madeleine Zúñiga (1996: 5) cuando plantean que en el marco de los cambios culturales que vienen ocurriendo, se hace importante estudiar los “tipos de relaciones” que se han ido gestando entre grupos y personas con orígenes culturales distintos y que, al verse obligados a convivir, han ido también influenciándose mutuamente. Asimismo, indican que es importante entender cómo se dan los procesos de transformación social y con ellos los cambios en las mentalidades, los universos simbólicos, el imaginario de las personas, sus maneras de sentir y percibir el mundo, sus maneras de adaptarse y enfrentar situaciones nuevas y las relaciones que construyen con datos culturales distintos a los propios.

3.2. La noción de “grupo étnico” en la actualidad

En el marco de todo lo expuesto respecto a las dinámicas culturales, cabe notar que aquello que antes había sido definido por la antropología clásica como “grupo étnico”⁷ queda, en cierta manera, desligado de la realidad. No obstante, hoy tampoco existe una definición que supla a la anterior, porque básicamente no hay una forma universal de denominar y tampoco delimitar al grupo étnico, ya que la diversidad de matices que ha tomado el vivir cotidiano y las relaciones entre los grupos humanos, difícilmente se prestan para ello.

La bibliografía nos muestra que esta cuestión de ¿qué se entiende por grupo étnico? es hasta ahora un tema muy debatido, no existiendo un consenso al respecto. Según Bonfil, *“esta situación ha llevado necesariamente a la revisión de otros términos que se refieran a tipos de organización, cuyas diferencias con el grupo étnico no han sido establecidas con la nitidez requerida para alcanzar un consenso que permita su empleo con un sentido unívoco”* (1987: 25). En lugar de grupo cultural o étnico, algunos prefieren utilizar otros términos como *sociedad, nacionalidad, pueblo, región o clase*. Hay quienes usan un poco de todo dependiendo de la situación o contexto en el que se mueven; por ejemplo, no es raro escuchar a personas identificarse como *boliviana, cochabambina, tiquipayeco y del área rural* en diferentes momentos, identificándose más por el *lugar de origen* y no a través de una etnicidad como tal. Con todo esto, haciendo nuestra la reflexión de Dolores Juliano (1993: 39), lo que queremos decir es que existen versiones que contribuyen a crear la idea de que los

⁷ Según la antropología clásica, el ‘grupo étnico’ se caracteriza como una comunidad que: 1. en gran medida se autoperpetúa biológicamente, 2. comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3. integra un campo de comunicación e interacción y, 4. cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1969: 11).

límites actuales entre los grupos son la simple continuidad de una situación que se remonta al pasado, basada principalmente en la territorialidad y la conservación biológica y cultural. Pero, lo que en realidad pasa es que las fronteras culturales son en cada momento el resultado de correlaciones dinámicas entre actores sociales, que no sólo se extienden o se repliegan según la correlación de fuerzas actuantes, sino que se redefinen cambiando los criterios de pertenencia y las señales de identidad.

En el caso boliviano, según Spedding (1996: 20-21) lo que en realidad pasa es que ahora los grupos están lejos de ser grupos monolíticos; por tanto, la tendencia de presentar una 'cultura andina' esencial y unitaria borra las muchas diferencias existentes entre y dentro los grupos. Por eso, ella concluye que la definición convencional de un 'grupo étnico' depende de elementos imposibles de establecer de una manera contundente y universal; no se puede estipular factores culturales 'fundamentales' aplicables en cualquier situación. En consecuencia, plantea que en vez de considerar 'etnicidad' como un eje de diferenciación social existente en todas las sociedades, este concepto debe ser visto como un fenómeno secundario que puede surgir en algunos contextos históricos y sociales, cuya expresión se sujeta a las particularidades del contexto dado.

Según Spedding, en la actualidad, por ejemplo, las categorías *mestizo*, *indio*, *criollo* y *cholo*, utilizadas hasta hace poco tiempo para distinguir a los grupos culturales, quedan totalmente obsoletas y divorciadas de la realidad actual; en su lugar, surgen una diversidad de situaciones y denominaciones con distintos significados, las más de las veces fluctuantes. Ahora existen clasificaciones diversas basadas a veces en lo cultural, otras veces en la pertenencia departamental o regional, hay casos en que priman las distinciones nacionales, también hay clasificaciones en torno a la cuestión de clase social, etc., dependiendo de la situación social frente a la que los individuos se encuentran. Entre las distinciones más comunes se puede encontrar: *de vestido*, *de pollera*, *de pantalón*; *del campo/comunidades*, *del pueblo*; *del centro*, *de la periferia*, *rural (Cbba)*; *de la zona sur*, *de la zona norte (Cbba)*; *de la zona Sur*, *de la periferia (La Paz)*; *doña*, *señora*; *cochala*, *camba*. Cada una de estas clasificaciones estaría expresando contenidos y relaciones culturales particulares y a veces cambiantes (1996: 30-31). En tal sentido, esta investigadora propone dejar de idealizar lo andino en términos tradicionales, para lo cual es necesario realizar investigaciones que brinden información más pertinente respecto a las nuevas realidades que caracterizan a nuestro panorama cultural en toda su riqueza de detalles y contradicciones (Op. Cit.: 40).

En el marco de este mismo análisis, tomando como ejemplo lo campesino, Brooke Larson (2000: 40-43) propone hablar de “grupos populares” heterogéneos, más que de una “cultura campesina” enmarcada en concepciones homólogas y estáticas. Según esta autora, debido a la dinámica y el contexto regional tan diverso que le ha tocado vivir al indígena boliviano (hoy denominado y autodenominado por muchos como campesino), no es pertinente referirse al mismo de manera simplista. A lo largo de la historia “lo campesino” se ha configurado a través de la combinación heterogénea de distintas identidades, ocupaciones, ideologías, luchas sociales compartidas con otros grupos, etc. que han configurado una identidad híbrida. Bajo este entendido, Larson prefiere hablar de “cultura popular” por ser un término más abierto, tanto porque amplía el círculo analítico como porque permite abarcar a toda una variedad de grupos de género, étnicos y ocupacionales en un intento de superar las dicotomías preconcebidas como lo rural/urbano, campesino/trabajador, indio/mestizo.

Considerando los argumentos señalados, pero también concientes de que es inevitable recurrir a ciertas denominaciones para referirnos a los grupos humanos, por lo menos en términos generales, en el presente estudio utilizaremos el denominativo de “grupos socio-culturales” para referirnos a los distintos grupos que conviven en Montecillo. Esto con el afán, por un lado, de manejar un marco de comprensión heterogéneo de los grupos (cultural, de clase, regional, ocupacional, de domicilio, etc.) y, por otro lado, con la intención de no comprometernos con definiciones poco consensuadas y poco claras. No obstante, en el caso de autores que hablan en términos de grupos o identidades “étnicas” lo respetaremos, ya que es esa denominación por la que ellos han optado para referirse a los grupos humanos de origen indígena.

3.3. La “identidad étnica” de los sujetos en el marco de las nuevas dinámicas culturales

Hablar de las nuevas definiciones que toman los grupos étnicos en su organización social, necesariamente implica hablar de la cuestión de identidad. Pero vale aclarar, que nuestro interés no está en abordar este tema como contenido, como las características que toman las identidades de los grupos culturales que conviven en un mismo contexto; más bien nos interesa hablar de identidad en términos de relaciones, es decir, cómo los sujetos se identifican culturalmente cuando se encuentran frente a otros diferentes, socio-culturalmente hablando por supuesto, y los factores que inciden en esa identificación.

Cuando hablamos de identidad étnica estamos haciendo referencia a la participación o pertenencia del individuo a un grupo cultural determinado, el sentirse parte de un destino común. Según algunos estudiosos, en contextos de convivencia multicultural, la identidad es asumida por los individuos desde variadas dimensiones y de manera dinámica. Bajo esta perspectiva, hay quienes estructuran su identidad desde lo múltiple en tanto diversos contextos, diversas formas de interacción, distintos posicionamientos, circunstancias, historias y perspectivas. Pero también hay quienes se identifican con la idea de la identidad única y fija, una identidad que independientemente de las historias, las circunstancias e interacciones se autoconstituye de manera singular, particular y perdurable. Así los autores de distintas disciplinas se enfrascan en discusiones interminables en torno a lo que son las identidades fijas y las identidades múltiples y fluidas, sin haber logrado hasta el momento llegar a criterios consensuados. Lo que sucede es que la identidad no es un tema fácil de discernir, más todavía cuando se intenta entender la misma en contextos de convivencia heterogénea. Como señala Rosaleen Howard, quién realizó una investigación en Norte Potosí sobre el tema de la interculturalidad, el tema de la identidad socio-cultural por naturaleza se presta a ambivalencias y contradicciones; por eso, ella sugiere indagar más sobre este tópico tanto en la forma como se la trata en los discursos como en las formas como se presenta en la realidad cotidiana. De seguro, se demostrará que no se trata de una identidad simple, sino de múltiples posibles identidades complejas, contestadas e inestables en un proceso continuo de posicionarse y reposicionarse unas con relación a otras; su análisis crítico puede traer a luz las ambivalencias en juego, y llevar a una mayor conciencia de las categorías socio-culturales que se están articulando en la mentalidad de la gente (1996: 119).

Juán Ansión y Madeleine Zúñiga, investigadores peruanos, manifiestan que antes las identidades se definían de manera clara por la pertenencia de los individuos a grupos claramente definidos, perfectamente identificables, con claros vínculos de parentesco y de vecindad. En la actualidad, los grupos no son claramente identificables; ahora las personas pertenecen a la vez a esferas sociales distintas y tienen cierta libertad para definir opciones identitarias. En la nueva realidad:

[...] todo parece confuso, ya no existen los claros límites que ponían antes los grupos para señalar las identidades de cada uno. Ahí donde existían antes separaciones, se producen mezclas y fusiones... Junto con los espacios de fusión, de indefiniciones, de libertad para escoger y probar camino nuevos, también se forjan identidades basadas en la lógica de separación/unión, identidades referidas eventualmente a la tradición, pero que toman nuevos significados en el contexto moderno (Ansión y Zúñiga, 1996: 13).

Esta afirmación si bien tiene algo de verdad, bajo nuestro punto de vista es objetable en el sentido de que antes la pertenencia y/o identificación de los sujetos con uno u otro grupo cultural o social tampoco era claramente definido. La historia nos muestra que los límites de la adscripción o autoadscripción a un determinado grupo siempre ha sido algo difícil de demarcar de manera contundente, ya que tenemos una larga historia de mezclas, fusiones y a veces complementaciones permanentes, no solo culturalmente sino también biológicamente. Como ejemplo podemos mencionar las grandes discusiones que se han generado en torno a la categoría *mestizo* y la identidad del mismo⁸, no solo en nuestro país sino en toda Latinoamérica y Europa, tema que hasta hoy continua provocando profundos debates.

La actitud identitaria frente al impacto intercultural intensivo al que uno se encuentra sometido puede ser muy variada: el reconocimiento, desconocimiento o rechazo de influencias culturales; situaciones que dependen, naturalmente, del prestigio que está socialmente asociado a cada uno de los ámbitos culturales. Es obvio que cada persona tiende a reconocer y valorar dentro de sí las influencias culturales de ámbitos que gozan de mayor prestigio, pero éste es un proceso complejo, no unilateral, que depende incluso en parte del contexto en el que se encuentra cada uno. Lo que sí es evidente es que existen influencias no reconocidas que, sin embargo, actúan eficazmente en el comportamiento individual y colectivo (Ansión y Zúñiga, 1996: 6).

Barth (1986) por su parte manifiesta que la autoafirmación étnica o el desconocimiento o minimización de la identidad étnica está siempre relacionado de una u otra manera a la defensa de los intereses sociales o económicos. Así, muchas personas cambian su identidad étnica si pueden beneficiarse haciéndolo. En la misma línea Roosens señala que “... *la identidad étnica determina una serie de identidades en sectores sociales, políticos, culturales y económicos. A causa de la propia identidad, uno es incluido en algunas realidades y simultáneamente excluido de otras*” (1986: 3-5). Por eso, es normal ver miles de personas que jamás se autodefinen étnicamente porque ven cómo las diferencias culturales y el reconocerse como perteneciente a un grupo étnico o social les trae más desventajas que ventajas. Pero también puede ocurrir lo contrario, es decir, sujetos que se identifiquen con determinada identidad (aunque no sea la propia necesariamente) porque saben que de esa manera se le abren otras oportunidades.

⁸ Revisar Thérèse Bouysse-Cassagne y Thierry Saignes, “El cholo: actor olvidado de la historia”, 1992, Revista unitas No. 5 pp. 20-29.

Al parecer la autoidentificación con una u otra cultura tiene mucho que ver con relaciones de poder que ejercen los diferentes grupos culturales y sociales. De acuerdo a Foucault, la construcción de discursos determinados en función de uno u otro grupo tiene un peso fundamental en la valoración que se hace respecto a cada uno de ellos, pues “los discursos llevan consigo un significado y ciertas relaciones sociales; construyen tanto la subjetividad como las relaciones de poder” (1994: 6). A través de los discursos se objetiviza a los sujetos mediante procesos de clasificación y división, en función de aquello que Foucault llama “normalización”, entendida ésta como el establecimiento de medidas, jerarquías y regulaciones en torno a la idea de una norma de distribución estadística dentro de una población determinada: la idea de juicio basado en lo que es normal y, por tanto, en lo anormal (Ibid).

La historia nos muestra que los discursos sobre los grupos culturales y sociales, generalmente siempre han estado a favor de aquellos que detentan el poder. Por ejemplo en la época de la invasión española en Latinoamérica, los discursos hacían ver que la cultura válida, normal, la raza perfecta era la de los españoles, en cambio la raza y las culturas indígenas, eran vistas como lo no válido, lo inservible, lo anormal. Este discurso ha perdurado por más de 500 años, y ha generado un fuerte sentimiento de autodesvaloración e inferioridad por parte de los indígenas. Esto mismo es declarado por Bonfil cuando manifiesta que en situaciones de subordinación de origen colonial, la identidad cultural de los indígenas está estigmatizada por la sociedad dominante y ese estigma desempeña un papel crucial en el sistema de relaciones interculturales y/o sociales; la hegemonía del colonizador conduce, en casos extremos, a que los miembros del grupo subordinado asuman internamente la conciencia de ser inferiores (1987: 36). Los mismos discursos indigenistas y populares, muchas veces, sin darse cuenta reproducen la imagen que los “poderosos” han construidos de los grupos étnicos y sociales, a través de declaraciones que expresan lamentos y desdicha de su historia, con ausencia de un discurso que diga ¡basta!, ¡de aquí en adelante otra será la cosa!. Foucault critica seriamente esa forma de clasificar y dividir a los sujetos en función a “discursos de verdad” construidos por quienes detentan el poder, y señala que “los discursos limitan las posibilidades del pensamiento” (1994: 6) ya que ordenan y combinan las palabras en formas específicas y excluyen o desplazan otras combinaciones; es decir, dejan a un lado otras formas de entender y accionar en la vida. Bajo estos argumentos, no es difícil entonces, explicar por qué muchos sujetos procedentes de culturas indígenas niegan su identidad y asumen otra diferente cuando se trata de acceder a espacios de supervivencia social o económica.

3.4. Interculturalidad en la Reforma Educativa boliviana

3.4.1. Entre el discurso y la práctica, entre la teoría y la realidad

Las nuevas dinámicas culturales y el nuevo matiz que toman las identidades étnicas y sociales de los individuos hacen ver a los Estados la necesidad de introducir en la educación el tratamiento de la interculturalidad, con miras a formar sujetos capaces de entender las diferencias de manera crítica y reflexiva y con visión de construir una sociedad más igualitaria en términos de respeto, derechos y oportunidades. Aunque más que la conciencia nacional sincera de éste propósito, lo que lleva a asumir una política educativa de este tipo es el modelo económico, político, cultural que hoy se impone en el mundo: la globalización⁹. En el marco de este modelo, gran parte de los países latinoamericanos, por no decir todos, vienen asumiendo políticas multiculturales y multilingües.

En nuestro país, al igual que otros países con características multiculturales, la Reforma Educativa introduce en su planteamiento curricular la “interculturalidad” como uno de sus ejes principales de trabajo. La Reforma expresa que el propósito de la educación interculturalidad es dar cuenta a los educandos de la complejidad social, cultural y lingüística de Bolivia, con miras a formar sujetos tolerantes a las diferencias. De manera textual señala:

La finalidad de la interculturalidad en la educación es la construcción de un espacio donde convivan los grupos culturales en democracia y, al tiempo de reconocerse como diferentes, se relacionen respetándose los unos con los otros... se reconoce también como un espacio para construir en la práctica una convivencia social que supere los prejuicios y favorezca las relaciones de comprensión mutua. Esto implica la formación de individuos con capacidad de autoafirmarse en lo propio y de comprender y tolerar, en su relación con otros, las diferencias en el vivir y en el actuar. Pero sobre todo significa la capacidad de vivir en el conflicto permanente, de compatibilizar una visión con otra, una verdad y otra (SNE, 1995:7 y 9).

Como planteamiento teórico y discursivo, bajo nuestro punto de vista, lo manifestado por la Reforma Educativa respecto al enfoque con el que debería trabajarse la interculturalidad parece perfecto. No obstante, la realidad educativa cotidiana nos muestra que desde el lanzamiento de la Reforma en 1994, muy poco se ha avanzado

⁹ La globalización alude a los efectos de la transnacionalización de la economía, caracterizada por la regulación del mercado, el achicamiento del estado, la privatización de las empresas públicas, la reducción del déficit fiscal y otras medidas colaterales que componen el ajuste estructural. La principal tesis de la globalización afirma que la economía capitalista se ha generalizado a todo el globo terráqueo y que las economías nacionales funcionan con parcialidades de una economía mundial, que tiende a ser unitaria. Esta tesis puede ser resumida como la relativa a la configuración del nuevo orden mundial. (Suarez et al, 2000: 200)

sobre cómo abordar este tema en la práctica educativa; así lo manifiesta L. E. López cuando señala:

El concepto de interculturalidad está en construcción sobre todo en lo tocante a su operacionalización y puesta en vigor. Si bien existe un discurso... relativamente elaborado y sólido, falta aún mucho para que este discurso se convierta en práctica y para que a través de ella comencemos a transformar radicalmente las relaciones entre los miembros de etnias, sociedades y culturas distintas y, a la vez, las relaciones en el aula y en la escuela (1999: 13).

En los pocos intentos que se han hecho para trabajar la interculturalidad en las aulas bolivianas, existe la tendencia generalizada de mostrar la cultura propia a través de la L1 y la cultura ajena a través de la L2, es decir, los contenidos se presentan al alumno de manera separada. No se encamina a los estudiantes en una reflexión crítica de las diferentes situaciones (encuentros, asimilaciones, conflictos, antagonismos, resistencias, acomodamientos, luchas, diálogos, negociaciones, etc.) que se van generando en el contacto y relación entre individuos y grupos de una y otra cultura. Esta misma observación tiene L. E. López, quien señala:

[...] se piensa... que incluyendo contenidos referidos a, o derivados de, la visión indígena del mundo junto a aquellos más 'modernos', estamos haciendo interculturalidad... aún cuando ésa pueda ser una buena forma para comenzar a modificar la visión curricular, pocas veces se considera la necesidad de establecer las relaciones entre estas dos visiones y casi nunca la necesidad de hacer evidente el conflicto que rige en las relaciones entre lo propio y lo ajeno (Ibid).

Otras veces, algunas instituciones de educación formal piensan que trabajar interculturalidad es incluir dentro las actividades académicas las danzas y los cantos de los pueblos indígenas y hablar la lengua de éstos, nada más. Esto es expresado en recientes investigaciones realizadas en instituciones de formación docente de nuestro país, a fines del año 1998. Por ejemplo, en el informe del Instituto Normal Superior de Warisata (La Paz) se indica: “...no se observa la aplicación clara del concepto de ‘interculturalidad’; se confunde este término con una compulsiva revaloración del aymará, dejándose a un lado la cultura occidental” (Alcón et al, 1999). De igual forma, los resultados del estudio realizado en la Escuela Normal Eduardo Avaroa de Potosí, manifiestan: “en la normal se tiene la idea de que hablando la lengua quechua, visitando comunidades indígenas y realizando representaciones con la vestimenta de los ayllus se está haciendo interculturalidad. [Sin darse cuenta de que] este concepto va mucho más allá” (Relmuan et al, 1999). Otra afirmación parecida se encuentra en el informe del INS de Caracollo que expresa: “al interior del INS, los docentes manejan el criterio de interculturalidad de una manera folklórica, por

ejemplo cuando uno de los docentes obliga a sus alumnos a utilizar la vestimenta típica en sus clases... “ (Delgado et al, 1999)¹⁰.

Revisando la bibliografía que se utiliza en la formación docente para abordar lo cultural y lo intercultural, encontramos textos que tienen un enfoque histórico muy tradicional; los ejemplos hacen referencia a situaciones y conflictos pasados y el análisis de las relaciones interculturales son reducidas a la interacción de los conquistadores españoles con los invadidos y explotados indígenas. Poco o nada se hace mención de las relaciones interculturales que se viven en la actualidad y menos todavía se induce a los estudiantes a la reflexión y autoreflexión de la propia realidad cultural e intercultural.¹¹

De la misma forma, los módulos que se vienen utilizando en las escuelas en el marco de la Reforma Educativa, si bien se preocupan en mostrar la existencia en nuestro país de las distintas culturas, lo hacen como si esa realidad estuviera ¡alláá lejós!, haciendo que los niños aprendan esa realidad multicultural de manera teórica solamente; no se considera que todos los días los sujetos interactúan de uno u otro modo con individuos de diferentes grupos culturales: los inmigrantes aymaras y quechuas de La Paz, Oruro y Potosí, los inmigrantes de los Yungas, los pobladores de las provincias y comunidades campesinas, los sujetos de las ciudades y otros, en espacios como las ferias, las fiestas, en la calle, en la escuela, en las iglesias, etc. Muy bien esta realidad rica que se encuentra frente a sus narices podría ser aprovechada para hablar y trabajar las discriminaciones, los rechazos, las aceptaciones, las complementaciones, etc. que se generan en esa convivencia múltiple.

Como podemos apreciar, la interculturalidad en Bolivia se ha quedado en el discurso y en una mirada superficial de la diversidad cultural; así lo expresa Albó cuando dice:

[...] el riesgo siempre es hablar de lo intercultural sólo en términos de discurso, de cabeza, de información, en el cual muy rápidamente se puede bajar a lo que eran los Incas o quizá los Aymaras, Tiwanaku, quizá con un poco de erudición

¹⁰ Para mayor detalle revisar informes de investigaciones presentados por: Fernando García, Bolívar Andrade y Martha Bustamante en el INS de “Ismael Montes” (Vacas-Cochabamba); Raúl Pérez, Sofía Alcón y Carmén Jerez en el INS de Warisata (La Paz); Adalino Delgado, Carlos Farinango y Rosa Quispe en el INS de Caracollo (Oruro); Veimar Soto, Teresa Cárdenas y Aurelio Ninabamba en el INS de Chayanta (Potosí); y Ma. Angélica Relmuan, Carlos Alta y Melchor Duchi en la Escuela Normal de Potosí. Estos estudios fueron llevados a cabo en Noviembre de 1998, pero el informe se presenta a principios de 1999. Esta información posteriormente fue convertida en un informe único para el Ministerio de Educación, revisar en el Proeib Andes – Cochabamba, 2000.

¹¹ Revisar el texto de Emanuele Amodio “Cultura 1”, UNICEF, 1993, texto base para el tratamiento de la cultura y las relaciones interculturales en la formación docente.

sobre los Urus, los Pukina, etc. pero el peligro es que todo se quede en la cabeza. Lo que hay que ir diseñando es la manera de llegar a las actitudes, a las conductas. Ese es el gran desafío (Albó, 1999b: 25).

En consecuencia, sin desmerecer los aportes teóricos construidos en torno a la interculturalidad, los cuales son también fundamentales cuando de elaborar planteamientos político-educativos se trata, consideramos que la Reforma debe empezar a enfocar la interculturalidad en términos de lo que realmente pasa en la realidad, y fundamentalmente desde las percepciones, relaciones y actitudes que muestran los sujetos en su interacción cotidiana. Como dice Howard:

[...] la interculturalidad debería ser enfocada como una realidad subjetivamente vivida, realidad que es construida mediante la expresión de actitudes, valores, prejuicios y creencias, en los discursos y los comportamientos que conforman la interacción personal. Esta interacción personal sirve para hacer visibles las estructuras sociales existentes, para consolidarlas y recrearlas, y a veces para ponerlas a prueba, abriendo paso a eventuales cambios en el orden social establecido (1996: 115-116).

Se debería buscar otra pista, otra forma de abordar la interculturalidad, no basada solamente en los contenidos o la verificación de rasgos culturales, sino fundamentalmente en las relaciones e intercambios entre los diferentes sujetos: con qué racionalidad se desarrollan esas relaciones, cómo se entrelazan los juegos de poder en cada uno de los ámbitos de la vida de los pueblos (económico, político, religiosos, artístico, jurídico), etc.¹² Esto significa que “*habrá que hacer todo lo posible para que esta temática de las actitudes interculturales no sea algo implícito ni oculto, sino que sea explícitamente parte del currículum*” (Albó, 1999b: 25).

Los conflictos son inherentes a la coexistencia de personas de diferentes culturas en una misma sociedad; por lo mismo, el objetivo de la educación intercultural debe ser indagar y hacer visibles, en la medida de lo posible, las causas que subyacen a estos conflictos y las formas en que se manifiestan. Los planteamientos pedagógicos interculturales no deben pasar por evitar ni eludir los conflictos existentes en la cotidianidad, sino por afrontarlos directamente e incluso provocarlos, es decir sacarlos a la luz cuando son latentes (Colectivo Amani, 1994: 13-16). En este mismo sentido, A. Devalle y V. Vega señalan que la educación intercultural significa el conocimiento y la apropiación de información sobre las culturas no solamente de tipo descriptivo, sino

¹² Martínez, Ana Teresa “Pluralismo jurídico y diversidad cultural. Hacia un replanteamiento del concepto del derecho (Reflexión filosófica desde las rondas campesinas)”. En *Filosofía y Sociedad. En busca de un pensamiento crítico*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1995: 44. Citado en Godenzzi, 1996: 14.

sobre todo de tipo funcional, explicativo y actitudinal. Esto implica analizar ciertos estereotipos, los complejos de superioridad o de inferioridad de unos y de otros y los juicios morales jerarquizantes (1998: 37). De este modo la educación intercultural podrá adquirir un carácter real, amplio, crítico y transformador, dejando de lado su enfoque meramente folklorizante y exótico de las realidades culturales de nuestro país.

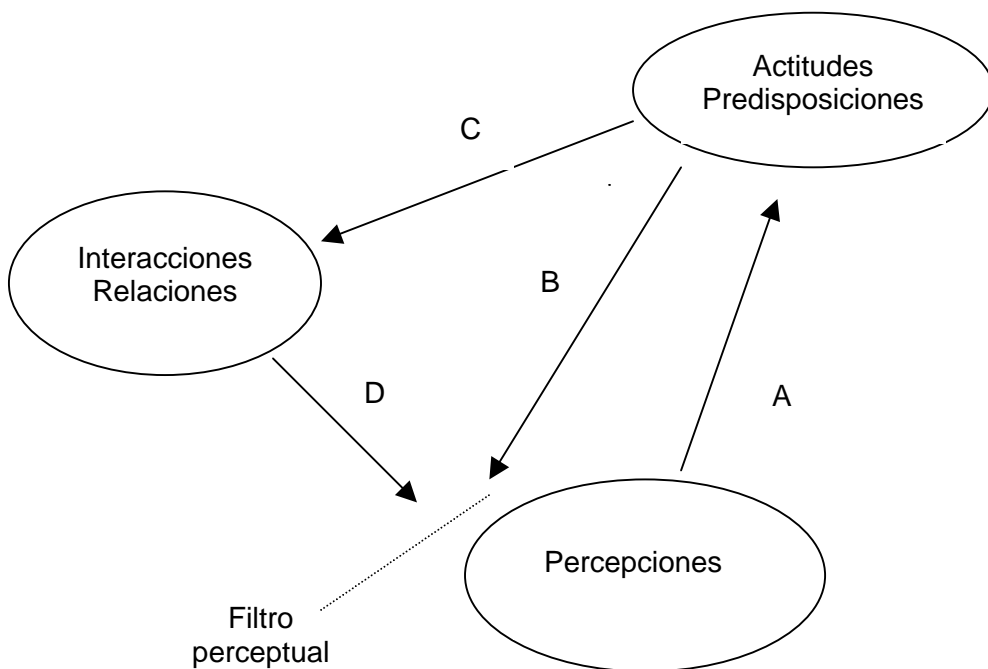
3.4.2. Percepciones, actitudes y relaciones interculturales

¿Por qué decimos que la interculturalidad debe ser abordada desde las percepciones, las actitudes y las interacciones? Porque es en estas dimensiones donde se cimientan las bases del actuar de los grupos culturales respecto a otros distintos a ellos y es donde podemos encontrar muchas explicaciones respecto a los conflictos interculturales que existen en una sociedad heterogénea como Montecillo. Y también porque estas dimensiones y su interrelación no están siendo aún consideradas por la escuela en el tratamiento de la interculturalidad. Por mucho tiempo, la educación intercultural ha sido abordada fundamentalmente desde los contenidos, es decir incorporando en el currículum escolar elementos y conocimientos de distintas culturas; abordar la interculturalidad de esta manera proporciona una visión de los grupos como entidades aisladas y no lleva a una reflexión sobre el contacto, la convivencia e interacción entre los grupos. Según L. E. López (1999: 13), si bien esta forma de abordar la interculturalidad ha sido una buena forma de empezar a trabajar este tema tan complicado, son muchos quienes observan que se ha dejado de lado el ámbito de los comportamientos, de las actitudes y de las prácticas y al hacerlo se ha perdido la visión de interculturalidad como construcción social.

Abordar el tema de las interacciones implica hablar necesariamente de percepciones y actitudes, pues en el actuar intercultural de los sujetos estos tres fenómenos se relacionan estrechamente. Las percepciones, son las imágenes, ideas o comprensiones que los individuos construyen, individual o colectivamente respecto de otros individuos. Las percepciones que tenemos de las personas de otros grupos socio-culturales, las más de las veces, influyen de forma definitiva en nuestras expectativas, en nuestros juicios y en nuestro comportamiento hacia ellos (Colectivo AMANI, 1994: 65). Por su parte, las actitudes, pueden ser definidas como “las tendencias o disposiciones adquiridas y relativamente duraderas a evaluar de un modo determinado un objeto, persona o situación y a actuar en consonancia con dicha evaluación” (Coll et al, 1996: 137);. A diferencia de su comprensión eminentemente cognitivo que predomina en el campo de la sociolingüística, en situaciones de relacionamiento social así como en el accionar educativo, las actitudes tienen más

bien a ser entendidos como la combinación de lo cognitivo, lo afectivo y lo conductual. Las manifestaciones verbales de las actitudes se denominan opiniones y expresan un posicionamiento evaluativo o predictivo de la persona respecto del objeto de su opinión (Ibid: 135)

En contextos multiculturales es común observar cómo los individuos construyen sus relaciones o dejan de hacerlo basándose en las percepciones o imágenes construidas por su medio social. Esas percepciones condicionan el tipo de actitudes o predisposiciones conductuales que los sujetos asumen frente a aquellos con quienes conviven y, en consecuencia, la disponibilidad o no de interactuar con ellos. La relación/influencia entre percepciones, actitudes e interacciones no necesariamente es lineal, las primeras pueden incidir en las segundas y las terceras y viceversa, retroalimentándose unas a otras de manera permanente. El siguiente esquema puede ayudar a comprender mejor estas relaciones a las que nos referimos¹³:



A través de este esquema mostramos cómo en la construcción de las relaciones interculturales la influencia entre percepciones, actitudes e interacciones no se dan de manera mecánica y estática, sino de forma mucho más dinámica y compleja de lo que podemos imaginar. Las actitudes que se forman en base a las percepciones (A), a su vez condicionan las percepciones posteriores (actuando como “filtro perceptual”) (B); las actitudes también determinan en gran parte el curso o tono de las interacciones (C)

¹³ Comunicación personal de la Dra. Aurolyn Luykx, Proeib-Andes, diciembre, 2000.

a su vez que generan nuevas percepciones o confirman las percepciones ya existentes (D).

Las percepciones sociales, que a un principio, generalmente, son flexibles, dinámicos y cambiantes, con el tiempo pueden resultar en la formación de estereotipos. El estereotipo, se define como una imagen simplificada de los miembros de un grupo, compartida socialmente. En este sentido, los estereotipos pueden sesgar y limitar la información que recibimos sobre personas que pertenecen a grupos diferentes al nuestro y por tanto nuestra percepción de ellos. Al sesgar y limitar la información, sesgan y limitan las expectativas, los juicios y, en definitiva, la conducta dirigida hacia ese grupo. Si se ha configurado en mí una imagen del otro, entonces lo que espero de esa persona estará siempre en el marco del estereotipo que ya me he formado de él, por mucho que su conducta no sea acorde al estereotipo (Colectivo AMANI, 1994: 78). Existen estereotipos que también tienen un contenido positivo, por ejemplo “los cochalás son gente trabajadora” o “los potosinos son solidarios”, que pueden llevar a que el grupo referido sea valorado y tal vez hasta imitado por quienes lo catalogan así; pero siguen siendo estereotipos en la medida en que generalizan los comportamientos e impiden ver lo diverso del grupo.

De acuerdo a Rodrigo (2000: 5), los estereotipos (positivos o negativos) se construyen cuando no se tiene demasiada información sobre el grupo al que nos referimos; los mismos nos permiten una interpretación socialmente aceptable, pero con probabilidad de ser falsa. Por tanto, un conocimiento más profundo del otro puede servir en gran medida para superar los estereotipos y nos puede llevar a buscar interpretaciones alternativas a las existentes. Esta alternativa interpretativa supone aumentar nuestro nivel de conocimiento respecto a los otros. La información sobre los otros genera la capacidad de revisar/ajustar/flexibilizar nuestros esquemas o imágenes de ellos. Las personas con mayor conocimiento de la diversidad cultural llegan a tener una visión de los otros más amplia, como también actitudes y predisposiciones menos rígidas y más adaptables para relacionarse con ellos.

Dado que los conflictos que surgen a partir del convivir con otros distintos a nosotros inciden y se expresan principalmente en nuestras percepciones, en nuestras actitudes y en nuestras relaciones, entre un juego permanente de raciocinios y sentimientos, es ahí donde principalmente debe apuntar el trabajo de la educación intercultural. Solo trabajando en el nivel personal-social podemos esperar transformaciones profundas en nuestras actitudes interculturales, en nuestras visiones y predisposiciones hacia los otros y hacia nosotros mismos. La visión que ha primado hasta ahora en lo que

respecta a la educación intercultural, basado principalmente en los contenidos culturales, ha mostrado a los grupos como entidades atomizadas y aisladas, dificultando ver y estudiar la dimensión relacional y de convivencias diversas que construyen los mismos; bajo esa visión difícilmente se logran cambios perceptuales y actitudinales en los educandos respecto al diferente.

CAPITULO IV

4. PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS

4.1. EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

4.1.1. La zona de Tiquipaya: una mirada histórica necesaria

Intentar entender la realidad actual de los pueblos y sus relaciones, implica necesariamente revisar los procesos históricos que han llegado a configurar su existencia. En la historia, se pueden encontrar de seguro muchas explicaciones sobre los comportamientos actuales que tienen los sujetos. Así, las percepciones, actitudes e interacciones interculturales que construyen los montecilleños/tiquipayeños en su convivencia con los forasteros, en particular con los mineros relocalizados, encuentran su fundamento en acontecimientos históricos dinámicos, diversos y complejos, de larga data.

Los fenómenos migratorios y consecuentemente los contactos, relaciones y convivencias entre sujetos de distintos grupos étnicos y sociales, no surgen solamente en estos últimos tiempos, más bien, son fenómenos que siempre han estado presentes en gran parte de la población boliviana, en particular, en el sector del valle Bajo de Cochabamba y Tiquipaya.

A través de investigaciones realizadas por diferentes autores, entre los que podemos mencionar a Sánchez Albornoz, Broke Larson y José Gordillo, se conoce que en todo el Valle Bajo de Cochabamba, desde épocas pre-coloniales, se registraron flujos migratorios intensos. Inclusive mucho antes del arribo de los Incas, los valles de Cochabamba habrían sido un micro-cosmos de pluralismo étnico donde diversos reinos del altiplano, desde el sur del Perú hasta el norte de Chile, habían establecido sus colonias para el cultivo del maíz aprovechando sus fértiles y cálidas tierras” (Larson, 1993: 12)

El clima agradable y las tierras sumamente productivas que caracterizaba a los valles de Cochabamba, había motivado al Estado Inca a ejecutar un proyecto altamente centralizado para la producción de maíz, proveyendo de este alimento a diversas regiones del Tawantinsuyo para ser consumido por los Incas. Para llevar a cabo este proyecto:

el estado intervino en forma permanente en Cochabamba... dirigiendo los movimientos migratorios hacia la región y desplazando a poblaciones enteras... [Así] el valle fue poblado por diferentes étnias que tenían en común el hecho de ser ‘advenedizos’ y proceder en su mayoría de las tierras altas, pero que se

diferenciaban en lengua (quechua y aymara), en funciones (cultivadores temporarios y permanentes, acllas, yanaconas a cargo de las parcelas del Inca o de sus grupos de parentesco, pastores a cargo de los hatos del estado o del sol, camayos y artesanos, e incluso plateros en el sector occidental del valle)... (Larson, en Gordillo y del Río, 1993: 22)

Cuando los colonizadores españoles, bajo el mandato del Virrey Toledo, más o menos a finales del siglo XV, llegaron a Cochabamba con el afán de empadronar a la población, encontraron una continua movilidad de personas y de bienes que circulaban entre el valle y el altiplano, la cual originó un contexto étnico plural particularmente fluido. Las poblaciones indígenas del valle estaban continuamente reformulando sus identidades étnicas, alianzas, lazos de parentesco y su status tributario en relación con sus autoridades de cabeceras, así como también en relación a sus ayllus locales de residencia y a sus kurakas del valle, procesos, que se daban entre entendimientos positivos pero también marcado por fuertes situaciones de conflicto. Así, en el caso de Tiquipaya, las autoridades coloniales se propusieron conformar oficialmente un pueblo (“una reducción”)¹⁴ sobre una realidad multiétnica y fluida. Según Gordillo, en ese entonces, los indígenas originarios que componían el pueblo de Tiquipaya estaban conformados por 15 ayllus diferentes. Los españoles colocaron bajo el denominativo de “indios” a los diferentes grupos étnicos existentes en la zona, sin importarles sus distinciones identitarias, lingüísticas, prácticas culturales, etc. (Op. Cit: 14-16).

Según cuenta Gordillo, la política reduccionista del estado español generó reacciones al interior de las nuevas “comunidades” multiétnicas. Las poblaciones indígenas sufren la fractura de la organización social y política de sus grupos étnicos originales, y se someten a un nuevo proceso de adaptación, esta vez, a las políticas mercantiles españolas (pago de tributos, compra obligatoria de mercancías) que indujo a la población a una gran movilidad y dispersión, junto a un acelerado proceso de mestizaje, constituyéndose en las principales estrategias de resistencia y adaptación al nuevo régimen colonial, que con el transcurrir de los años convertirían al valle de Cochabamba en uno de los centros de más intenso dinamismo social del alto Perú (Op. Cit.:1993: 22).

Fenómeno similar al de los valles de Cochabamba pasaba también en las zonas altiplánicas del país. Desde el siglo XVI, durante el florecimiento de las famosas minas de plata de Potosí, tanto colonizadores españoles como nativos, fugitivos de las

¹⁴ Programa de reasentamiento obligado del virrey Toledo; para congregar a los grupos andinos dispersos en pueblos nucleares de diseño español, con el propósito de facilitar el control estatal y la recaudación del tributo. (Larson, 1992: 400)

rigurosas condiciones de trabajo de las tierras altas, migraron y se establecieron en los fértiles y templados valles de Cochabamba. El empeño del Estado de involucrar a campesinos andinos en el trabajo de la mita de Potosí, empujaron a mucha gente desesperada, a huir de sus pueblos a buscar amparo de sus obligaciones en la mita, en las haciendas privadas de los valles de Cochabamba. Los terratenientes, ansiosos de arraigar a los trabajadores agrarios en sus propiedades, comúnmente protegían a sus peones y colonos de demandantes externos, aún si esto significaba el hacerlos pasar por como mestizos, quienes por Ley, estaban exentos del tributo que caía sobre miembros de la raza colonizada (Larson, 1983: 151)

Pero, la expansión de las haciendas, la disminución y estratificación cada vez más profunda de la propiedad campesina (a través de la reducción) y las presiones económicas de que eran víctimas los campesinos por parte de los corregidores, en el transcurrir de un nuevo siglo, crearon nuevamente condiciones que favorecían a la expulsión de los campesinos y jornaleros pobres hacia el trabajo asalariado de la minería en el altiplano potosino (Op. Cit. 1983:154-155). En consecuencia, la fuerza de trabajo en la mina de estaño de Llallagua-Uncía, revelaba un predominio de mineros procedentes de los valles de Cochabamba. El influjo de pueblos del valle hacia los campamentos mineros creó "islas" de mestizos y cholos de habla quechua en Norte Potosí. Así, los migrantes de Cochabamba, unieron su destino al de las minas y formaron el nuevo proletariado industrial del estaño (Larson, 1992: 380-381).

El predominio de mineros de Cochabamba en Llallagua-Uncía era evidente en la década de 1920, la década de la llamada "crisis agraria" de Cochabamba. A través de los vínculos que mantenían con parientes y amigos, los campesinos de Cochabamba, Valle Alto y Bajo) se solidarizaron con las luchas de los mineros, preparando el terreno para la revolución y reforma que seguirían unos años después. De esta manera, Cochabamba, antiguamente región de refugio para los inmigrantes andinos que buscaban un respiro de las presiones del colonialismo, se convirtió en una región de fuga, donde las presiones y tensiones de clase obligaron a los campesinos a someterse a la degradación y los peligros de la minería con sus consecuente conflictos de clase y procesos históricos de diferenciación social. La región de Cochabamba se había convertido de un exportador de cereales a fines del siglo XVI a un exportador de gente a fines del siglo XIX. (Op.Cit.: 383-386)

Posteriormente, la historia indica que desde los años de 1940 para adelante, tanto la política represiva de la "oligarquía minero-feudal" como el contexto socio-político revolucionario que resurgía en los valles (bajo el impacto de los sucesos sociales que

venían ocurriendo en las minas) que demandaba la presencia de líderes capaces de formar y organizar a los campesinos del valle, devolvió a algunos vallunos o a sus descendientes de primera generación a sus tierras de origen. (Gordillo, 1998: 150). Así, muchos líderes mineros se establecen en Cochabamba y con el pasar del tiempo van asumiendo (y en otros casos re-asumiendo) la identidad campesina.

Todo lo anterior, nos da elementos para entender que tanto la identidad campesina como la minera se construyen sobre procesos históricos comunes, dinámicos, complejos y complementarios. Por eso José Gordillo, señala que no se debería ver a la formación de los contingentes campesino y minero “como dos compartimientos estancos, sino como realidades que se ínterpenetran e influyen mutuamente” (Op. Cit.:151).

Según Brooke Larson (2000: 40), los antecedentes anteriores sumado a otras dinámicas económicas, sociales, culturales, políticas, ideológicas, de luchas sociales, etc. que van surgiendo en la realidad boliviana del siglo XX, hacen que emerja en nuestro país un amplio panorama regional de contradicción, diversidad y ambigüedad cultural. En tal sentido, Larson nos previene contra las concepciones estáticas y homólogas que podrían primar a la hora de referirnos a la cultura e identidad campesina. En contraste, esta autora plantea intentar entender lo campesino desde un círculo analítico más amplio que permita tomar en cuenta en nuestra reflexiones categorías diversas como lo étnico, clase, ocupaciones, las identidades comunes, las luchas sociales compartidas y otros).

4.1.2. Características actuales de la comunidad en estudio: Montecillo

4.1.2.1. Ubicación y Geografía

Tiquipaya, Tercera Sección de la Provincia Quillacollo, se encuentra ubicada al Nor-Oeste de la ciudad de Cochabamba, a 11 Km. de la Av. Blanco Galindo. Limita al Norte y al Este con la provincia Chapare, al Sur con el Cercado y Colcapirhua y al Oeste con Quillacollo (ver anexo # 3). La jurisdicción de Tiquipaya comprende un área de 95 Km² aproximadamente, de los cuales el 66% pertenece al área rural y 34% al área urbana (SERINCO, 1999: 14). Tiquipaya está compuesta por seis distritos: Montecillo Alto, Ch’apisirca, Cruzani, Casco Viejo, Chilimarca y Linde. Cada uno de estos distritos a su vez agrupa a varias comunidades. Los distritos de mayor concentración poblacional son los distritos de Chilimarca y Linde (Op. Cit.: 18). La comunidad de Montecillo Bajo corresponde al Distrito del Casco Viejo. El total de población existente en los seis distritos alcanza a 30.027 habitantes (Ibid).

Montecillo es una comunidad que se encuentra en la parte Norte del centro poblado de Tiquipaya; comienza a dos cuadras subiendo de la plaza de Tiquipaya. Por la cercanía física que tiene esta comunidad con el pueblo de Tiquipaya y con la ciudad de Cochabamba, sus pobladores se encuentran en contacto permanente e inmediato con la gente de esos contextos. Esta comunidad limita al norte con las comunidades de Cruzani y T'ula P'ujru; al Este con las comunidades de Chilimarca y Mayorazgo (este llamado más comúnmente como Molinos), al Oeste con la comunidad de Encantopampa y al Sur con el pueblo de Tiquipaya (ver anexos # 4 y 5).

Montecillo se alimenta de las aguas del río Khora (al este), del cuál los comunarios reciben sus aguas para mantener las tierras en producción. Su topografía es plana y algo inclinada de Norte a Sur. Montecillo se beneficia de las aguas que bajan de la cordillera Norte, donde existen lagunas y desde donde bajan los ríos.

Montecillo pertenece a la zona valle de Tiquipaya, por lo que su clima es templado y apto para la producción de todo tipo de productos.

Durante las últimas cinco gestiones, los funcionarios de los gobiernos municipales, con afanes de abrir y empedrar caminos, han destruido gran parte de la vegetación natural de la comunidad, lo cual ha influido en la estructura geográfica de la comunidad. Pero, a pesar del proceso acelerado de urbanización que viene viviendo Tiquipaya, afectando también a la comunidad de Montecillo debido a su cercanía hacia ese centro poblado, esta comunidad todavía mantiene su característica de zona rural, con significativa vegetación, montañas disponibles para el pastoreo y agua (potable y de riego).

Todavía existen acequias por donde cada cierto tiempo bajan aguas para riego, pero en gran medida éstas ya han sido suplidas por canales de riego de cemento contruidos por la alcaldía y la prefectura de Cochabamba. Los canales de riego de cemento si bien son una ventaja para llevar el líquido elemento a las zonas de producción del sur de Tiquipaya de manera más rápida y sin pérdida en el camino; al mismo tiempo, se constituyen en una desventaja, ya que con este sistema el agua deja de ser absorbido de manera natural por la tierra, dejando de proporcionar este alimento imprescindible a las plantas naturales que existen en sus entornos, colaborando de esa manera a la desaparición de la vegetación en general.

4.1.2.2. Descripción socio-cultural

a) Población

Hasta hace algún tiempo, la población de Montecillo era eminentemente campesina. En los últimos años, la población ha aumentado enormemente, debido a: 1. la llegada de los inmigrantes del altiplano boliviano (Potosí, Oruro, La Paz) y en menor número de Santa Cruz, Beni y Sucre; 2. la inmigración de familias campesinas de las alturas de Tiquipaya (Ch'apisirka, Titiri, Rumi Corral, Lap'ía, Cruzani, Totorá y Link'u Pata); y 3. el establecimiento de familias ciudadinas, aunque los miembros de este grupo, por el momento, apenas permanecen los fines de semana o en época de vacación escolar. Pero a pesar del establecimiento de sujetos de distinto origen en la comunidad de Montecillo, la mayoría de su población continúa siendo la campesina-agricultora.

De acuerdo al autodiagnóstico realizado en 1999 por SERINCO S.R.L. se estima que la población de Montecillo alcanza a 570 habitantes, pertenecientes a 150 familias. No obstante, al revisar la lista de afiliados al Sindicato de Montecillo Bajo, el número de familias registradas llega a 315, lo que significa que el número total de habitantes probablemente alcanza a más de 1000 personas si tomamos en cuenta que el promedio de miembros por familia en Tiquipaya es de 4 personas de acuerdo al autodiagnóstico de SERINCO¹⁵. Esta cifra posiblemente tampoco sea definitiva, si consideramos que muchas familias inmigrantes, a pesar de vivir ya bastante tiempo en la comunidad, no están afiliadas (inscritas) al Sindicato de Montecillo.

Por el significativo número de personas montecilleñas que emigran principalmente a la Argentina y en menor número a EE.UU y Suiza, se podría pensar que la población disminuye en alguna medida, pero como la emigración es temporal (meses a tres años) y, además, los que se van son únicamente los padres o hermanos mayores, no produce una disminución significativa de la población.

Entre los pobladores que llegaron del altiplano de nuestro país, un gran porcentaje es gente minera relocalizada; éstos fueron los primeros inmigrantes en llegar a Tiquipaya. La migración de estos sujetos sucede principalmente en la época en que se cierran las minas bajo el gobierno de V. Paz Estensoro, por los años 1985-1990

¹⁵ Incluso el promedio de miembros por familia declarado por SERINCO nos parece poco real. Por ser oriunda y conocedora de la comunidad me doy la libertad de manifestar que el promedio de miembros por familia debe alcanzar por lo menos a 6, dado que la mayoría de las familias montecilleñas son bastante numerosas.

aproximadamente. Así en Montecillo y Tiquipaya en general los inmigrantes mineros ya llevan viviendo entre 10 a 15 años.

Así como los ex-mineros, vienen también a vivir a Tiquipaya campesinos de Oruro, Potosí y La Paz, en busca de mejores condiciones de trabajo y de vida. Muchos cuentan que, entre las razones principales para su inmigración, está la mala producción de la tierra en sus lugares de origen y la falta de apoyo de parte de los gobernantes para mejorar y comercializar la producción. Así como muchos vinieron a Cochabamba o Tiquipaya, muchos otros también se fueron a otros lugares como Tarija, Chuquisaca y Santa Cruz.

Aparte de la comunidad de Montecillo, los inmigrantes se han establecido también en otras comunidades de Tiquipaya, inclusive el pueblo, que asume de esa manera características de convivencia multicultural similares a las de Montecillo. Entre esas comunidades están: Chilimarca, Molinos, Encantopampa, Apote, Collpapampa, Trojes, Kana Rancho y otros. En otros casos, han conformado villas propias asentándose en espacios que hasta entonces habían estado sin ocupación poblacional; entre los nuevos asentamientos podemos mencionar a: Villa Oruro, Barrio Kami, Villa Satélite, Villa Porvenir y muchos otros más. Con distintos motivos (partidos de fútbol, fiestas, visitas entre amigos, trabajo, cuestiones políticas y otros), la población de Montecillo mantiene contacto y comunicación permanente con los pobladores de las comunidades, barrios y villas mencionadas, y éstos a su vez con los montecilleños, por lo cual, tal como lo habíamos señalado anteriormente, debemos considerar a la comunidad en estudio como un espacio abierto hacia adentro y hacia fuera en lo que a sus relaciones interculturales se refiere (ver anexo # 5).

Los campesinos procedentes de la zona de Ch'apisirca tienen otro tipo de razones para venir y domiciliarse en Montecillo; estos pobladores vienen por hacer estudiar a sus hijos, principalmente, y realizar venta y trueque de productos. La residencia de estos pobladores en Montecillo comúnmente es temporal. Muchos tienen casas y lotes propios, pero otros dejan a sus hijos en casas de alquiler. En sus lugares de origen, los campesinos de Ch'apisirca se dedican específicamente a la producción de la papa. Los ch'apisirqueños están establecidos principalmente en Montecillo y el pueblo de Tiquipaya, pero en los últimos cinco años están habitando también en las comunidades de Apote, Ñan Partikuy, Collpapampa, Encantopampa y Villa Oruro.

En el caso de los habitantes ciudadanos, la situación es distinta a la de los grupos socio-culturales anteriores. Estos sujetos compran terrenos de tamaño significativo, pero no

precisamente para la producción agrícola. Los ciudadanos generalmente vienen a Montecillo y a Tiquipaya con fines de construir una casa de descanso, a la que llegan únicamente los fines de semana o en vacaciones para despejarse de la convulsión de la urbe.

La población tiquipayeña, que antes se caracterizaba por la convivencia (con todo lo que implica ello) entre una población en su mayoría campesina-rural y las personas pueblerinas, todos oriundos del lugar, con las situaciones mencionadas anteriormente toma otros matices en cuanto a la construcción de relaciones, la forma de entender la calidad de vida y en general en el vivir cotidiano de sus miembros.

b) Gobierno comunal

La organización principal de la comunidad de Montecillo es el Sindicato. Cualquier problema o decisión comunal debe ser discutido previa realización de asamblea, a la que están comprometidos a asistir los miembros afiliados al sindicato. El sindicato tiene una mesa directiva conformada por un Secretario General, seguido de los secretarios de conflictos, de actas, tesorero, de propaganda y de deportes. La directiva es renovada cada año.

La comunidad de Montecillo es la única que mantiene el nombre de Sindicato para referirse a su organización comunal. Desde los inicios existió resistencia a denominarse como Organización Territorial de Base (OTB), debido fundamentalmente a la visión política de oposición que tienen los dirigentes de Montecillo en referencia a las leyes emanadas del gobierno.

Desde la instalación del agua potable bajo la iniciativa y responsabilidad de la comunidad, hace aproximadamente cinco años, existe la cooperativa de agua potable, organización que tiene su mesa directiva propia y autónoma. En sus inicios, la gestión del agua potable dependía del sindicato, pero, por razones de mejor administración, se tuvo que designar a otros responsables.

Los presidentes de los distintos sistemas de riego también representan otro tipo de autoridad dentro la comunidad. En este último tiempo, con el problema de escasez de agua, la importancia de estas autoridades se ha elevado mucho más todavía, ya que por tradición, ellos tienen potestad y autoridad para decidir cuándo y cómo serán utilizadas las aguas. La autoridad máxima de los sistema de riego es el presidente de la Asociación de Sistemas de Riego de Tiquipaya y Colcapirhua (ASIRITIC), institución que agrupa y controla a todos los sistema de riego de Tiquipaya.

Otra figura que en estos últimos tiempos se ha llegado a constituir en autoridad dentro la comunidad es el Tomero (cuidador y repartidor de agua para riego). Este es elegido por los regantes en asambleas de ASIRITIC y es quien organiza y controla los usos del agua de riego comunales.

c) Lengua

La mayoría de la población montecilleña es bilingüe quechua-castellano, aunque cabe aclarar que la lengua quechua está muy mezclada con el castellano. La mayoría de los jóvenes oriundos del lugar hablan las dos lenguas, pero hay muchachos y muchachas que ya no quieren hablar la lengua indígena, sobre todo, aquellos que estudian en la ciudad.

Con la migración de personas del altiplano boliviano, en Montecillo se escucha también hablar aymara, aunque esta lengua es practicada solamente en espacios privados como la familia y en comunicaciones íntimas y de confianza entre sus hablantes. Por la necesidad de comunicación con los pobladores quechuas, algunos inmigrantes de Oruro y La Paz han aprendido a entender y/o a hablar también la lengua quechua.

Los campesinos de las alturas de Tiquipaya son, en su mayoría, monolingües quechuas, aunque un reducido número habla el castellano, principalmente los varones. Estos traen a vivir a sus hijos a Montecillo y Tiquipaya con la finalidad exclusiva de que aprendan a hablar, entender, leer y escribir el castellano.

Los ciudadanos que actualmente residen en Montecillo hablan solamente el castellano.

d) Costumbres y tradiciones

En Montecillo existe una fiesta tradicional importante que es la fiesta de San Isidro, que se lleva a cabo cada 15 de mayo. Este evento reúne a todos los campesinos de la comunidad e incluso participan los pueblerinos de Tiquipaya y personas de otras comunidades que simpatizan con el Santo. San Isidro es el patrono de los agricultores, y los pedidos que hacen los campesinos ante su imagen tienen que ver generalmente con la buena producción agrícola y pecuaria. La organización de esta fiesta corre por cuenta del sindicato y de las personas que voluntariamente se brindan para ser padrinos o “pasantes” del patrono.

En la fiesta de San Isidro hay una escasa participación de los inmigrantes, los pocos que asisten participan de manera pasiva, es decir, observan solamente pero no

comparten con los campesinos ni hacen sus pedidos ante la imagen. Esta actitud tiene que ver principalmente con su pertenencia a la religión evangélica, que les prohíbe participar en este tipo de eventos.

Otra fiesta importante en la que participan los montecilleños es la fiesta de San Miguel de Tiquipaya, que se realiza cada 18, 19 o 20 de Octubre. Esta fiesta reúne a casi la totalidad de los pobladores tiquipayeños, tanto del pueblo como de las comunidades rurales. A esta fiesta, los inmigrantes si bien asisten, generalmente no se involucran de manera activa, aunque hay algunos jóvenes que sí participan como bailarines en las diferentes fraternidades.

A medida que va pasando el tiempo y la urbanización se acerca más y más, las prácticas de vida tradicional se van perdiendo en Montecillo. Actualmente, la presencia de elementos culturales de tradición ancestral es reducida; entre algunos que todavía están vigentes podemos mencionar: el *suwanaku*¹⁶, el *sirwinaku*¹⁷, la *ch'alla*¹⁸ a la pachamama (madre tierra), la *q'uwarana*¹⁹ y el *chhalaku*²⁰, éste último en menor medida. El *ayni*²¹ y la *mink'a*²² son prácticas tradicionales que ya no están vigentes; priman, por el contrario, prácticas de producción y convivencia individualizadas.

Gran parte de los modos de vida de los montecilleños hoy en día se caracteriza por la práctica entremezclada (híbrida) de elementos tradicionales con elementos urbano-occidentales. Esto se observa en la vestimenta, en sus comportamiento y actitudes, en el habla del quechua muy mezclado con el castellano o viceversa, en el tipo de música que gusta a los pobladores, etc. sagrado

¹⁶ El *suwanaku* es una institución social por la cual el varón "rapta" a la mujer de su hogar como signo del inicio de un compromiso formal.

¹⁷ El *sirwinaku* hace referencia a la costumbre de la convivencia en pareja antes de la realización del matrimonio.

¹⁸ La *ch'alla* es un momento ritual de agradecimiento o solicitud a la pachamama. Tales solicitudes o agradecimientos pueden estar relacionados con la producción agrícola y pecuaria o bienestar familiar en general. La *ch'alla* se realiza echando en el piso un poco de chicha o alcohol.

¹⁹ La *q'uwarana* es otro rito a la pachamama en la que se utilizan unos insumos sagrados preparados para la ocasión que se colocan sobre unas brasas calientes y provocan un humo, el mismo que es considerado sagrado. Es una ofrenda de agradecimiento y solicitud relacionado a la producción agrícola, salud y protección de cualquier mal para la familia.

²⁰ El *chhalaku* consiste en el intercambio de productos sin la intervención del dinero, por ejemplo, los campesinos de las alturas llevan papa a Montecillo para cambiar por maíz, fundamentalmente.

²¹ El *ayni* es un tipo de trabajo colectivo que se practica todavía en muchas comunidades rurales. Consiste en el intercambio de bienes o fuerza de trabajo dentro de un marco de reciprocidad (Gutiérrez, 1994: 49).

²² La *mink'a* es también una institución tradicional que consiste en que una familia contrata los servicios de ayudantes que reciban a cambio una cierta remuneración, sea en dinero o en especies. Los servicios pueden ser utilizados para la construcción de una vivienda, la siembra, la cosecha, etc. (Ibid).

Las características de vida y convivencia de los jóvenes que estudian en el sistema de educación formal están mucho más urbanizadas con relación a las de los adultos. Se observa a estudiantes de colegios y universidades que ya no quieren hablar el quechua, ya no gustan de la música tradicional, niegan su origen campesino, ya no visten polleras ni abarcas, exigen a sus padres tener una casa grande y bien construida, etc.

e) Educación institucionalizada

La mayoría de los niños y jóvenes de la comunidad realiza estudios en escuelas y colegios de la localidad y unos pocos en la ciudad de Cochabamba. Debido a la situación económica desventajosa, en la que se encuentran los inmigrantes, las posibilidades para proseguir estudios superiores después del bachillerato parecen ser más favorables para hijos de campesinos de Montecillo y no así para hijos de los forasteros. En el caso de los hijos de los campesinos de la zona de Ch'apisirca, éstos generalmente dejan de estudiar después de terminar el nivel primario; pocos son los que continúan el nivel secundario y casi ninguno los estudios superiores. Los hijos de los ciudadanos definitivamente estudian en colegios de la ciudad de Cochabamba.

A pesar de la existencia en Montecillo de un establecimiento educativo formal llamado "La Floresta", con todos los niveles de formación (desde el preescolar hasta el bachillerato), el mismo que funciona gracias a un financiamiento extranjero, la mayoría de los niños y jóvenes montecilleños estudian en las escuelas "Simón Bolívar" y "Judith Capriolo" y en el colegio "San Miguel", ubicados en el pueblo de Tiquipaya. De acuerdo a los directores de los establecimientos y los padres de familia de Montecillo, éstos últimos prefieren que sus hijos estudien en las escuelas de Tiquipaya debido al hecho de que La Floresta implementa una modalidad educativa distinta a la tradicional, la cual no es de satisfacción plena de los apoderados de los estudiantes. Muchos niños y jóvenes que habían cursado algunos grados en La Floresta, después de un tiempo fueron trasladados por sus padres a los establecimientos de Tiquipaya, ya que sus padres entendían que en ellos sus hijos podrían formarse de mejor manera.

Un buen porcentaje de jóvenes pertenecientes, generalmente, a familias campesinas con un nivel económico relativamente bueno, estudian en colegios de la ciudad de Cochabamba, bajo el entendido de que allá reciben mejor formación que en Tiquipaya, además de que les favorece entablar relaciones de amistad con gente citadina.

Buen número de jóvenes, hijos de campesinos y algunos inmigrantes, estudian distintas carreras profesionales en la Universidad Mayor de San Simón de

Cochabamba. Al momento existen varios jóvenes lugareños egresados de la misma, que vienen trabajando en Tiquipaya, algunos en instituciones no gubernamentales a nivel departamental y nacional. Las familias pudientes (dos o tres) permiten que sus hijos estudien en universidades privadas.

Las personas adultas que no concluyeron el bachillerato y que desean hacerlo, asisten a la escuela nocturna (CEMA) que funciona en el colegio San Miguel de Tiquipaya. Existen también jóvenes y adultos que asisten a La Floresta para aprovechar los talleres de formación en carpintería, costura y telares y computación ofrecidos por esa institución.

f) Salud

Desde ya hace mucho rato, en Montecillo se ha dejado de practicar la medicina tradicional; al momento, en la comunidad no existen jampiris²³, yatiris²⁴, matronas²⁵ u otro tipo de médicos tradicionales. No obstante, los pobladores del lugar no han dejado de creer en esta medicina; gran parte de las personas tiene la visión de que muchas de las enfermedades que llegan a la persona tienen que ver con elementos naturales o sobrenaturales, como espíritus malignos, el enojo de la pachamama (la madre tierra con todo lo que en ella vive), hechicerías, maldiciones y otros. Por eso, se observa a mucha gente recurrir a curanderos o jampiris que practican la medicina tradicional en otras comunidades de Tiquipaya u otras provincias de Cochabamba.

La práctica de la medicina tradicional se da fundamentalmente entre las familias campesinas del lugar y de la zona de Ch'apisirca; gran parte de los inmigrantes de Potosí, Oruro o La Paz ha dejado de practicar la medicina tradicional debido al vínculo que ahora tienen con la religión evangélica, institución que les prohíbe realizar toda práctica tradicional "pagana".

Montecillo no cuenta con posta o cualquier otro establecimiento encargado de proporcionar a los pobladores atención médica convencional. Para recibir atención médica, los pobladores deben dirigirse al hospital público de Tiquipaya, pero muchos prefieren no hacerlo debido a dos razones: 1. la deficiente atención que brinda esta

²³ Hombre que actúa como el médico de la comunidad por sus conocimientos curativos, realiza las curaciones utilizando millu, incienso, q'uwa y plantas medicinales.

²⁴ Cumple similar función que el jampiri, pero no restringida solamente a cuestiones médicas. El yatiri tiene, además, cualidades divinas que le favorecen para tener una comunicación directa con entes trascendentales de la naturaleza.

²⁵ Una mujer adulta de la comunidad que por experiencia conoce mucho sobre los cuidados y atención del parto.

institución; se sabe que los médicos que atienden en este hospital, en su generalidad, son estudiantes practicantes o egresados de la Facultad de Medicina de la Universidad, lo cual hace que los pobladores de Montecillo y de otras comunidades no confíen en la eficiencia de la atención; 2. los escasos recursos económicos con los que cuentan los pobladores montecilleños. Sin embargo, en el último tiempo, gracias al Seguro Básico de Maternidad y Niñez, aquellas montecilleñas que están informadas al respecto recurren a la posta para recibir atención gratuita, pero las que no conocen de este beneficio (un número significativo) no lo hacen.

En Tiquipaya existen también otros consultorios y clínicas particulares a los que recurren buena cantidad de los habitantes montecilleños; esta situación se presenta no tanto porque la gente cuente con mucho dinero sino, fundamentalmente por la confianza que tienen en los médicos que atienden en esos centros de salud.

4.1.2.3. Descripción socio-económica

La producción agrícola, principal actividad de los campesinos de Montecillo Bajo hasta hace algunos años, ha disminuido enormemente en los últimos años, debido a la escasez de agua, el minifundio, el deterioro de las tierras y la venta de los terrenos a inmigrantes y ciudadanos de Cochabamba. Actualmente, menos de la mitad de los pobladores se dedica a la producción agrícola y éstos, en su gran mayoría, producen sólo para el autoconsumo. Gran parte de la población campesina, paralelo a la producción agrícola o de manera exclusiva, ha buscado otras formas de sustento, incorporándose al comercio, la albañilería, ofreciéndose de peones en las empresas existentes en la comunidad, dedicándose a ser transportistas (con auto propio fundamentalmente) o bien emigrando a la Argentina o EE.UU con fines de trabajo.

La producción de flores ha existido desde hace muchos años atrás en Montecillo, pero ahora esta actividad ha disminuido debido a las razones ya mencionadas y a la competencia que le hacen las empresas de flor instaladas en Tiquipaya, quienes producen no sólo para el mercado local sino también para exportar.

En la actividad agrícola, propia de los campesinos del lugar, generalmente participan todos los miembros de la familia, grandes y pequeños, varones y mujeres. La venta (si es que se da este caso) está bajo la responsabilidad de la mujer, particularmente cuando se trata de flores y verduras. Los productos prioritariamente cultivados en Montecillo son flores (margaritas, gladiolos, clavel, pin pon, azulina y otros); también hay papa, maíz, lacayote, escariote, cebada, haba, arveja, alfa-alfa, perejil, acelga, espinaca, repollo; asimismo, la mayoría de las casas campesinas tiene un huerto con

plantas frutales (palto, durazno, paca, tumbo y otros). También se crían animales de corral en poca cantidad, como ser: chanchos, gallinas, patos y vacas.

En el caso de los ch'apisirqueños, a pesar de que muchos cuentan con un lote propio en Montecillo, a menudo no se arriesgan a trabajarlo, posiblemente debido a su residencia temporal en Montecillo y la reducida cantidad de agua para riego que hay en la zona. Estos pobladores generan sus ingresos principalmente por la venta de papa, la misma que producen en su lugar de origen y traen a vender a Tiquipaya.

Los ciudadanos que se han establecido en la zona destinan sus tierras específicamente para construir casas de descanso y muy poco para la producción. Pero hay tres hacendados que han destinado sus tierras para levantar empresas productoras por mayor; observamos una de pollos, otra de lechugas y también una de porcinos. Existen varios montecilleños y tiquipayeños que trabajan en estas empresas, principalmente mujeres y varones de edad joven (15-25 años).

Las familias inmigrantes del altiplano no se dedican a la agricultura ya que no cuentan con tierras para producir y además muchos no tienen experiencia en ese trabajo, aunque hay personas (hombres y mujeres) de Potosí y Oruro quienes, por la necesidad económica, se brindan para trabajar en calidad de peones en la agricultura; algunos de éstos conocen del trabajo pero otros tuvieron que aprender a hacerlo. Los adultos inmigrantes de Oruro, Potosí y La Paz comúnmente se dedican al comercio, es así que en los mercados se observa gran cantidad de mujeres inmigrantes vendiendo todo tipo de productos, lo cual muchas veces provoca miramientos por parte de las vendedoras oriundas del lugar.

4.2. DESCRIPCIÓN DE LA REALIDAD: INTERCULTURALIDAD VIVIDA

4.2.1. Sobre el tema de la identidad

En primer lugar, es importante aclarar que nuestra intención al tocar el tema de la identidad no apuntó a saber las características de los sujetos en términos de los *contenidos* que definen las identidades de los diferentes sujetos que habitan en Montecillo. Más bien, nos interesó saber de la configuración que toma la identidad socio-cultural de los pobladores en términos de *relaciones*; es decir, cómo los sujetos se autoidentifican, cómo son identificados por otros individuos diferentes a su grupo y los factores que inciden en esas formas de identificación.

En segundo lugar, estamos concientes de lo difícil que es tratar el tema de la identidad, principalmente en contextos de convivencia heterogénea, pues la cuestión

identitaria tiene que ver con una serie de elementos relacionados con ejercicio del poder, con relacionamientos dispares, con circunstancias sociales y culturales marcadas históricamente y con elementos psicológico-emocionales no siempre fáciles de comprender en su real dimensión.

A través de algunas indagaciones hemos intentado desentrañar algunos elementos que nos posibiliten comprender el comportamiento identitario de los pobladores de Montecillo, pero sólo en tanto tengan que ver con la construcción de relaciones interculturales. En tal sentido, si a momentos parece que los datos presentados son demasiado elementales, habrá que tener presente, que este no fue un fenómeno central del estudio, sino, solamente un aspecto más que contribuya a explicar las interacciones entre los distintos sujetos de Montecillo.

4.2.1.1. Entre reconocer y negar la identidad propia

Cuando sujetos de distintos grupos socio-culturales conviven en un solo espacio, muestran o manifiestan muchos aspectos que por sí solos declaran su identidad (su vestimenta, la lengua que utiliza para comunicarse, su forma de hablar, los rasgos físicos, el comportamiento, etc.), pero, la declaración identitaria (su reconocimiento, su minimización, negación o la apropiación de otra identidad) por parte del propio individuo, puede proporcionarnos mayores elementos de análisis respecto a la dinámica y complejidad que subyace tanto en la revelación (aparente) como en la práctica misma de la identidad.

Con base, seguramente, en las actitudes de rechazo que experimentan los inmigrantes de parte de los lugareños debido a su origen potosino, orureño, paceño o su condición de “relocalizados”, muchos forasteros optan por no declarar su lugar de origen. Cuando en varias oportunidades se preguntó a los inmigrantes cuál era su origen, en su mayoría respondían “yo soy de Apote”, “soy de Tiquipaya”, “vivo en Montecillo”, es decir, señalaban que eran de Tiquipaya o de alguna de las comunidades de ésta. Indagando más se llegaba a saber que esas personas eran en realidad oriundas de algún departamento del altiplano boliviano (Potosí, Oruro o La Paz).

Asimismo, muchos de los informantes que viven en lugares conocidos ahora como asentamientos de inmigrantes, como Villa Oruro, Encantopampa, Barrio Kami y otros, a tiempo que manifestaban una expresión de cierta vergüenza, no admitían vivir en esos lugares; más bien, preferían señalar que vivían en Montecillo u otra comunidad propia de Tiquipaya. Por ejemplo, en la feria, cuando pedimos a Doña Felisa

indicarnos el lugar donde vivía, contestó “Montecillupi tiyakuni” (yo vivo en Montecillo); cuando sus vecinas escucharon tal declaración, se acercaron para aclarar que Doña Felisa no vivía en Montecillo sino en Encantopampa. Al ser observada de esa manera, en tono algo molesto, ella respondió “Manaraq chayqa Encantopampachu, Montecilluraqpuni ah” (ese lugar todavía no es Encantopampa, es Montecillo siempre pues). Similar situación se presentó con otras personas que habitaban en zonas de inmigrantes.

Los niños o jóvenes que han nacido Cochabamba muestran orgullo por esta situación. Por ejemplo, en una oportunidad una niña de aproximadamente 9 años que había nacido en Tiquipaya, pues sus padres habían migrado a este lugar hace más de 14 años, con una actitud de orgullo en sus palabras y en su expresión gestual señalaba “¡yo he nacido aquí!” a tiempo que señalaba a su amiguita de la misma edad diciendo “ella no es de aquí, recién ella con sus papás han venido de Oruro”. Esta última niña manifestaba una expresión de tristeza, retraimiento y silencio al escuchar a su compañera. Lo propio sucede con algunos adolescentes del colegio que señalaban “yo no soy de Potosí, mis papás y mis hermanos son de allá, ¡yo aquí ya he nacido!” o “¡yo soy cochala!, mis papás se han venido a vivir aquí hace más de 17 años, yo ya he nacido aquí”. Estas afirmaciones son corroboradas por los padres quienes también muestran orgullo y alivio al señalar que ese o cual hijo “ya ha nacido aquí en Cochabamba”, “¡ese ya es cochalo!”, pues con esa manera de expresar parece que estarían liberando a ese hijo de ser discriminado y rechazado por los lugareños. Se percibe en muchas personas deseos de identificarse como Tiquipayañas, Montecilleñas o cochalas.

Otra situación muy relacionada también al deseo de identificarse como lugareño es cuando los inmigrantes que viven ya bastante tiempo en la zona de Tiquipaya (10, 15 años) se identifican como montecilleños, tiquipayaños o de otra comunidad propia del lugar. Cuando se les insiste señalar con más precisión el lugar de origen, reconocen que son de cual o tal departamento; pero, con una actitud de defender su derecho a identificarse como lugareños, en seguida recalcan “¡pero ya vivo tiempo en Tiquipaya!, es como si fuera de aquí”. Otros dicen “hace rato ya me he venido, ¡mis hijos también han nacido aquí!”, o “¡pero vivo aquí diez años!”. Al parecer, por el hecho de vivir buena cantidad de años en Tiquipaya ellos se sentían como parte de este lugar. La siguiente opinión es otro ejemplo:

[...] ahora ya hay mucha gente extraña en Tiquipaya, antes todos nos conocíamos, cuando subíamos al micro también veníamos conversando con la gente de Tiquipaya, me pasaba saludando a los amigos. Ahora subes y ya no

hay gente conocida, todos son ajenos, me da tanta pena eso a mi. Cuando más gente está viniendo a vivir aquí, los tiquipayaños nos hacemos más poquitos y ya ni nos encontramos entre nosotros, solo con gente ajena nos encontramos, parece que estuviera viviendo en un lugar desconocido (Dña. Dora, inmigrante de Oruro).

Esta señora, a pesar de ser también inmigrante, al sentirse ya tiquipayaña por el tiempo vivido en este lugar, considera a los otros migrantes como extraños y además le molesta que éstos estén aumentando cada vez más en el lugar que ahora ella considera también suyo. Sin embargo, aquí vale aclarar que a pesar del sentimiento de pertenencia a Tiquipaya que tienen algunos inmigrantes, de acuerdo a las actitudes observadas y los comentarios escuchados de los lugareños, para éstos los llegados de otros lugares continúan siendo ajenos, a pesar de los años que llevan en el lugar.

En medio de la realidad identitaria descrita, también existen personas inmigrantes (aunque pocas) que declaran su identidad potosina, orureña, paceña sin recelo y con orgullo, principalmente aquellos que proceden de alguna comunidad o provincia, aunque esto sucede entre las personas adultas principalmente. Aquellos que más orgullo muestran de su identidad son los “mineros relocalizados”; éstos en sus conversaciones siempre realzan el aporte inmenso que dieron con su trabajo para el progreso de Bolivia. Aquí es importante señalar que los mineros relocalizados se identifican principalmente como “mineros” y después por el lugar de procedencia, por ejemplo “soy minero, siempre he trabajado en las minas, en la localidad de Siete Suyos, en Potosí está...”; “somos de las minas, de lado de Oruro”. En cambio, los pobladores que vienen de comunidades rurales-campesinas se identifican específicamente por el lugar de donde proceden: “soy de Potosí, de la provincia Chayanta”, “Norte Potosí, mi comunidad pertenece a Uncia”; “Orureña soy”, etc., aunque existen algunos que vinculan a su lugar de origen su condición de campesinos: “yo vengo de Oruro, pero soy campesino, en el campo siempre he vivido antes de venir aquí”; “soy de Potosí, soy campesino, no soy minero”. Ninguno de nuestros entrevistados se identificó como aymara, quechua u otra identificación distinta.

Eso de ocultar el lugar de origen sucede también con los campesinos inmigrantes (temporales) de Ch’apisirca, a quienes tampoco les gusta reconocer que son de esas zonas. Cuando se preguntó a varias personas de estas zonas su origen, en principio respondían que eran de Montecillo o de Tiquipaya; sólo después de indagar bastante se lograba saber con exactitud su identidad oriunda, aunque la vestimenta que llevan y el uso exclusivo del quechua hace suponer que son de las alturas de Tiquipaya y no del pueblo u otra comunidad cercana a ésta. Por ejemplo, cuando a Doña Antonia se

le preguntó cuál era su lugar de origen, ella, sin dudar, respondió que era montecilleña, pero al intuir (por su apariencia y forma de actuar) que la señora no era de tal comunidad, insistimos en averiguar más sobre su identidad. Sólo después de varias conversaciones, ella admitió que era oriunda de la zona de Ch'apisirca; aunque evidentemente, Doña Antonia tiene una casa en Montecillo, pero en ella se queda solo temporalmente.

En el caso de los pobladores de Ch'apisirca, las razones por las que prefieren no identificarse como ch'apisirqueños tiene que ver con situaciones distintas a la de los forasteros. En Tiquipaya existe una larga historia de discriminación hacia los pobladores que son de las alturas. Los tiquipayeños, en general, aparte de utilizar el denominativo de ch'apisirqueños para referirse a los pobladores de las alturas, también lo utilizan con sentido despectivo cuando lo relacionan con "ignorancia", condición de "indio", "sucio", "que no sabe leer ni escribir", "que no habla castellano", y los ch'apisirqueños están concientes de tal uso. Para ejemplificar, Marcela, una cholita tiquipayeña casada con un ch'apisirqueño, cuando le preguntamos de dónde era su esposo, con una expresión de desagrado y una actitud vergonzosa contestó "es de Ch'apisirca". Después nos contó que ella tuvo mucho problemas con su familia por haberse casado con un campesino de esa zona, pues, bajo la lógica de los tiquipayeños, un hombre de ese lugar es visto como insignificante en términos de formación social y educativo; aunque, en lo que se refiere a su voluntad para el trabajo, al parecer, no hay nada que cuestionar. "Mi mamá me decía '¡cómo pues con un ch'apisirqueño te vas a casar! Esos trabajar nomás saben, pero después ignorantes son pues...'", expresaba Marcela. De igual forma, los profesores de la escuela nos contaban de las varias situaciones donde presenciaron actitudes de discriminación de parte de los lugareños hacia los niños de Ch'apisirca, ya sea debido a su apariencia, a su falta de higiene o al castellano mal hablado; situaciones que llevarían a los niños de las alturas a ocultar su identidad ch'apisirqueña cuando son interrogados al respecto.

Los datos anteriores muestran aquello que Barth (1969) había afirmado, que el desconocimiento o minimización de la identidad propia está siempre relacionado de una u otra manera a la defensa de los intereses sociales y económicos; en contextos multiculturales, muchas personas cambian o afirman su identidad cultural si pueden beneficiarse haciéndolo. Por ejemplo, para no recibir actitudes de rechazo y discriminación de parte de los lugareños por su condición de forasteros, muchos inmigrantes de Oruro, Potosí y La Paz prefieren no dar a conocer su identidad oriunda, optando más bien por identificarse como lugareños; pero cuando se trata de conseguir beneficios de parte de las autoridades o de alguna institución benéfica, los forasteros

sacan a luz su identidad de potosino, orureño o minero relocalizado, porque saben que por ser inmigrantes van a ser priorizados en sus demandas. Asimismo, los ch'apisirqueños, para no ser marginados socialmente, prefieren no declarar su identidad oriunda y más bien se dan a conocer como montecilleños o de cualquier otra comunidad de Tiquipaya. Aunque claro, en comunidades tan pequeñas y familiares como son las que conforman Tiquipaya, se hace casi imposible convencer a los lugareños de tales identidades, ya que ellos conocen bien a sus coterráneos. Además que la forma de actuar, de vestirse y de hablar de inmediato delatan a los forasteros en su identidad originaria. Quizá entonces, el comportamiento identitario de los inmigrantes puede ser explicado también desde una dimensión psico-emocional. Al evitar resaltar su identidad oriunda y más bien asumir un origen relacionado al nuevo lugar donde habitan, se percibe en los migrantes la búsqueda de cierto alivio interior en el sentido de presentarse como menos extraños y por ende menos rechazados por los montecilleños y tiquipayeños en general.

Contrariamente a los inmigrantes, entre los lugareños existe una declaración explícita y vehemente de su identidad. Comúnmente, los lugareños se diferencian entre los que son de tal o cual comunidad campesina. A su vez, los pobladores de las comunidades campesinas prefieren diferenciarse de los tiquipayeños que son del pueblo. En cambio, ante los inmigrantes los montecilleños generalmente se identifican con ese mismo nombre y algunas veces como "campesinos", pero siempre acompañado del lugar donde habitan. Lo propio sucede frente a los ciudadanos, aunque en este último caso, entre los jóvenes la actitud identitaria varía; éstos prefieren identificarse como tiquipayeños sin especificar la comunidad de donde son, al parecer, por temor a ser calificados como "campesinos". Para ilustrar este último caso, tenemos la siguiente cita:

La gente también está cambiando en su comportamiento, hoy en día ya hay esa mentalidad de citadinizarse, ya no trabajan como antes, los estudiantes ya no participan con sus padres en los quehaceres de la chacra, hay un distanciamiento ya de todo eso. La urbanización también afecta en la identidad de los jóvenes como campesinos... Hay muchos jóvenes que han cambiado en su forma de relacionarse, por ejemplo, un campesino frente a otra persona que viene de la ciudad a su lado nunca le habla en su idioma quechua, ya le habla sólo en castellano, además, va indicando que no es hijo de agricultor, 'yo vivo en una casa chalet', 'tengo mi piscina', a ese nivel se identifican con la ciudad, tapan lo que realmente son, quieren impactar a esas otras personas de la ciudad. (Julio, joven Montecilleño)

Hasta hace algunos años, existía en los jóvenes lugareños, sobre todo en aquellos que se encuentran en contacto continuo con el contexto urbano, la tendencia a no manifestar su origen tiquipayeño, más aún, si eran de alguna comunidad, ya que

Tiquipaya estaba catalogada como una zona campesina-agricultora, calificación que no era muy del agrado de las jóvenes generaciones. Ahora que Tiquipaya ha tomado otros matices tanto por sus cambios físicos (“ha progresado”) como por los cambios poblacionales (gente rica y extranjera que tiene preferencia por vivir allá), los lugareños han recuperado su autoestima, lo cual, al parecer, influye para que declaren sin dificultad su condición de tiquipayeños.

Ahora, es importante aclarar que, según las observaciones, la reserva del propio origen no necesariamente implica la negación de la propia forma de vida. Así muchos de los forasteros que actualmente viven en Tiquipaya y Montecillo continúan practicando su lengua (quechua o aymara), mantienen su vestimenta, pijchean la coca, forjan vínculos de solidaridad entre ellos y también con los lugareños. Al parecer, para esta conservación de prácticas culturales propias, favorece que el contexto cultural-social y geográfico en el que se desenvuelven actualmente sea algo parecido al de su lugar de origen (los lugareños también hablan quechua, las actividades giran en torno a la agricultura, pijchean coca, la vestimenta es similar, etc.). Aunque, se observa también a buen número de inmigrantes que dejaron los comportamientos culturales propios, influenciados principalmente por la religión evangélica, a la cual se han convertido familias enteras de forasteros.

Como parte de ese no querer desligarse de lo propio, casi todos los forasteros continúan manteniendo relaciones con su lugar de origen; allá se trasladan para seguir produciendo sus tierra y/o visitar a sus parientes (a los cuales no han renunciado a pesar de vivir en Cochabamba). También viajan a sus comunidades de origen cuando hay algún acontecimiento importante como las fiestas comunales o provinciales.

Por su parte, los montecilleños y los ch’apisirqueños igualmente mantienen muchas prácticas culturales propias. A pesar del avasallamiento de lo urbano y, con él, la copia de prácticas culturales ciudadinas que vienen experimentando los tiquipayeños en general, los pobladores de este lugar aún no han renunciado a la totalidad de sus elementos culturales propios. Aunque sí hay que reconocer que el comportamiento de la mayoría de sus pobladores, principalmente los jóvenes, muestra una hibridación cada vez más acelerada con lo urbano. Asimismo, al igual que los inmigrantes, los montecilleños vienen viviendo la influencia de la religión evangélica que ya ha logrado convertir a algunos de sus integrantes, provocando la renuncia a sus costumbres y tradiciones.

En el caso de las generaciones jóvenes de inmigrantes, es difícil asegurar cuán aferrados todavía están a sus raíces y a su identidad originaria en general. Estos jóvenes atraviesan conflictos enormes respecto a su identidad; aparte de no querer reconocer su origen, poco o nada se observa que practiquen formas de vida de sus padres. Aquellos que todavía lo hacen, lo hacen bajo la influencia permanente de sus progenitores. Aunque claro, en el caso de los niños y jóvenes que han nacido o han crecido la mayor parte de sus vidas en Tiquipaya, es difícil hablar de qué es lo propio y qué no lo es; es posible que de sus padres estén aprendiendo ciertos conocimientos vinculados a su comunidad de origen, pero de seguro en Tiquipaya también están aprendiendo otros conocimientos. Cuánto diferencian lo uno de lo otro no lo sabemos, o tal vez ven ambos procesos como propios y complementarios y no así como contrapuestos o ajenos. Sería interesante hacer otro estudio para conocer cuánto de lo propio y cuánto de lo otro en términos de contenidos culturales asumen los sujetos en convivencia multicultural; volvemos a recalcar que éste no fue el foco central de nuestro estudio, mencionamos algunos aspectos sólo con el afán explicar un poco más el tema que nos preocupa.

El no-reconocimiento del origen propio por parte de los inmigrantes, tanto del altiplano como de los campesinos de las alturas de Tiquipaya, no parece ser un fenómeno intencional, sino una estrategia de sobrevivencia en un contexto socio-cultural donde no son aceptados con facilidad, donde constantemente se sienten rechazados y discriminados por su condición de forasteros. Las acciones y prácticas culturales cotidianas de los forasteros muestran que la identidad de éstos, de uno u otro modo, continua manteniéndose a pesar de su contacto y convivencia con sujetos del nuevo mundo en el que se desenvuelven actualmente.

No obstante, el hecho de continuar relacionados con su identidad potosina, orureña o paceña, lo cual se percibe a través de diferentes manifestaciones, no parece significar para los inmigrantes un obstáculo para asumir también una identidad relacionada con el nuevo lugar en el que viven. Las expresiones verbales y comportamentales de los sujetos muestran su deseo de pertenecer también a Tiquipaya y a Cochabamba. Esto es normal en personas que por cosas de la vida han ido a empezar de nuevo en un lugar distinto a aquél donde crecieron y forjaron su personalidad. El querer pertenecer a Tiquipaya, si bien tiene que ver en alguna medida con el afán de evitar las actitudes de discriminación y rechazo por parte de los lugareños principalmente, parece que tiene que ver también con el deseo de identificarse con..., de sentirse "parte de...". Si bien mantener vínculos con el lugar de origen sigue siendo significativo en sus vidas, no es igual que sentir la pertenencia a su medio inmediato todos los días. Esta

situación, de acuerdo a Roosens (1986: 6) se puede entender como una manera de encontrar “seguridad psicológica” en su identificación, un sentimiento de pertenencia, una certeza de que uno es parte de algo; pues es de imaginar que la inmigración aparte de traer conflictos de tipo socio-económico ha generado también en ellos conflictos de tipo psicológico-emocional, uno por estar lejos de su lugar de origen y también por experimentar marginaciones de parte de los lugareños.

El comportamiento identitario que muestran los forasteros nos hace pensar en aquello de las identidades múltiples a lo cual se refieren muchos autores. Tal como señala Howard (1996: 119), la identidad puede prestarse a ambivalencias y contradicciones y, podemos añadir también, a apropiaciones. Ella señala que la realidad cotidiana nos muestra que no existen identidades simples y únicas, sino múltiples posibles identidades complejas, contestadas e inestables en un proceso continuo de posicionarse y reposicionarse unas con relación a otras. Así, los inmigrantes que viven en Montecillo y Tiquipaya muestran predisposición para asumir tanto su identidad originaria (más a través de la práctica que a través de su declaración verbal) como también una identidad tiquipayeña, montecilleña o cochala como quiera llamarse. Se puede ser de aquí y allá de manera complementaria, con todo lo que esas pertenencias puedan implicar, sin que lo uno niegue lo otro. Cada identidad puede ser asumida dependiendo de las circunstancias, de los sujetos frente a los que uno se encuentra, de acuerdo a los intereses (sociales o económicos) que están de por medio y también de la estabilidad psicológica que pueda encontrar al adjudicarse cualquiera de ellas o también ambas juntas.

4.2.1.2. Cómo nos identifican “los otros”

Los lugareños (tiquipayeños en general), comúnmente identifican a los inmigrantes como “paceños”, “orureños”, “los mineros relocalizados”; dentro de cualquiera de estos denominativos entran todos los inmigrantes del altiplano boliviano, es decir potosinos, orureños y paceños. Los tiquipayeños no distinguen que entre los inmigrantes existen quienes son mineros (oriundos de Potosí u Oruro), pero también hay individuos que vienen de comunidades campesinas (de Oruro, Potosí y La Paz). Si bien los lugares de donde proceden estos forasteros son comunes, de acuerdo a observaciones de los propios inmigrantes, sus formas de vida y sus comportamientos varían en gran medida. Conocer estas diferencias no parece preocupar a los lugareños, quienes más bien optan por catalogar a los inmigrantes en su generalidad dentro de una sola forma de comportamiento y de vida, siendo el grupo de los mineros relocalizados el más numeroso y el modelo más común de identificación.

Esta forma de denominar a los inmigrantes, si bien a algunos les parece indiferente, para muchos forasteros no es agradable. Existen personas a quienes no les agrada que les identifiquen como paceños siendo que son orureños, o que les equiparen con los relocalizados siendo en realidad campesinos del altiplano. Los inmigrantes del altiplano se diferencian unos de otros con bastante claridad, por tanto, ellos mismos no se catalogan en un solo grupo²⁶.

Los sujetos que más molestia muestran frente a la identificación equivocada son los forasteros campesinos que son equiparados con los mineros relocalizados, ya que al ser identificados como tal reciben un rechazo más fuerte de parte de los lugareños. Así, un inmigrante que ha tenido esa experiencia señala:

La población aquí en Villa Oruro, mayormente somos de Oruro, tampoco somos relocalizados. A nosotros nos han conocido primero como relocalizados, pero no somos, somos la gente humilde del altiplano. Allá en el altiplano la gente mayormente vive de la ganadería o la agricultura, pero cuando no hay lluvia, no hay producción, entonces la gente tiene que ir a buscar vida, de esa manera nosotros hemos venido acá. Aquí en Villa Oruro no hay ningún relocalizado, todos son gente del altiplano (Dn. Jesús, inmigrante de Oruro).

Según indagaciones realizadas entre los lugareños, lo que en realidad sucede es que, alrededor de los inmigrantes relocalizados, se ha construido una percepción bastante negativa a causa del comportamiento de los primeros llegados, principalmente los hijos, quienes se dedicaron a la delincuencia y al robo, situaciones que antes muy poco o nada existía en la zona, y que dejaron antecedentes negativos entre los lugareños; éstos echan mucha culpa a los inmigrantes mineros de los sucesos sociales negativos existentes en Tiquipaya.

Por su parte, los inmigrantes identifican a los montecilleños no tanto con ese nombre sino como “cochalos”, “los del lugar” o “tiquipayeños”, incorporando en esta categoría no sólo a los montecilleños sino a todos los sujetos que viven en la zona de Tiquipaya. Cuando en varias oportunidades se les preguntó su opinión sobre los montecilleños, las respuestas apuntaban casi siempre a decir “los cochalas son...”, o bien “los del

²⁶ Reconocemos que hubiese sido mucho más rico diferenciar las características comportamentales y relacionales de orureños, potosinos, paceños y mineros entre ellos y con relación a los lugareños, que seguramente son distintos. Así como seguramente hubiese sido positivo diferenciar entre los tiquipayeños a los que son del pueblo y los que son de las comunidades y lo propio entre los ch'apisirqueños. Pero por cuestiones de análisis y con la intención de reflejar las categorías grandes y generalizadas con las que a menudo montecilleños e inmigrantes se perciben entre sí, en el estudio se considera a todos los inmigrantes del altiplano en un solo conjunto, a los de Montecillo y Tiquipaya en otro y a los ch'apisirqueños de igual forma.

lugar son....”. Son pocos los forasteros que logran diferenciar entre la forma de actuar de los pueblerinos y la de los sujetos que viven en las comunidades (campesinos); aunque los lugareños sí se diferencian bien entre los que son de las diferentes comunidades y los que son del pueblo, porque se conocen bien.

Los pobladores de las comunidades de las alturas de Tiquipaya son identificados tanto por los lugareños como por los inmigrantes de Oruro, Potosí y La Paz como “los ch’apisirqueños”, sin diferenciar las comunidades de donde proceden estos sujetos. Para los campesinos de las alturas de Tiquipaya, ya es normal ser reconocidos como ch’apisirqueños, aunque cuando éstos desean hablar de su origen tienden a mencionar la comunidad específica de donde son oriundos. A veces, en tono de broma, se escucha entre los lugareños referirse a los ch’apisirqueños como “los titulados” o “titos”, denominación indirecta que hace clara alusión a su incompetencia frente a los tiquipayeños y también a su ignorancia escolar. Gran parte de los ch’apisirqueños, parecen tener conciencia de las intenciones peyorativas con que los tiquipayeños se refieren a ellos, ante lo cual las más de las veces muestran silencio, pero, a veces, también reaccionan ocultando su origen real e intentando sumir más bien la una identidad tiquipayeña.

Por su parte, los ciudadanos son identificados como “los llajta runas”, “de Cochabamba”, “las chotas de la ciudad”, “los jailones” (gente de dinero que vive cómodamente) y algunas veces como “los q’aras”. Alguna vez se escuchó a algunos jóvenes identificar a la gente que viene de la urbe como “los fifis” (gente delicada, de raza blanca, hechos a los más importantes); dentro de esta última clasificación, entra también la gente pueblerina que “se considera” de status más alto que los demás. Esta diversidad de designaciones circula fundamentalmente entre los lugareños, dándole las más de las veces un matiz burlesco e irónico; los integrantes de los otros grupos socio-culturales se limitan a llamar a los ciudadanos como “la gente de Cochabamba” o “llajta runas”. La gente citadina que vive en Montecillo pocas veces tiene oportunidad de escuchar la manera cómo los denominan sus vecinos, debido al poco contacto que mantienen con ellos, en consecuencia, no logramos percibir sus reacciones frente a tales denominaciones.

La gente identifica a “los otros” apoyados en diferentes aspectos: la vestimenta (tipo de pollera, zapatos, manta, sombrero), los rasgos físicos (el color de la piel, la forma de la cara, la estatura), la forma de hablar y la lengua que hablan (aymara, quechua, castellano), el lugar donde viven (Encantopampa, Montecillo, Villa Oruro, etc.), el modo de comportarse (alegres, serios, reservados, vivarachos, etc.) y también por el tipo de

actividad que realizan (comerciantes, agricultores, transportistas, etc.). Dependiendo de las circunstancias unas características sobresalen más que las otras. En una ocasión en el colegio San Miguel, cuando solicitamos a un grupo de los alumnos tiquipayaños que nos indicaran a los compañeros que eran de La Paz u Oruro, rápidamente nos señalaron a algunos; cuando preguntamos cómo es que sabían que eran de tal origen, decían “clarito es, son otra clase”; otros señalaban “es que son más morenos que nosotros, además son más tímidos”; “ellos se visten con ropa más cerrada”; “hablan sólo castellano, no saben quechua”. Como podemos ver, la forma de identificar y diferenciar “al otro” asume diferentes matices; esto nos muestra que no hay una sola forma de distinguir a los grupos socio-culturales, sino que depende de muchos factores que pasan por percepciones de diversa índole.

Las reacciones percibidas nos muestran que la forma como son denominados o identificados por los otros, influye de uno u otro modo en la autopercepción y la autoestima de los sujetos de los diferentes grupos socio-culturales. Por ejemplo, para los inmigrantes campesinos de Oruro, La Paz y Potosí, el ser identificados por los lugareños como “mineros relocalizados” se les coloca sobre la espalda muchos comportamientos negativos con los que quizá ellos nada tienen que ver, siendo en consecuencia desvalorados en su verdadera condición. De igual forma, los ch’apisirqueños, al saber que este denominativo tiene para los tiquipayaños una connotación de inferioridad, son afectados en su autoestima, por lo mismo prefieren no darse a conocer en su verdadera identidad. Lo cierto es que, en contextos culturalmente heterogéneos, es a veces difícil precisar la identidad o el grupo cultural o social al que pertenecen los sujetos. Ciertos elementos pueden darnos algunos indicios de cuál es la pertenencia de cada quién, pero no siempre se logra diferenciar el grupo específico del que son parte y las características particulares que puedan tener. Es por eso que los sujetos tienden a hacer agrupaciones grandes basándose generalmente en una característica supuestamente compartida por todos los del otro grupo, aunque, en realidad, sean muy diferentes entre sí. Eso es lo que sucede en Montecillo: los lugareños concentran en un solo grupo a todos los inmigrantes apoyándose en el lugar más o menos común del que vienen (el altiplano) o la actividad minera, atribuyendo características iguales a todos. De igual forma los forasteros agrupan a los tiquipayaños dentro de una sola categoría: lugareños, montecilleños o tiquipayaños, sin considerar las diferencias que existen entre los del pueblo y los que son de las comunidades o entre los que son de las distintas comunidades. Estas agrupaciones generalizadas son, al parecer, inevitables, pero no quitan la posibilidad

de superarlas en la medida en que los individuos se predispongan a conocer más sobre los sujetos distintos culturalmente con quienes conviven.

4.2.2. Construyendo relaciones interculturales

En la convivencia multicultural, inevitablemente, de uno u otro modo, se presentan situaciones de conflicto, algunas difíciles de sobrellevar y otras posibles de solucionar. Esto es porque “el contacto con grupos de afuera, con ‘los otros’, se caracteriza frecuentemente por un sentimiento de mutua hostilidad la cual se refleja, entre otras formas, en una relación de tensión” (Valiente, 1996: 296). En el proceso de convivencia, las partes en conflicto van inventando una serie de mecanismos de solución o por lo menos mecanismos para hacer la relación lo menos conflictiva posible, proceso en el cual surgen posturas de todo tipo, desde las más cerradas hasta las más abiertas, como: saber ceder, resistir, agredir, negociar, dialogar, plantear, callar, etc.

Cada cultura o grupo humano organizado construye su propia concepción del mundo y crea un orden de jerarquías y valores que considera universales; es decir, desarrolla una percepción etnocentrista. Como señala Valiente (1996: 296), toda cultura es en menor o mayor grado etnocentrista y este etnocentrismo emerge toda vez que el grupo se siente irritado al observar que otros grupos humanos organizados igualmente tienen su propia manera de interpretar el mundo; es entonces cuando se desarrolla un mecanismo de resistencia frente a todo lo que pueda perturbar el orden establecido y considerado universal. Desde una perspectiva etnocentrista, todo lo que perturba o causa desorden es normalmente vinculado a lo ajeno, lo extraño, “al otro”, a “los otros”. Es cuando tal vez aflora el “nosotros” en un doble proceso: por un lado, bajo un supuesto derecho a eliminar todo aquello que pueda producir el desorden y, por otro lado, bajo un temor que encubre el conflicto producido hacia adentro, en “nosotros”, debido al contacto con “los otros”, los de afuera. En el contacto con “los otros” estamos inmersos en un conflicto y sentimos la necesidad de diferenciarnos para afrontar esta situación de tensión.

Cuando los sujetos de un grupo cultural se encuentran en la situación de convivir con otros diferentes, en el proceso de esa convivencia se va gestando una serie de percepciones y actitudes respecto al otro, percepciones y actitudes que marcan el ritmo y la profundidad de las interacciones. Indagando sobre cómo se perciben mutuamente los sujetos de los diferentes grupos culturales que conviven en Montecillo, encontramos que hay percepciones positivas que llevan a la construcción de relaciones cercanas o encuentros positivos, si se puede llamar así, pero también

hay percepciones negativas que generan distancias. Las conductas menos pensadas influyen en las posibilidades y predisposición de los sujetos para construir amistades. El hecho de verse como alegre, hablador, tímido, atrevido, reservado, egoísta, solidario, trabajador, flojo, etc., dependiendo del valor que le dan los sujetos en la interacción, puede constituirse en un factor de apertura, cierre o simple indiferencia frente al otro.

Hemos señalado que Montecillo y Tiquipaya en general presentan características multiculturales, donde básicamente existen sujetos de cuatro grupos culturales que se encuentran en interacción. Pero, por distintas razones, unos grupos pueden hacer sentir su impacto más que otros. Las percepciones, actitudes e interacciones que presentamos a continuación son predominantemente de los lugareños con relación a los inmigrantes del altiplano (potosinos, orureños y paceños) y viceversa. Los ch'apisirqueños y ciudadanos, si bien también son grupos que hacen notar su presencia, no lo hacen con la misma intensidad que los otros, debido a su estadía temporal (por ahora) en la zona en estudio.

4.2.2.1. La invasión física y social de los “otros” genera resentimientos en los lugareños

La nueva configuración física y social que adquiere Tiquipaya con la llegada de los inmigrantes, fundamentalmente de aquellos que son de Oruro, Potosí y La Paz, es vista como algo eminentemente negativo por los lugareños. Con el establecimiento de los forasteros tanto en el pueblo de Tiquipaya como en sus comunidades del contorno, todo aquello que hasta hace algunos años era de uso exclusivo de los pobladores tiquipayeños ahora tiene que ser compartido con los recién llegados: el territorio, los servicios, las escuelas, los espacios de trabajo, la atención de las autoridades, las instancias de poder y decisión como la alcaldía, los sindicatos, etc. Este hecho no es del agrado de la mayoría de los pobladores oriundos de Tiquipaya, quienes manifiestan actitudes negativas ante tal situación.

El reclamo por la ocupación territorial es uno de los aspectos que más sale a luz. El hecho de que los inmigrantes se establezcan en espacios que eran libres (campos con pastizales, bosques y montes), donde los montecilleños pastaban sus animales, organizaban excursiones o partidos de fútbol, realizaban sus fiestas tradicionales, etc. no es visto con buenos ojos por los lugareños. Los mismos inmigrantes nos cuentan de los reclamos que les hacen los lugareños:

[...] por esta región como al lado de Apote y en algunos lugares, siempre todavía hay un poco de latifundismo; creen que por lo que viven aquí por años, o han nacido aquí se creen dueños de todo y eso es lo que a veces a uno le hace caer mal. Yo he escuchado decir “¿ustedes por qué han venido, por qué no están en su tierra, a qué han venido aquí, si esta tierra es de los cochabambinos?”, etc. (Dn. José, inmigrante de Oruro).

A diferencia de hace como doce años atrás, hoy podemos ver que muchos lugares antes deshabitados que se caracterizaban por gran vegetación y disponibles para el uso libre de los lugareños, están ahora llenos de casas y gente, subdivididos en barrios o villas con distintos nombres. Las mismas comunidades de los alrededores de Tiquipaya, que hasta hace algún tiempo estaban pobladas únicamente por campesinos, hoy están conformadas también por habitantes inmigrantes, de los cuales algunos tienen su propia casa y otros todavía alquilan casas de los lugareños.

La ocupación territorial no solamente implica la construcción de casas, sino también la apertura de carreteras para acceder a ellas. En tal sentido, las nuevas poblaciones asentadas suelen solicitar a los campesinos la dotación de determinados espacios para abrir caminos, ya sea vecinales o para el transporte, pero muchas veces se han encontrado con respuestas negativas intransigentes:

Yo he tenido un problema con los mineros que viven en Encantopampa, ellos querían abrir calle por mi propiedad, me afectaba de punta a punta; aparte el camino de los Encantopampeños no es éste, el camino de ellos es por la tubería de abajo. Debido a eso tuve problema con los de Encantopampa y también con los que viven aquí a mi lado (que no son lugareños) sino que han comprado y ahora son mis vecinos (Dn. Mario, montecilleño).

Esto de ser celosos por el territorio, y más todavía cuando se trata de tierras de propiedad particular, es muy común entre los campesinos de Tiquipaya, no es que esté relacionado solamente con los forasteros. Varias veces se han presentado conflictos entre vecinos montecilleños por causa de la tierra, referentes a oposición para dotar unos metros de terreno para la apertura de caminos o la construcción de alguna institución comunal, avance indebido de un metro de terreno a la propiedad de al lado, problemas de repartición de propiedades entre los hijos, una acequia que afecta a tal o cual posesión, etc. Con estas referencias podemos pensar en la dimensión verdadera que ha tenido para los campesinos lugareños el avasallamiento físico de los inmigrantes.

No obstante, la reacción de los lugareños es distinta con relación a los campesinos de Ch'apisirca que vienen a domiciliarse en la zona de Tiquipaya; se podría decir que es mucho más positiva. Si bien los montecilleños y tiquipayeños objetan en alguna medida la compra de lotes y construcción de casas que hacen los ch'apisirqueños en

“su” territorio, la oposición a su presencia no es tan notoria como en el caso de los inmigrantes del altiplano. La actitud de mayor aceptación que muestran los lugareños hacia los ch’apisirqueños podría estar relacionada al hecho de ser vecinos con las comunidades de donde proceden éstos, la convivencia cercana que siempre han tenido, la vida muy similar a los lugareños que les caracteriza y la permanencia todavía temporal de los mismos.

Ante la presencia de los ciudadanos en los espacios de Montecillo y Tiquipaya, la reacción de los lugareños tampoco es tan opuesta como en el primer caso; es más, se podría decir que no se expresa oposición alguna. Esto sorprende si consideramos, además, que este nuevo grupo de sujetos va aumentando cada vez más y más. Podríamos encontrar una explicación en el beneficio económico que obtienen los campesinos que les venden sus propiedades y la misma comunidad con la presencia de éstos (los ciudadanos al igual que cualquier comunario también aportan económicamente al sindicato). Otra explicación puede estar en lo poco afectados que se ven los lugareños por la presencia de los ciudadanos, ya que éstos permanecen en sus domicilios muy aislada y temporalmente; existe poca o ninguna interacción con los lugareños y consecuentemente ambas partes no experimentan los conflictos frecuentes asociados con la convivencia cotidiana.

Los inmigrantes no solamente ocupan espacios territoriales, sino también necesitan trabajar para poder subsistir. Así, los espacios de trabajo existentes en la zona tienen que ser también compartidos entre lugareños e inmigrantes. En este sentido hay muchas quejas de parte de los lugareños:

Por lo que han venido esas personas de La Paz, de Oruro, de Potosí, el trabajo también ha escaseado. Solamente para pasar el día nomás ganan también, porque muchos de barato están buscándose trabajos. Los trabajos también escasos están para los que viven aquí y ese poco que había les han quitado los que han venido de otros lados. La mayoría de la gente en Tiquipaya son esos de Oruro, de Potosí, La Paz, esos no más ya siempre están aquí. En las alcaldías también ellos no más ya están trabajando, por todos lados (Dña. Pilar, montecilleña).

La gente de Tiquipaya reniega porque los “relocalizados” han quitado las fuentes de trabajo que antes eran ocupados por los lugareños. Si antes los lugareños cobraban por su fuerza de trabajo por día 40 Bs., los “relocalizados” cobran 15 o 20 bolivianos entonces los contratadores prefieren contratar a los forasteros porque cobran menos. Desde que los mineros han llegado a Tiquipaya todo trabajo escasea, ahora hay más demanda de trabajo, lo cual quita oportunidades a la gente del lugar (Javier, joven profesional montecilleño).

El hecho de que los forasteros cobren un salario menor de lo que está normado genera más rabia todavía entre los tiquipayeños, pues con esa actitud los inmigrantes

no sólo denigran la fuerza de trabajo, sino también alimentan el ejercicio de la injusticia de parte de los contratadores (éstos en su mayoría son campesinos de la misma zona, que tienen propiedades de considerable tamaño). Ahora, no siempre los forasteros son contratados con facilidad; las actividades para las que se necesita trabajadores son fundamentalmente para tareas agrícolas, trabajo para el cual ellos no siempre están preparados (especialmente los exmineros) y si es que son empleados no siempre realizan el trabajo eficientemente. Esta situación hace que los campesinos y hacendados prefieran contratar a los lugareños que sí conocen de este oficio. Por eso es común ver que la mayoría de los inmigrantes han optado por dedicarse al comercio particular.

Otros espacios donde se presentan conflictos relacionados al trabajo son los mercados de Tiquipaya, donde una buena parte de los vendedores son los inmigrantes. Los lugareños luchan para que en la dotación de los puestos de venta se de preferencia a los lugareños; fruto de esto es que mucha gente tiquipayeña y montecilleña que jamás se había dedicado al comercio hoy en día se encuentran vendiendo en los mercados de Tiquipaya. Si bien esta situación tiene que ver con la búsqueda de nuevas estrategias de subsistencia (frente a una agricultura en decaimiento), la incorporación de los lugareños a los mercados de Tiquipaya está relacionado también con el afán de no permitir que los inmigrantes sigan ocupando esos espacios que “por derecho” pertenecen a los lugareños. Pero, las inmigrantes de Oruro y Potosí se han dado modos para no desistir de vender en los mercados, aunque esto haya costado soportar muchas humillaciones de parte de los lugareños:

Siempre escucho decir a los de aquí “¿esos paceños a qué vienen aquí?”. Cuando yo quería abrir mi puesto de venta en el mercado de la avenida Reducto, mucha gente no quería, me rechazaban, pero yo me he puesto fuerte y he seguido vendiendo ahí hasta lograr que me respeten y acepten. Ahora ya se han acostumbrado a verme todos los días de feria. Mucho me han humillado los tiquipayeños, todo he aguantado, pero al verme que yo no era peleadora ni mala me han respetado, hasta amigos tengo ahora, hay gente que me aprecia (Dña. Ignacia, inmigrante de Oruro).

Una vez ganado el espacio, las inmigrantes del mercado realizan su actividad con regular tranquilidad, aunque no siempre están libres de los comentarios y miramientos que les hacen las lugareñas, sobre todo cuando la venta le resulta muy positiva.

La escuela es otro espacio que ha sido ocupado por los inmigrantes. Hoy en día las escuelas de Tiquipaya están sobresaturadas de alumnos. De acuerdo a las observaciones de los lugareños, esta situación se debe al masivo aumento de la población estudiantil forastera. Existen protestas de parte de los tiquipayeños en el

sentido de que los inmigrantes gozan del privilegio de la educación en Tiquipaya sin haber hecho ningún esfuerzo en la construcción y mejoramiento de los establecimientos, los cuales fueron construidos por los propios lugareños a costa de sacrificios de todo tipo.

En la escuela, por ejemplo, la mayoría de los mineros sus hijos no más ya siempre están, ya no hay alumnos de Tiquipaya en el colegio San Miguel, ni en la escuela; más bien nosotros tenemos que sacar a nuestros hijos de esas escuelas y ponerlos a otros colegios (Dña. Inesa, montecilleña).

Pajatachu apamurqanku, adobetachu apamurqanku imataq, papasusninchik sarunku. Colegiotapis nuqallanchik pero ruwanchik ah, nuqanchiqpataqa a la última horapis, ultimos diapis anotan tiyan ah pueblomantaqa, waqkunaraq mana uyarisqachu kananku tiyan ¿icharí?, chayman rabiarikuni, nuqa diskutinayukuni directorwanqa (Juana, del pueblo de Tiquipaya).

(¿Acaso ellos han aportado con paja o con adobe? Nuestros padres han sido los que han hecho los adobes, ¡pero el colegio también nosotros nomás hemos hecho pues! A nuestros hijos aunque a última hora deberían inscribir pues, primero estamos los del pueblo, no pueden ser escuchados otros antes que nosotros, ¿no es cierto? De eso yo reniego, de eso yo me he discutido con el director.

Comentarios como el de Dña. Juana surgen a consecuencia de la oposición del director de la Escuela de inscribir a su hijo en los últimos días del plazo previsto, bajo el argumento de que las plazas ya estaban completas. Según explicaba Dña. Juana, a los alumnos que no se los lograba inscribir en el tiempo previsto, no quedaba otra que anotarlos en los colegios particulares de la zona o de la ciudad. Antes los padres de familia podían inscribir a sus hijos el día que ellos veían conveniente, sin tener que hacer filas y largas esperas como se hace ahora. Para los padres de familia tiquipayeños es inconcebible que aquella escuela que construyeron con sus propias manos ya no pueda albergar a sus hijos y que sean otros los que gocen de ese beneficio.

La incorporación masiva de los inmigrantes a las escuelas no sólo significa un avasallamiento físico, sino que también implica compartir entre todos los alumnos los beneficios destinados a esas escuelas: el desayuno escolar, la atención de los profesores, los beneficios de la alcaldía, etc. Dentro de esto está también la participación activa que demuestran los padres forasteros en las actividades escolares, que de hecho es mucho más notoria con relación a los padres lugareños, aspecto que al ser percibido y sobrevalorado por los docentes genera miramientos y resentimiento de parte de los lugareños.

Los privilegios de que gozan los inmigrantes en la consecución de servicios como el transporte, el agua potable y otros por parte de las autoridades son también observados por los lugareños. Por ejemplo, según testimonios de los montecilleños, la comunidad de Montecillo ha tenido que pelear bastante tiempo para conseguir la instalación del agua potable para gran parte de su población; pero los inmigrantes de Encantopampa, una población de reciente establecimiento, lograron conseguir la dotación de este servicio en un tiempo corto y sin tanto esfuerzo como los lugareños. Lo propio sucede con el servicio de transporte que también ha significado muchos trámites e inversión de tiempo de parte de los lugareños, a diferencia de los encantopampeños que consiguieron ese beneficio pronto y fácilmente. De acuerdo al análisis que hacen los lugareños, el voluntarismo que muestran las autoridades con relación a los forasteros puede estar vinculado con intereses de tipo político partidarios; se sabe que el actual alcalde de Tiquipaya continúa en el cargo (ésta es su tercera gestión) gracias a los votos de los inmigrantes, ya que si bien entre los lugareños tiene apoyo, éste no es tan significativo como para lograr ganar. Estas preferencias de parte de las autoridades están provocando en los tiquipayeños resentimientos hacia los inmigrantes como hacia las autoridades que fomentan semejantes situaciones.

Otra situación de mucho desagrado para los padres de familia tiquipayeños es el hecho de que los inmigrantes jóvenes busquen casarse con los lugareños como una forma de solucionar sus problemas económicos y sociales. Son varios los casos de jóvenes lugareños (varones y mujeres) que han conformado pareja y familia con los inmigrantes. Esta situación ha creado grandes problemas entre las familias de los novios, principalmente de parte de los padres tiquipayeños. Con base en la convivencia diaria, los lugareños tienen la idea de que los inmigrantes no tienen nada bueno que ofrecer a sus hijos, ya que tanto su comportamiento como su situación económica no satisface en ningún sentido. Fruto de esta reacción negativa, muchas parejas se han frustrado en su deseo de vivir juntos, pues los padres lugareños hacen lo posible por separarlos. Liz, una muchacha hija de padres orureños, tiene un hijo con un muchacho tiquipayeño; a pesar de que ella y su pareja deseaban casarse, los padres del muchacho se opusieron y pelearon mucho para que tal proyecto no se realizara. Según Liz, la oposición a su casamiento tuvo mucho que ver con su condición de inmigrante, ya que en varias oportunidades los padres de su pareja le decían “¿cómo pues mi hijo se va a casar con una orureña!, ¡mi hijo tiene que casarse con una tiquipayeña como él!”. Esta situación de la separación de las parejas sucede

también entre los lugareños, principalmente cuando la pareja es demasiado joven, pero en relación a los inmigrantes la reacción es mucho más negativa y conflictiva.

Situaciones como las mencionadas provocan en los tiquipayebos comentarios como “estos relocalizados a qué han venido, han venido a quitarnos nuestras tierras”; “estos paceños, estos orureños, qué nomás hacen aquí, deberían irse a sus lugares, aquí vienen a perjudicarnos nomás”; “esos mineros nomás se están llenando aquí, ellos nomás todo lo que es de nosotros se están aprovechando sin haber trabajado”, etc. No cabe duda de que la presencia de los inmigrantes ha alterado de sobremanera la vida de los lugareños, para quienes no es fácil aceptar los cambios que se están generando en su dinámica de vida a raíz de la convivencia con los forasteros.

De acuerdo con el análisis que hace el Colectivo AMANI (1994) respecto a los conflictos interculturales que se presentan en el contacto entre las poblaciones autóctonas y las inmigrantes, es de suponer que las primeras marginen a las segundas por ser una relación de una mayoría con una minoría, no sólo en términos de cantidad de personas, sino también por la cantidad de poder que ostentan:

[...] la mayoría posee prácticamente todo el poder, al tiempo que la minoría tiene mucho menos. Es ciertamente más fácil que las autóctonas marginen a las inmigrantes, que ellas marginen a la población autóctona. Las primeras disponen de las leyes, los medios de comunicación, los bienes de producción etc. y las segundas pertenecen a [lugares]... diversos, no conocen el medio, apenas están organizadas (Colectivo AMANI, 1994: 138).

Sin embargo, en Montecillo si bien es cierto que aparentemente los lugareños tienen el poder y llevan la batuta en las interacciones, es sólo hasta cierto punto. La información anterior y la que viene a continuación nos hará ver que los inmigrantes (minoría) han ganado bastante espacio físico y social y, por qué no decir, poder frente a los tiquipayebos, tal vez a través de vías distintas a las que emplean los lugareños, pero lo evidente es que están logrando hacer prevalecer su presencia y con ella sus derechos como ciudadanos. Estas situaciones son justamente lo que está provocando la reacción disgustada de los lugareños.

4.2.2.2. La forma de ser y vivir del “otro”: lo valorable y lo cuestionable

4.2.2.2.1. El comportamiento reservado y distanciado de los inmigrantes del altiplano y el carácter abierto y alegre de los tiquipayeños

Tanto las observaciones como los comentarios de los lugareños nos muestran que las personas inmigrantes del altiplano, en su mayoría, se caracterizan por tener un comportamiento serio, introvertido y áspero, actitudes que son de poco agrado para los tiquipayeños y que de una u otra manera afectan en las relaciones:

[...] hay otros que son idiotas, no hablan a nadie o sea conviven entre familia nomás y no comparten con otra gente del lugar, eso no me gusta (alumna Col. San Miguel, tiquipayeña).

Ellos son diferentes en su genio y en su forma de comportarse. Son muy serios, casi no ríen, hablan lo necesario nomás, nos miran nomás, por eso yo hablo poco con ellos (alumna Colegio San Miguel, tiquipayeña).

Los de Oruro y La Paz son tranquilos, callados, son calmados y un poco apartados viven. Pero cuando nos van conociendo a los tiquipayeños, se vuelven más abiertos ¡como nosotros! (Alicia, joven montecilleña)

El comportamiento reservado que predomina en los inmigrantes y el no encontrar en éstos las actitudes alegres, bullangueras y ocurrentes existentes entre los sujetos de su grupo socio-cultural hace que muchos lugareños prefieran distanciarse de ellos. Pero existen también muchachas montecilleñas que gustan del carácter de los inmigrantes, les llama la atención lo serios, reservados y formales que son, cualidades poco presentes entre los jóvenes lugareños. En una oportunidad conversamos con una joven montecilleña que durante su vida colegial había logrado entablar una relación de pareja con un forastero; al respecto ella comentaba:

Mi enamorado era inmigrante de Oruro, vivía en Villa Oruro. Él era buena gente, era un poco tímido y reservado, no era atrevido como los chicos de aquí. El usaba palabras apropiadas para conversar, es decir, palabras no atrevidas. Los chicos de aquí son más abiertos, los chicos de aquí son atrevidos, los chicos de aquí usan palabras groseras, vulgares, sin cuidado le tratan a la mujer (Julia, joven montecilleña).

Hay lugareños para quienes el carácter reservado de los inmigrantes no es ninguna barrera para construir relaciones; así se puede observar fundamentalmente entre los jóvenes, grupos de amigos que se han acoplado perfectamente, los lugareños han aprendido a vivir con la forma de ser de los inmigrantes y viceversa y, en el proceso de convivencia parece que los unos han aprendido a ser un poco como los otros.

Un aspecto positivo es que aquí he aprendido a perder la timidez, aquí la gente es abierta no, son alegres, cuando se trata de fiestas son siempre alegres. Yo

también estoy aprendiendo a ser alegre, ¡así como ellos! (alumno Col San Miguel, inmigrante de Oruro).

Cuando yo llegué aquí era muy tímido, pero aquí me he comenzado a volver. Ahora hablo con todo el mundo, ¡un charlatan ya también me he vuelto! (alumno, Col. San Miguel, inmigrante de Potosi)

La gente tiquipayaña es bien amistosa, abiertos, chistosos y las personas que vienen de otro lado se acoplan a eso (alumno Col San Miguel tiquipayaño).

Como podemos apreciar en estas opiniones, algunos inmigrantes al gustar del carácter de los lugareños buscan acercarse a ellos, no sólo para pasarla bien sino también para contagiarse en algo de esa forma de ser.

Según observamos, entre la forma de ser de los forasteros del altiplano y la forma de ser de los lugareños existen grandes diferencias, las mismas que se aprecian con claridad en el espacio de los mercados. Los vendedores potosinos, orureños y paceños muestran un comportamiento que, generalmente, se caracteriza por la seriedad, un habla suave y reducida, reserva en sus manifestaciones y actitudes tímidas. En cambio, los vendedores lugareños, a menudo, se muestran muy extrovertidos, alegres, graciosos, casi siempre están conversando en un tono alto y con su trato con los compradores es de mucha confianza (cualquiera sea su pertenencia socio-cultural). Casi similares actitudes diferenciadas se perciben entre los estudiantes del altiplano y los estudiantes tiquipayaños que asisten al Colegio Secundario San Miguel, en particular en los momentos de recreo, donde las expresiones y agrupaciones entre los jóvenes se dan de manera espontánea.

Hay forasteros que reconocen que, ciertamente, el tener una conducta seria y callada se constituye en una desventaja cuando se trata de construir relaciones de amistad con los tiquipayaños, pero la necesidad de la convivencia hace que uno se vaya adaptando a la forma de ser de los otros.

[...] la gente es buena, pero tienes que aprender a adaptarte porque si tú los rechazas ¿cómo quieres que ellos no te rechacen?. Yo hacía eso a un principio, ese era mi error, no quería hablar con nadie. Yo soy paceña y ellos son los cochabambinos, muy distintos a mí me decía a mí misma, bueno siempre me crié así, pero con el tiempo aprendes a adaptarte y a hacer amigos (alumna Col. San Miguel, inmigrante de La Paz).

No obstante, hay inmigrantes que, por decisión propia, deciden mantener una actitud reacia hacia los lugareños. Por ejemplo, la Señora Isabel, una inmigrante orureña que vende en el mercado campesino de Tiquipaya, ha asumido una actitud cerrada, de incomunicación con los tiquipayaños, según señala, debido a los malos tratos que ha recibido de parte de ellos. Las observaciones nos muestran que esta actitud

desfavorece a la señora en su convivencia con los lugareños, principalmente, en su actividad de comercio, pues al verla en esa actitud, los lugareños no se acercan a comprar a su puesto de venta. Pero a pesar de esta situación, la Sra. Isabel prefiere que su relación con los lugareños siga así, optando por limitar sus relaciones a la gente de su mismo origen cultural en el barrio en el que actualmente vive (Villa Oruro). Sobre el trato que le dieron los lugareños esta señora expresa:

Los cochalos son malos, más malos eran a un principio. Aunque ahora se están acostumbrando a convivir con nosotros, algunos cochalos continúan tratándonos mal, nos muestran mala cara, a veces nos insultan. Yo prefiero no tener amistad de cerca con ellos, prefiero tener mis amigos únicamente en la villa donde vivo, ahí la gente son casi todos de Oruro, con ellos vivo tranquilamente (Dña. Isabela, inmigrante de Oruro).

Existen otras personas que, al igual que la Sra. Isabela, asumen una actitud cerrada y distanciada de los lugareños, situación que es seriamente observada por estos últimos:

La gente que yo he conocido que ha venido desde La Paz viven apartados, son como ignorantes que no entienden nada. Por donde yo vivo casi al frente se quemó una casa, toda la gente del lugar ayudó mientras que ellos no, se encerraron en su casa y no salieron de ahí, a mí eso no me gustó para nada (Alumna Col. San Miguel, tiquipayeña).

[...]hay algunos que son amistosos, todo buenos, se adaptan con cualquier persona, mientras que hay otros que son idiotas, no hablan a nadie o sea conviven entre familia nomás y no comparten con otra gente del lugar (Carlos, joven tiquipayeño).

Optar por apartarse, por distanciarse de aquellos que son diferentes a uno, que piensan, actúan y viven de manera diferente a uno y decidir desenvolverse únicamente entre aquellos que pertenecen al mismo grupo socio-cultural puede ser para algunos la mejor manera de evitar encuentros o interacciones complejas y conflictivas. Quizá resulta más fácil convivir con aquellos que se comportan de forma similar a uno, pero posiblemente ésta, ya no sea la mejor opción cuando el contexto en el que se vive es multicultural. Este contexto exige interacciones y negociaciones permanentes entre los actores. ¿Será posible que las personas que deciden mantener distancia de otros individuos distintos a su grupo cultural que viven a su alrededor logren mantener esta posición por mucho tiempo? ¿O más bien ocurre que a medida que pasa el tiempo, los propios individuos ven la necesidad de cambiar su conducta e ir abriéndose a los otros por la propia necesidad social y económica que marca a la vivencia cotidiana?

La opción de vivir alejadamente de los otros distintos a uno, posiblemente, esté relacionada con el temor de enfrentar los nuevos encuentros y las nuevas situaciones a vivir como fruto de ese encuentro. El solo hecho de entrar en contacto con otros hace pensar a las personas en otras lógicas que quizá nunca habían pensado antes, es decir, les invita a cambiar sus categorías mentales ya establecidas en su mundo cultural, a pensar en nuevas maneras de hacer relaciones, de construir entendimiento y esto obviamente implica invertir esfuerzo personal. El temor de conocer al otro, de encontrarse con el otro, puede deberse también al temor de encontrarse con uno mismo, de tener que comparar, cuestionar o revisar la propia forma de vida; o bien puede ser el temor de ser indagado, de ser cuestionado, de ser observado por los otros, generándose sentimientos complejos y conflictivos al interior de nuestro ser.

Finalmente, es de comprender que la gente del altiplano muestre características comportamentales distintas a las cochalas, pues los contextos diferentes en el que se han desenvuelto han influido de manera también distinta en la personalidad de ellos. Conscientes de los grandes cuestionamientos que se han hecho a las interpretaciones antropológicas relacionadas con el determinismo ambiental en la estructuración de las culturas y sin la intención de caer en posiciones extremas, consideramos que la geografía, la sociedad, las actividades que uno realiza intervienen en alguna medida en la manera de comportarse de las personas. Así, la gente del altiplano, al desenvolverse entre cerros, clima frígido, trabajando en las minas o en tierras que no cuentan con las condiciones que existen en los valles y habiendo crecido en ambientes sociales algo cerrados y aislados, ha configurado una personalidad más seria, discreta y tal vez tímida²⁷. En contraste, la gente del valle, al crecer en medio de una geografía templada, trabajando en tierras que cuentan con mejores condiciones de producción, entre una naturaleza fresca y en un ambiente social enmarcado en tradiciones y costumbres eminentemente alborozadas (carnavales, wallunk'as) han formado un temperamento alegre, conversador, bromista, etc. Ahora, aparte del contexto, de seguro también influyen la historia vivida por cada pueblo, la lógica cultural que las enmarca, las herencias biológicas, la influencia de la religión evangélica, inclusive los discursos que se construyen acerca de cada sociedad.

²⁷ Es importante aclarar que, no todas las comunidades y pueblos del altiplano tienen las características mencionadas, ya que existe clara evidencia de que en Potosí existen zonas de valle donde seguramente sus pobladores presentan otras características distintas a los de la puna. Esta explicación alude solamente a aquellos pobladores que proceden de sectores de puna.

En un contexto donde interactúan sujetos de distintos grupos culturales, como es el caso de la comunidad de Montecillo, se hace necesario entender los factores que inciden en el actuar y en el modo de vivir de los mismos. Conocer los contextos, las historias, las actividades, las relaciones dentro las cuales se han construido los distintos sujetos que hoy conviven en Montecillo le daría tal vez un tono distinto a la comunicación y convivencia entre esos sujetos. Aquí vale tener presente aquello que expresa el Colectivo AMANI: si queremos comprender cualquiera de las manifestaciones de la otra cultura, debemos comprender el contexto en que ésta se encuadra, ya que es en ésta donde cobra todo su sentido (Op.Cit: 135). puna

4.2.2.2. La actitud “solidaria” de los inmigrantes y la “envidia” y el “egoísmo” que predominan entre los lugareños

Una actitud frecuente y bastante valorada en los inmigrantes del altiplano, por parte de los lugareños, es la solidaridad, la misma que casi siempre está presente en su cotidiano vivir, cualidad que según los forasteros y los propios montecilleños casi no existe entre estos últimos.

[...] entre la gente de Villa Oruro hay mucha solidaridad, uno a otro se ayudan. Las personas de aquí no son así, a ellos les importa tener ellos primero antes que otras personas. La gente de Oruro es gente que siempre ha sido unida, comparte lo que tiene con otras personas; la gente de Tiquipaya no ve eso primero, primero ve lo que él puede tener después recién darle a la otra persona (Maria, joven inmigrante de Oruro).

Los que viven en Villa Oruro por ejemplo, son orureño no?, entre ellos se ayudan bastante... Yo tengo amigos de Potosí y Oruro, ahí he visto cómo se colaboran. Esa solidaridad, a veces no hay entre los tiquipayeños, nosotros somos más individualistas, no somos tan unidos como ellos.

Asimismo, en varias oportunidades, en espacios como la feria, en los trabajos y en la vida cotidiana en general, observamos cómo los inmigrantes se colaboran entre ellos, principalmente entre los potosinos y entre los orureños. A pesar de la difícil situación económica en que viven los inmigrantes del altiplano, en varias oportunidades advertimos cómo estos, en los momentos necesarios, ofrecen lo poco que tienen a sus paisanos y amigos. En una ocasión, en la feria, reparamos a más de cuatro señoras que se acercaban donde una vendedora Orureña (Sra. Sabina) para pedir prestado verdura y abarrotos, ésta con una actitud amable y confiada les proporcionó el pedido y anotó la cuenta en su cuaderno; una cliente paga la deuda anterior para luego volver a solicitar un nuevo préstamo. Esta actitud de los forasteros de facilitar productos a crédito se realiza únicamente con las personas que son de mucha confianza, como ser los parientes y paisanos, y en alguna ocasión, también con aquellos ch'apisirqueños con los que se ha entablado una amistad muy cercana; en relación con los lugareños,

no se observan estas situaciones y tampoco viceversa, aunque entre lugareños posiblemente sí exista. Es posible que el fiar sea una estrategia de las vendedoras para asegurar más clientela, pero no es una práctica común que se realiza así por así; lo evidente es que esa actitud está muy vinculada al grado de confianza y solidaridad que han construido los sujetos.

Otra expresión de solidaridad entre los inmigrantes es la creación de cadenas de migración. Una vez que los forasteros logran establecerse en una casa, comprarse un lote, o ven que existen condiciones apropiadas de trabajo en Tiquipaya, comparten esta información con los parientes y amigos que se encuentran en sus lugares de origen y las más de las veces les animan también a emigrar hacia Cochabamba; existen muchos casos en los que un lote comprado, una casa construida o una vivienda en alquiler son compartidos con los parientes y amigos llegados con posterioridad. Este fenómeno es permanentemente reforzado con los movimientos que realizan los inmigrantes entre su lugar de origen y el que los recibe. Esta forma de actuar que tienen los sujetos inmigrantes, desde el análisis del Colectivo AMANI, puede ser entendido como una manera de mantener el fenómeno migratorio a través de la creación de “redes de apoyo” tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino; *“las redes creadas por los movimientos de contacto entre personas en el espacio, forman parte de las micro-estructuras que sostienen las migraciones en el tiempo”* (Colectivo AMANI, 1994: 190); por eso, no hay que sorprenderse cuando vemos que la migración cada vez va en mayor aumento, a pesar de la difícil situación económica y social que experimentan los grupos en el lugar que los acoge, pues *“los contactos en el espacio, los lazos familiares, la nueva información y los intereses que todo ello genera tienen más importancia que los cálculos de beneficio económico”* (Ibid).

Podría ser que el compartir la condición de inmigrantes haga que en éstos afloren sus sentimientos de solidaridad, pero según cuentan los mismos inmigrantes, la solidaridad es una práctica que siempre han realizado en sus lugares de origen y lo que hacen es intentar replicarlo en el nuevo contexto; aquí vale recordar que muchos de los forasteros vienen de comunidades rurales donde los valores como la solidaridad y la unidad están bastante enraizadas.

Los forasteros del altiplano son solidarios, fundamentalmente, con los de su mismo grupo socio-cultural; pero hay quienes –habiendo ya entablado una amistad cercana con los lugareños– se muestran solidarios con éstos también, a tiempo que indirectamente enseñan esta actitud a los montecilleños. En una oportunidad, don

Teófilo, inmigrante relocalizado, después de viajar a su lugar de origen con fines de realizar unas cosechas, llegando fue a ofrecer a su vecina, la Sra. Plácida (montecilleña), un plato de pito y otro de quinua en calidad de invitación; la señora Plácida, quien pocas veces suele invitar algo a sus vecinos, menos aún si son forasteros, se conmovió con la actitud del Sr. Teófilo y, en retribución, decidió invitarle una porción de maíz cosechado de su chacra.

De acuerdo con nuestras observaciones, los montecilleños también practican la solidaridad, pero en menor grado que los inmigrantes. Hay campesinos que se conmueven ante los inmigrantes que buscan trabajo; por lo mismo, les proporcionan tareas en sus sementales; también hay quienes alquilan sus casas a un precio económico y con tolerancia ante el pago retrasado de los mismos. No obstante, según la percepción de algunos forasteros, a diferencia de éstos, entre los lugareños priman actitudes egoístas, envidiosas y de interés personal.

La gente de aquí no comparte como en Potosí, no se ayudan como en Potosí. Aquí cuando nos ayudan quieren algo a cambio, así no más no te dan nada. Entre los potosinos somos solidarios, pero aquí los tiquipayeños son egoístas, sólo ellos quieren tener todo. Yo sé eso, porque mi hermano está casado con una cholita de Montecillo, al ir con ella a su casa me doy cuenta que la gente de montecillo es envidiosa... (alumna, Col. San Miguel, inmigrante de Potosí)

El ejemplo siguiente puede corroborar lo señalado por esta muchacha. En una ocasión, en la feria observamos cómo la Sra. Martha, vendedora motecilleña, fue al encuentro con un caballero oriundo de Ch'apisirca (para evitar que este fuera convencido por otra vendedora); le dio un trato sumamente amable, esta actitud duró mientras ella pensaba que el caballero era un comprador seguro. Cuando escuchó decir a su cliente que él aún no tenía dinero para comprar pero que volvería en otra oportunidad, la vendedora cambió a una expresión seria y desconcertada, actitud que fue notada por el supuesto comprador; éste manifestaba una actitud incómoda frente a la situación e inmediatamente decidió retirarse. Otro caso enmarcado en sentimientos de "envidia" y "egoísmo", puede ser aquella situación repetidamente contada por los inmigrantes: cuando los inmigrantes intentaron conseguir un puesto de venta en los mercados; las lugareñas se resistieron indicando que debería darse preferencia a las tiquipayeñas para la dotación de los mencionados puestos y no así a los forasteros.

Los forasteros expresan que ante el predominio de actitudes de miramiento y envidia de los lugareños, optan por callar y mantener una actitud de humildad, considerando que por su situación de forasteros son ellos quienes deben doblegarse en las situaciones de conflicto. Pero, de acuerdo a la versión de los inmigrantes también hay

forasteros que están aprendiendo un poco el individualismo de los lugareños, el cual emerge cuando se presentan situaciones de encuentro con los lugareños.

Los montecilleños que logran percibir y diferenciar los valores y desvalores que tienen tanto los inmigrantes como los lugareños son aquellos que han logrado convivir de cerca con los forasteros; por ejemplo Lila, una joven montecilleña casada con un inmigrante potosino resalta las cualidades de solidaridad y unión de la familia de su cónyuge y, a su vez, compara esta forma de vivir con la de su familia:

Tukuyninku buenos kanku, mana envidia paykuna purapi kanchu, evangelistas kanku chaysina yanapan ajina kanankupaq. Montesillupiqa tukuy ima qhawanakullapuni, envidia, hermanupurapipis envidia qhawanaku tiyan. Encantopampapiqa mana chay envidia, chay qhawanaku kanchu, tranquilos tiyakunku, antes paykunapurapi yanapanakunku... Mamayqa mayqin wawanchus astawan yanapan, pichus tukuy imata apan wasiman chayman astawan apoyan, payta astawan munakun. Suegrayqa tukuy wawasninta munakun, mana ukllatachu qhawan, wawasnintaqa uktataq uktataq yanapan, mana payqa qhawanchu picus astawan rantipun, pichus astawan yanapanan chaytaqa... Tataypis orgulloso, mana k'umuykuyta yachanchu pillamanpis. Qusaypay tatanqa humilde, manchay bueno, k'umuykuna kaqtinqa k'umuykun (Lila, montecilleña).

(Todos son buenos, no hay envidia entre ellos, se ayudan, me da la impresión de que el ser evangelistas les ayuda mucho en su forma de ser. En Montecillo todo es miramiento, envidia, inclusive entre hermanos hay mucha envidia y egoísmo. En Encantopampa [donde la mayoría son inmigrantes de Potosí], no se observa esa envidia, ese egoísmo ni ese miramiento que hay en Montecillo; la gente vive tranquila, más bien siempre están dispuestos a colaborar entre ellos... Mi mamá siempre tiende a dar preferencia al hijo que más dedicación muestra a sus padres, a quién más ayuda, a quién más cosas lleva a la casa. Mi suegra es buena con todos sus hijos, no hace diferencias, si uno necesita ayuda va y le colabora, si el otro necesita ayuda hace lo mismo, es una entrega total a todos los hijos sin distinción alguna, todos los hijos son importantes para ella sin importar si uno es más dado o menos dado a sus padres... Mi papá es orgulloso, poco humilde, comúnmente no sabe bajar la cabeza frente a los demás. El padre de mi esposo es humilde y bueno y si es necesario ceder lo hace sin hacer mucho problema).

Esta experiencia narrada por Lila, permite entender cómo, a partir de conocer la forma de vida de los otros, se puede reconocer los valores y desvalores existentes dentro la cultura de uno. En el contacto con el otro surgen cuestionamientos, críticas, etc. hacia lo propio, que comúnmente fue o es considerado universal. Las personas abiertas al cambio y la recreación de lo propio pueden aprovechar del contacto con el otro diferente para aprender cosas nuevas e incorporarlas en la propia cultura, siempre y cuando le favorezca o enriquezca; aunque el aprendizaje de comportamientos que no necesariamente aportan en sentido positivo no está descartado. En la relación intercultural –dice Miguel Rodrigo–, al igual que la conciencia de otras culturas, es fundamental poseer la autoconciencia cultural, es decir, tener conciencia de nuestras

propias características culturales y de nuestros procesos comunicativos. En este aspecto la comunicación intercultural pueda ser de gran utilidad, pues es en estos contactos cuando nos damos cuenta de muchas de nuestras características culturales, que en otras circunstancias pasan desapercibidas o son valoradas exageradamente. Se puede aprovechar del contacto con el otro para re-conocernos, para conocernos de nuevo y si es posible revisar y recrear la forma de vida propia (2000: 4).

4.2.2.2.3. Los lugareños “sólo se preocupan de trabajar y de tener cosas materiales”, pero los inmigrantes “son conformistas, flojos y ladrones”

Se observaron situaciones que mostraron que los lugareños, principalmente los campesinos, trabajan de manera continua e intensa con la finalidad de contar con mayores recursos para comprar terrenos, construir una casa buena o contar con otro tipo de comodidades. La cualidad de ser trabajadores y ambiciosos, económicamente hablando, es auto-reconocido por los propios lugareños como algo de lo cual se sienten muy orgullosos:

Trabajando harto mi esposo y yo hemos comprado estos terrenitos, en varios lugares hemos comprado, es que hemos pensado que tenemos que dejar a cada uno de nuestros hijos un terreno para que vivan ahí más adelante cuando se casen. Yo creo que los padres deberíamos siempre dejar algo a los hijos, ya que los padres no podemos estar a lado de ellos toda la vida, hay que pensar en eso no ve?. Claro, para comprar así terrenos, para dejar algo a los hijos hay que trabajar mucho, a veces sin comer, sin comprar ropa, pero así nomás se consiguen las cosas (Dña. Pilar, montecilleña).

La observación participante y la experiencia de vida propia en el interior de la comunidad, nos permite afirmar que, ciertamente los lugareños son gente bastante trabajadora; por ejemplo, cuando no tienen entrada económica de la agricultura buscan otras formas de generar ingresos (en la albañilería, vendiendo chicha, vendiendo helados, instalando tiendas, etc.), difícilmente se quedan de brazos cruzados. Esta predisposición para el trabajo es mostrada tanto por los varones como por las mujeres montecilleñas. Aunque claro, el interés de progresar económicamente, aparte del beneficio particular que pueda generar, tiene que ver también con el prestigio y el afán de competir con sus vecinos del mismo grupo cultural. Según comentaba el dirigente Andrés Melgarejo, entre los montecilleños los “miramientos” de quién tiene más y quién tiene menos es algo común de observar; esté fenómeno, junto al interés personal, se constituiría en otro motor para que los lugareños emprendan proyectos que apunten a beneficios económicos.

Los inmigrantes lamentan que los lugareños solamente piensen en hacerse de cosas materiales y de cuidar las apariencias, ya que esta lógica se impone en el momento de

promover relaciones con los demás; es decir, cuando los lugareños deciden construir amistades, de por medio está “¿cuánto tiene el otro?”. En tal sentido, los inmigrantes salen perdiendo, ya que lo poco que tienen éstos no satisface las expectativas de los tiquipayeños:

Es triste que la gente de Tiquipaya sea tan materialista y clasificadora. Para los tiquipayeños es importante tener tierras, auto, plata y otras cosas materiales, para algunos también es importante tener profesión. En el momento en que la gente tiene que elegir amistades o pareja siempre ven el aspecto material o bien si tienen profesión, cuando alguien no responde a esas expectativas ni lo quieren mirar o bien siempre le echan en cara su sencillez o pobreza (Magdalena, joven inmigrante de Oruro).

Este tipo de comentarios surge a raíz de los continuos rechazos que han experimentado muchos jóvenes inmigrantes (varones y mujeres) de parte de los lugareños por no contar al igual que estos últimos de cosas materiales para mostrar u ofrecer a los amigos o a su pareja. Doña Zenobia, esposa de un minero relocalizado (de origen potosino), madre de Rubén, un joven casado desde hace aproximadamente tres años con Carmen, una joven montecilleña, nos cuenta que tanto su hijo como su familia han sufrido grandes humillaciones, por parte de la familia de su nuera, por el solo hecho de que Rubén no procede de una familia con significativos bienes materiales. Evidentemente, observamos que la familia de Rubén apenas cuenta con una casa construida en un pequeño lote donde viven sus padres y sus hermanos; sus progenitores trabajan en lo que pueden, por lo cual obtienen una muy reducida entrada económica; en cambio, la familia de su esposa, aparte de tener dos casas (una en Montecillo y otra en el pueblo de Tiquipaya), sus suegros realizan actividades que les generan buen capital. Actualmente Rubén y su esposa viven en una de las casas de sus suegros.

Según nuestras observaciones y conversaciones con los migrantes del altiplano, al parecer, a éstos tampoco les interesa crecer en términos materiales; según explicaban, tener una “casita” donde vivir, tener con qué alimentar y hacer estudiar a sus hijos parece ser suficiente y lo más importante. Es bajo esta lógica que algunos forasteros critican a los tiquipayeños en el sentido de que por prosperar materialmente, son capaces de desatender a sus hijos tanto en el hogar como en la escuela.

Los cochalas nos insultan ¡esos laris a qué han venido diciendo! No me gusta que me insulten así porque lari quiere decir sucia, ignorante, que no sabe nada. Más bien yo por lo menos a la escuela he entrado pues, yo sé leer y escribir. Más bien los cochalas son los ignorantes porque muchos no saben leer ni escribir, además son sucios. Los cochalas de lo único que se preocupan es de trabajar, ganar plata y de tener buena pinta, les gusta vestirse bien y comer bien. Con tal de mostrarse como quién tiene todo no les importa de lo demás, no les

importa la educación ni de ellos ni de sus hijos, tampoco les interesa la limpieza. Ellas [las mamás] están bien vestidas, con joyas y todo, pero su casa es una mugredad, a sus hijos también los descuidan, los tienen sucios. Yo soy más educada que ellas, de mis hijos también me preocupo, ¿entonces quién es mejor?.... (Doña Florentina, inmigrante de Oruro)

Estos datos, nos hacen saber que la comprensión que tienen tiquipayaños e inmigrantes respecto de la educación, la higiene, la posesión material, etc. son distintas, y que, de uno u otro modo inciden fuertemente en las situaciones de encuentro intercultural.

Por su parte, los lugareños califican a los inmigrantes como conformistas y sin ambiciones, ya que éstos se contentan con tener una pequeña casa, un pequeño lote y no se esfuerzan por tener más que eso. Consideran que los inmigrantes no piensan en sus hijos, en algo que dejarles como herencia:

Los “mineros” son diferentes a los Montecilleños, los relocalizados no se preocupan por tener más cositas, ellos se contentan con tener una pequeña casa y listo; ellos son conformistas, no se esfuerzan por conseguir más dinerito y hacerse una buena casita o comprarse lotecitos, ellos así nomás se vivirían, no piensan en lo que van a dejar a sus hijos (Dña. Lucia, montecilleña).

Al no encontrar en los inmigrantes predisposición para trabajar y tampoco ganas de “progresar”, los lugareños prefieren no involucrarse o vincularse con los forasteros por motivo alguno. La actitud conformista y poco ambiciosa de los relocalizados, según los lugareños, estaría relacionada con la poca predisposición que tienen para trabajar. Según los tiquipayaños en general, a diferencia de éstos, los forasteros no tienen esa prestancia para trabajar en la actividad que sea, justamente porque son conformistas. La Sra. Martha nos cuenta de un inmigrante que junto a su esposa e hijo alquilan un cuarto en su casa. Este caballero trabaja de albañil, pero en ocasiones en que no hay trabajo prefiere quedarse en la casa durmiendo. Esta actitud es descalificada por la Sra. Martha, para quien es inaudito que un hombre no sea capaz de buscar otras formas de generar ingresos para su familia. Ella muchas veces ha esperado que su inquilino se ofrezca a trabajar en sus propiedades, pero esta situación no se ha dado, por más que la Sra. Martha le había comunicado en varias oportunidades sobre la necesidad de jornaleros para atender sus tierras.

Una experiencia que puede mostrar un fenómeno algo distinto es lo acontecido en la vida de Magui, una joven inmigrante de Potosí, hija de un minero relocalizado. Esta muchacha está casada con un tiquipayaño, quién procede de una familia agricultora-campesina. Al integrarse a la familia de su esposo, Magui tuvo que aprender a trabajar la tierra al igual que los familiares de su marido. Según cuenta ella, los primeros años

le costó mucho sacrificio acostumbrarse a ese nuevo ritmo de vida, pues ella nunca había imaginado trabajar de esa manera. Antes de casarse sus actividades eran ayudar a su madre en la casa y estudiar. Hoy Magui trabaja como maestra y es quien se hace cargo de todo lo concerniente a las propiedades de su esposo, pues éste trabaja en la Alcaldía y no tiene tiempo para asumir tales tareas.

Tener que vivir en un nuevo contexto implica para los inmigrantes no solo hacer un cambio de territorio, sino conocer y adaptarse a la dinámica que configura ese mundo. Una parte de ese ajustarse a la nueva realidad es aprender las formas de trabajo que se realizan en ella, pues aquellas actividades que se realizaban y las habilidades desarrolladas en el lugar de origen son funcionales a ese lugar, pero quizá no sean tan válidas para el nuevo contexto en el se desenvuelven.

De igual forma, los montecilleños cuestionan seriamente el hecho de que los hijos de los “mineros” no ayuden a sus padres en los trabajos de la casa u otras labores que impliquen conseguir ingresos para la familia. De acuerdo a versiones de familias mineras relocalizadas, en sus lugares de origen sus hijos se dedicaban únicamente a estudiar, la madre se dedicaba a trabajar en la casa y el único que trabajaba fuera de la casa por un salario era el padre (en las minas). Tampoco tenían que preocuparse de construir vivienda para su familia, pues el gobierno les proporcionaba casa y muchas facilidades para vivir cómodamente. Bajo la lógica de los montecilleños, el aporte de la fuerza de trabajo de los hijos desde temprana edad es fundamental, no sólo en el sentido de ayudar al sustento familiar, sino también para formar sujetos trabajadores; en consecuencia, cuando los lugareños observan que no sucede lo mismo en las familias inmigrantes, se sorprenden y lo objetan. Este ejemplo deja evidencia, nuevamente, de que las lógicas de vida bajo las cuales se han construido montecilleños y forasteros del altiplano han sido completamente distintas, los primeros han estado inmersos en una lógica de campesinos-productores y los segundos en una lógica de trabajo asalariado. Cada lógica implica una dinámica de vida familiar particular.

Ahora, de acuerdo a la versión de los lugareños, la desocupación de los forasteros estaría desembocando en la formación de pandillas y la dedicación a la delincuencia, fenómenos que están aumentando enormemente en toda la zona de Tiquipaya. Los montecilleños tienen información de que hay pobladores mineros, mayormente jóvenes, que viven en otras comunidades aledañas (Trojes, Chilimarca, Encantopampa y otros), que se han dedicado a robar, a la delincuencia y a formar

pandillas, situaciones que estarían perjudicando a los lugareños, tanto social como económicamente.

Allá al lado de Encantopampa vive la gente relocalizada no, como a toda Cochabamba se ha llenado. Esa gente sí se ha mezclado aquí en la comunidad de Montecillo, y son los que más provocan los daños, también las peleas; éstos a veces se lo cosechan el maíz, hasta la papa, la cebolla, a veces será la necesidad no?. Yo no veo provechoso que esta gente viva con nosotros, ojalá se pidieran, dijeran regáleme, no tengo; le damos, pero robar así no me parece. Producir aquí en el campo es costoso, no produce así por así y a veces lo que uno siembra no cosecha, se pierde tiempo y agua. Aparte los mineros siempre son medio altaneros, especialmente ellos vienen de lado de las minas por eso no tienen miedo ni a robar ni a pelear con la gente. Yo mantengo relaciones de amistad con alguno que otro (Don Mario, montecilleño).

En Tiquipaya nunca antes habíamos tenido fenómenos de pandillas, esas cosas se dan ahora fundamentalmente en barrios mineros. Esa situación de las pandillas se está extendiendo más y más aquí en Tiquipaya, yo pienso que los hijos de los mineros se ocupan de formar pandillas porque no tienen otras ocupaciones. Nosotros aquí los tiquipayeños hemos crecido con un sentido del trabajo, siempre hemos tenido algo que hacer, siempre hemos crecido en medio del trabajo, todos los hijos siempre hemos tenido que aportar con algo en la casa. Pero ellos no, si están asentados en un espacio de 200 o 300 metros de terreno se conforman con eso, además, qué más van a hacer en ese pequeño espacio (Dña. Ruth, del pueblo de Tiquipaya).

De acuerdo al análisis de los lugareños, las situaciones mencionadas tienen su causa en la falta de ocupación que caracteriza a los inmigrantes. Estos antecedentes hacen que no exista confianza de parte de los montecilleños para construir amistades con los jóvenes mineros; los padres lugareños tienen miedo de que sus hijos se contagien de la holgazanería o que se den al robo al igual que los inmigrantes.

Según muchos lugareños, el hecho de tener poca inclinación para el trabajo hace que los inmigrantes busquen formas fáciles de conseguir beneficios, no sólo para sus familias sino también para los barrios donde habitan. Los montecilleños refieren que son muchos los casos donde los miembros de los asentamientos de inmigrantes han conseguido beneficios para sus zonas sin haber invertido esfuerzos personales; además, según sus cálculos, esos beneficios sobrepasan el monto económico destinado por la Participación Popular a cada comunidad, lo cual hace suponer que de por medio existen negociaciones poco transparentes con los partidos políticos en gestión; “cuanto más fácilmente consigan lo que quieren, mucho mejor para ellos” decía un comunario. Esta actitud es descalificada por los montecilleños, quienes más bien valoran los logros conseguidos para su comunidad a través de la vía legal (recursos de la Participación Popular) y ejecutan sus proyectos a través del propio

trabajo comunal, sin necesidad de estar haciendo alianzas oscuras con los partidos políticos:

La gente del valle es muy diferente al del altiplano, los del altiplano por ejemplo los mineros, no están acostumbrados al tipo de trabajo que hay en Montecillo, entonces son flojos, y ahí empieza la rivalidad, gente floja que se dedica a robar. Entonces se crea problemas con la gente de Montecillo, hay robos de productos agrícolas, se lo sacan cuando está produciendo. Por otro lado, para mí los mineros son gente muy politizada, entonces muy comodines; no consiguen una obra por sus propios medios, por sus propios esfuerzos, más bien consiguen las cosas a través de la política, con los partidos políticos, son politiqueros los mineros. Ahí se ve también que los mineros son flojos y ven todo gratis, fácil, sin ningún esfuerzo. En cambio la gente de Montecillo es trabajadora, cuando se hace alguna obra aparte de aportar económicamente aporta con la mano de obra también, con eso es que consigue las obras ya sea de agua potable y otros trabajos. Entre los jóvenes de Montecillo y los inmigrantes hay relaciones de amistad hasta por ahí nomás, pero con el tiempo posiblemente haya más acercamiento (Julio, joven profesional montecilleño).

Haciendo algunas indagaciones, advertimos que en el trasfondo de estas percepciones se esconden diferencias y rivalidades político-partidarias. En las últimas elecciones municipales de la localidad de Tiquipaya fue notorio el apoyo que los inmigrantes brindaron al alcalde en actual gestión, el mismo que se presentó con el partido del MNR (Movimiento Nacional Revolucionario). En cambio los campesinos, en especial los montecilleños, apoyaron al partido emergente de sus organizaciones máximas, el MAS (Movimiento Al Socialismo), liderizado en Tiquipaya, por un poblador de la comunidad. Al parecer, conciente del masivo apoyo recibido de los forasteros, el alcalde atiende rápidamente las solicitudes de éstos y no así a los sectores que no le apoyaron. Estas situaciones generan resentimientos entre campesinos e inmigrantes. Por el otro lado, es de entender que los forasteros bajo las circunstancias de vida en la que se encuentran, donde el contexto en que se encuentran les muestra una inseguridad permanente, aprovechan cualquier oportunidad que les ofrezca estabilidad y aceptación, aunque sólo sea momentánea y en alianza con un partido político.

Por otro lado, las actitudes tanto de los migrantes como de los campesinos parecen estar marcadas por sus propias convicciones ideológico-partidarias. Percibimos que el apoyo brindado por los mineros-relocalizados al partido en gestión tiene que ver, también, con la tradición MNRista que llevan en su historia. A pesar de que fue también el MNR quien les retiró de sus fuentes de trabajo, parece que la historia anterior (nacionalización de las minas y trabajo seguro para los mineros) tuvo mayor peso en sus vidas que los acontecimientos posteriores. En el caso de los campesinos, su compromiso con partidos de su sector es tan fuerte que no lo cambian fácilmente; cuando el alcalde actual anteriormente se había postulado con el MBL en alianza con

la IU (Izquierda Unida), tuvo un apoyo masivo de los campesinos, logrando ganar la alcaldía; pero este ultimo tiempo, los campesinos mostraron su desacuerdo ante la decisión del alcalde de presentarse a las elecciones con el MNR. Según los propios campesinos, el apoyo logrado de este sector (que por cierto disminuyó en gran medida) fue sólo gracias a los obsequios que el MNR había ido a ofrecer hasta a sus mismas comunidades.

Como podemos ver, a los problemas ya existentes en la convivencia cotidiana entre lugareños y forasteros se incrementan también los problemas de tipo político. Esta situación es provocada y fomentada inteligentemente por los partidos, quienes están atentos a crear rivalidades entre los miembros de las comunidades.

Asimismo, los lugareños cuentan que en muchas oportunidades, en una actitud de comprensión ante la situación difícil en que viven los inmigrantes del altiplano, les han tendido la mano; ofreciéndoles sus casas en calidad de alquiler, convidándoles algunos alimentos y ropa, proporcionándoles trabajo, etc. Sin embargo, se han presentado situaciones donde los forasteros han querido abusar demasiado de esa actitud de ayuda y han pretendido, ya también, despojar a los lugareños:

El gran defecto de los mineros es que están a la pesca de despojar a quien sea, no hay forma de tenderles la mano porque ellos ya no lo ven como una ayuda sino como una forma de aprovecharse; esto va creando desconfianza en la población de Tiquipaya. Me da la impresión de que ellos pueden hacer todo con tal de conseguir algo, son interesados. Parece que los mineros nos echaran la culpa a los tiquipayeños de lo que no tienen nada (Dn. Francisco, pueblerino).

Existen experiencias que confirman lo señalado por Don Francisco. Se sabe de un caso en que una familia tiquipayeña, a solicitud de los padres, ofrecieron ayuda económica al hijo de unos inmigrantes relocalizados para que éste estudiara en la Universidad. Pasado un tiempo, los colaboradores se dieron cuenta que el joven había aprovechado el dinero para otros fines y no precisamente para estudiar. Esta situación desconcertó enormemente a los benefactores. Otro caso es cuando se confió a una joven inmigrante de Potosí cuidar una oficina que se encargaba de recaudar fondos de los campesinos para ejecutar proyectos colectivos en alianza con una organización de ayuda externa; aprovechando de la confianza depositada en ella, la muchacha malgastó una parte del dinero y jamás se preocupó de devolverlo; como tampoco supo disculparse por su accionar negativo, solucionó el problema dejando el cargo. En cierta medida, puede ser comprensible que la necesidad apremiante en la que se encuentran haga que los inmigrantes actúen de forma poco correcta. Pero al no ser estos comportamientos comunes entre los lugareños, esas experiencias dejan una

percepción bastante negativa en los tiquipayaños. Luego esta percepción tiende a generalizarse al resto de los inmigrantes y sale a luz en situaciones de encuentro con el otro, dificultando en la mayoría de los casos la construcción de relaciones positivas.

Según los tiquipayaños, es común que los forasteros hagan sentir a los lugareños culpables de todas sus desdichas. En tal sentido, los montecilleños solicitan también, la comprensión de los inmigrantes, en el sentido de que, deberían entender que los lugareños no pueden asumir y solucionar la totalidad de sus problemas. Al parecer existe la tendencia de que la actitud comprensiva y de ayuda que asumen ciertos pobladores del lugar, y también las autoridades, respecto a los inmigrantes, más que ser un factor positivo llegue a constituirse en un factor negativo, ya que puede generar lazos de dependencia y paternalismo extremos, lo cual no es favorable si se trata de crecer mancomunadamente en un contexto multicultural, recibiendo del otro pero poniendo también la predisposición y esfuerzo de uno mismo. Como señala Rodrigo, cualquiera sea el caso, ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes positivas para la negociación intercultural; tampoco hay que caer en la ingenuidad de un voluntarismo ciego. (2000: 7).

4.2.2.2.4. Tomadores de chicha vs. evangélicos

El excesivo consumo de la chicha es uno de los desvalores más grandes que los inmigrantes encuentran en los lugareños. Existe un sentimiento de rabia entre los inmigrantes por el hecho de que algunos miembros de sus familias (principalmente el padre de familia y los hijos varones) también están aprendiendo a beber por la influencia de los tiquipayaños:

Aquí la gente toma mucho, todos los días están con chicha; aquí ha aprendido mi esposo también a tomar, eso no me gusta mucho. Allá en mi pueblo la gente casi no toma porque no hay bebidas (Dña. Julia, inmigrante potosina).

Otro aspecto negativo es que son muy dejados, cuando se van a tomar se olvidan de sus hijos, además los hombres son agresivos, a sus mujeres van a pegar y casi no les aconsejan a sus hijos, les dejan al azar (alumno Col. San Miguel, inmigrante potosino).

El apego a la bebida frecuentemente va unida a la violencia y dejadez en la atención de los hijos, situaciones que son descalificadas por los inmigrantes. En consecuencia, como una forma de evitar que sus esposos e hijos se dediquen al consumo de chicha, muchas familias forasteras por iniciativa de la madre han optado por convertirse a la religión evangélica. Las señoras señalan que perteneciendo a esta religión consiguen vivir más tranquilas y sin los problemas comunes que trae la borrachera: violencia

familiar, agresiones verbales y físicas a los amigos, etc. La religión evangélica junto a otras reglas prohíbe que sus creyentes beban alcohol.

Así como el apego que tienen los lugareños por la chicha es un motivo para que los inmigrantes prefieran no relacionarse con los tiquipayeños, para éstos, a su vez, el que los forasteros pertenezcan a la iglesia evangélica también es un motivo de distanciamiento, principalmente de parte de los adultos. En una ocasión, nos acercamos a una señora lugareña, con el afán de que nos facilitara referencias sobre una comunidad de asentamiento de inmigrantes (Villa Oruro) de la cual ella era vecina; cuando le pregunté si ella mantenía relaciones de amistad con los inmigrantes de esa comunidad, con una actitud de ofendida y en un tono muy molesto me dijo “mana, mana, mana, paykunaqa kanku evangélicos, chayrayku manapuni paykunawan ima amistadpis kanchu” (no, no, no ellos son evangélicos, por eso con ellos no tengo amistad alguna); después, la señora reconoció que alguna vez se había aproximado a esa comunidad para comprar algo, pero nada más: “chayllapaq rini, ni imapaqpis chanta chayanichu” (¡para eso nomás voy, después no llego para nada mas!). Precisamente por evitar este tipo de alejamientos y también burlas por parte de los lugareños, algunas personas que pertenecen a la iglesia evangélica prefieren por no dar a conocer su pertenencia a la misma.

Entre los jóvenes la situación es algo distinta; éstos, si bien se sienten afectados cuando sus compañeros inmigrantes se convierten a la religión evangélica (pues ya no pueden ir con ellos a las fiestas o a beber chicha), continúan manteniendo lazos de amistad, ya sea en el colegio, en los partidos de fútbol y otros espacios.

Yo tengo un amigo que recientemente ha entrado a la religión evangélica, antes el chico era abierto, ahora se ha cerrado. Los que somos católicos no le hemos rechazado porque es evangélico, porque él también se da tiempo para estar con nosotros. Antes tomaba pero desde que se ha convertido al evangelio ya no toma. Yo no juzgo a nadie porque es Dios quien juzga; a mí me da igual, con tal de que tenga amistad con ellos, eso es lo que cuenta (Alumno Col San Miguel, tiquipayeño).

Este y otros comentarios, así como las observaciones, nos muestran que la religión evangélica influye en el comportamiento de sus integrantes, obligándoles a guardar mayor seriedad en su manera de actuar. Como derivación, al carácter serio e introvertido que de por sí ya caracteriza a los pobladores de Oruro, Potosí y La Paz, se incrementan las actitudes de aislamiento y de incomunicación que les infunden los pastores evangelistas. Por ejemplo, una profesora del colegio llegó a percibir que entre los alumnos que pertenecen a la iglesia evangélica existe la tendencia a hacer grupo y

separarse del resto de sus compañeros y que, con el tiempo, este comportamiento va dejando de ser extraño para los demás.

El observar la vida tranquila que se puede llevar cuando las personas no consumen bebidas alcohólicas, como es el caso de los inmigrantes evangélicos, hace que algunos lugareños (sobre todo los jóvenes) tomen conciencia de su realidad y aspiren a situaciones de vida sin mediación de la bebida. Hay jóvenes que valoran que los inmigrantes no sean adictos a la bebida y a las fiestas como los tiquipayeños.

Lo positivo de las personas que vienen de Potosí y Oruro a Tiquipaya, es que ellos no toman chicha como aquí, es que la mayoría son evangelistas. Hay algunos Orureños que también toman, pero no se pelean así como aquí. Yo conozco un lugar que se llama Villa Oruro, en ese lugar no hay chicherías, son puro hermanos, yo creo que ese lugar es mejor que aquí, es un lugar tranquilo (Juán, del pueblo de Tiquipaya).

Es importante aclarar que este muchacho, si bien reconoce que la cualidad de no tener gusto por las bebidas alcohólicas está relacionado con la religión evangélica, no necesariamente quiere decir que aprecie la pertenencia a la misma.

La reacción negativa de los montecilleños frente a la pertenencia de los inmigrantes a la religión evangélica no está relacionada necesariamente a su condición de forasteros, aunque hay que reconocer que es un aspecto que profundiza los conflictos de convivencia. Existen antecedentes entre los lugareños de conversiones al evangelismo en que los bautizados recibieron casi el mismo rechazo que ahora reciben los inmigrantes. Por tradición la población montecilleña y tiquipayeña en general siempre ha practicado el catolicismo, al cual están ligadas todas sus costumbres y fiestas tradicionales. Al parecer, con la llegada masiva de los inmigrantes y, en consecuencia, el aumento de los creyentes evangélicos, existe en los tiquipayeños el temor de que estos contagien sus ideas a los lugareños.

El compadrazgo y padrinazgo son prácticas comunes entre los lugareños, son formas de crear vínculos más cercanos con los amigos, parientes y vecinos. Pero los mismos, al estar vinculados a las celebraciones festivas, a la bebida y la alegría, no son practicados por aquellos que pertenecen a la religión evangélica. Así los lugareños, conscientes de las limitaciones que tienen los evangelistas, en ningún momento consideran la posibilidad de establecer este tipo de relaciones con ellos, siendo éste un motivo más para que se presenten distanciamientos más que acercamientos entre ellos. Los pocos casos de compadrazgo y padrinazgo que se han dado entre lugareños y forasteros han sido a sabiendas de que ninguna de las contrapartes está ligada a la iglesia evangélica. Aquí, es importante recordar que no todos los

inmigrantes son evangélicos; existe un buen porcentaje de forasteros que no se han vinculado con este tipo de credos. Por lo mismo, se ven libres de compartir las costumbres y tradiciones de los lugareños, a menos que decidan no hacerlo por opciones personales de otra naturaleza.

El afiliarse a la religión evangélica no es un fenómeno reciente entre los inmigrantes; por versión de ellos mismos, sabemos que muchos ya practicaban este credo en sus lugares de origen. Pero, también sabemos que muchos se convirtieron en Tiquipaya, donde de repente se les han presentado muchas oportunidades para ser parte de los evangelistas. Por versión de los niños y jóvenes, sabemos que los representantes de la religión evangélica junto a la salvación espiritual ofrecen a los inmigrantes también otros beneficios: padrinzgos con extranjeros de EE.UU., dotación de materiales de estudio, ayuda alimentaría, etc. La situación difícil en la que se encuentran los inmigrantes a raíz de su condición de forasteros, sus apuros económicos, el distanciamiento de su lugar de origen, conflictos identitarios, etc. hacen que ellos se afierren a ese “algo” que le ofrece estabilidad espiritual y ayuda en su subsistencia diaria. En un contexto donde no es nada fácil empezar de nuevo, donde se vive en un permanente vaivén de aceptación y rechazo, la oferta de los evangélicos obviamente no les cae nada mal. Esta situación también puede ser interpretada como una forma de que los inmigrantes alimenten sentimientos de compasión y de dependencia ante los otros, que al parecer se ha hecho ya costumbre entre algunos de ellos.

4.2.2.2.5. Diferencias generacionales en cuanto a la aceptación y convivencia con los otros

A través de las observaciones y conversaciones efectuadas con los entrevistados, constatamos que los que más reacios se muestran a construir relaciones con los de otro grupo cultural son las personas adultas. Estas actitudes se advierten tanto en los inmigrantes como en los lugareños, pero, el proceder de estos últimos es mucho más radical que el de los primeros. Varias señoras montecilleñas nos contaron que ellas por ningún motivo aceptan que sus hijos lleven a sus amigos inmigrantes a sus casas debido a la desconfianza que ellas tienen del actuar de los mismos. Notamos que los adultos montecilleños prestan mucha importancia al comportamiento de los jóvenes inmigrantes, de quienes tienen el concepto de ser personas muy libres en su actuar y por tanto de mala influencia para sus hijos.

A mí no me gusta que mis hijos tengan amistad con ellos, porque son personas que salen mucho a la calle, son muy ligeras, a mis wawas mucho le quieren echar a perder. Con mi hija también por aquí por allá están andando con toda clase de lluçallas y no me gustaría a mí eso, y sus bocas son pues grandes de

ellos. Siempre se están yendo de su casa, de una semana, de tres, cuatro días están regresando otra vuelta. Es que sus papás desde pequeños no le han tomado la atención nada, con sus gustos le han dejado por eso será que son así, desde chiquitos no había rigor, les han dejado andar nomás por aquí por allá, por eso serán así (Dña. Inesa, montecilleña).

Las actitudes y percepciones negativas que van emitiendo los adultos lugareños hacia los inmigrantes son también aprendidas por sus hijos. Estos por influencia (directa o indirecta) de sus progenitores deciden mantener cierta distancia con los forasteros, aunque algunos no necesariamente comparten la posición de sus padres:

Yo diría que mis papás sí hablan de eso, que no son de aquí, no sabemos cómo son; mis papás sí desconfían y siempre están rechazando mis papás sinceramente a esos que son de Oruro, Potosí, La Paz. Me dicen que son relocalizados, que él sabe cómo son. Siempre me dicen que no tenga amistad con ellos. Pero, yo tengo algunas amistades con esas personas, yo diría que son como nosotros, igual. Es que, algunas veces, las personas son, se puede decir que hay mucho racismo así, ese racismo hay sobre todo en nuestros papás. Mis papás no tienen amistad con ellos, nunca han hecho compadres tampoco (alumna Col San Miguel, tiquipayaña).

Estos problemas de las diferencias se da más entre los adultos, son los que rechazan, porque nosotros nos conocemos y nos hacemos amigos, pero la gente mayor se contradice, juzgan siempre (alumno Col. San Miguel, tiquipayño).

Los jóvenes tiquipayños están conscientes de que quienes más dificultades tienen para ser interculturales son sus padres y relacionan esta actitud con el etnocentrismo y las experiencias de diferenciación cultural y social en que se han enmarcado sus historias de vida. En cambio, las generaciones jóvenes se muestran más abiertas a relacionarse con sus diferentes; a diferencia de los adultos, manifiestan actitudes de apertura, aceptación y diálogo.

Por su parte, los adultos inmigrantes al igual que los tiquipayños han intentado orientar a sus hijos en el sentido de mantenerse alejados de los lugareños y para evitarse problemas debido a diferencias religiosas, económicas y otras, pero han constatado que sus hijos de igual manera han procedido a construir relaciones de amistad con los tiquipayños. En consecuencia, no les ha quedado otra que aceptar esas relaciones, por lo que no se molestan cuando los muchachos se visitan mutuamente ya sea con fines de estudio u otro tipo de razones.

Con relación a los niños, también indagamos algo respecto a las relaciones de diferenciación que manifiestan. La mayoría de las personas coincide en señalar que los niños no perciben las diferencias como lo hacen los adultos y los jóvenes, para los pequeños lo importante es la amistad y nada más.

Entre niños creo que no hay eso que entre los mayores existe, el niño no es egoísta ni hace distinciones como los mayores; juegan, comparten sus recreos, no he notado mucho problema de discriminación, viven su mundo de niños inocentemente, no tienen noción de maldad (Director Escuela S. Bolívar).

Ciertamente puede ser que algunos niños aún no estén conscientes de las diferencias socio-culturales, económicas o de otro tipo que existen entre las personas, pero también hay otros que sí se percatan de esas situaciones y las sacan a luz cuando hay oportunidad de hacerlo. Por ejemplo, en una visita que realizamos a una de las aulas de la escuela Judith Capriolo (1º grado de primaria), preguntamos a los niños su origen y si en el curso habían hablantes del quechua y el aymará. Los niños reaccionaron de diferentes maneras haciendo notar su conciencia sobre las diferencias: sabían quién era del pueblo o quién era del campo; se percataban quiénes hablaban solamente castellano, quiénes quechua y quiénes aymara; también conocían quiénes eran forasteros y quienes no lo eran. A medida que iban declarando sus conocimientos, los niños afectados se ruborizaban o bien negaban tales insinuaciones. Cuando preguntamos a la profesora de los niños si en algún momento había conversado con sus alumnos sobre estas cuestiones, ella respondió que no. Algo parecido sucede en las horas de recreo, cuando los niños en momentos de desacuerdo, o simplemente por molestar, discriminan a los forasteros o a los de Ch'apisirca, observando su color, su comportamiento o la forma como hablan.

Lo anterior nos proporciona elementos para constatar que la familia, y principalmente los padres, juegan un papel estelar en la formación de las actitudes y de los valores en las personas. Son los padres quienes nos enseñan los valores y elementos que hacen a nuestra identidad social (experiencia de pertenencia a diferentes grupos sociales); asimismo, aprendemos cómo ver a las personas de otros grupos sociales diferentes al nuestro, cómo sentirnos ante lo diferente, y cómo actuar ante los demás. Estos conocimientos no siempre se adquieren a través de una enseñanza directa, sino también a través de la observación y experimentación indirecta de los comportamientos de los modelos materno y paterno (Colectivo AMANI, 1994: 71). En Montecillo, las actitudes de diferenciación explícita que practican los padres son claramente percibidas por sus hijos; de éstos, algunos las asumen críticamente y otros las aprenden y reproducen en su actuar como algo natural.

4.2.2.2.6. Con los ch'apisirqueños nos entendemos más

Nuestras observaciones respecto a las relaciones entre ch'apisirqueños y montecilleños nos muestran que los primeros son bastante aceptados por los segundos y viceversa. Los montecilleños expresan que prefieren construir relaciones

de amistad con los ch'apisirqueños y no así con los "relocalizados", ya que los pobladores de las alturas de Tiquipaya tienen una forma de vida muy similar a la de ellos, por lo mismo el entendimiento es más efectivo:

Hay muchos ch'apisirqueños que están viniendo a vivir aquí a Montecillo, también al pueblo [de Tiquipaya]. Ellos también son otra clase, pero con ellos nos entendemos mejor que con los mineros, porque los de arriba tienen una vida casi igual a nosotros pues (Dña. Lucía, montecilleña).

Aquí en Montecillo ahora viven también los ch'apisirqueños, son también vecinos; éstos generalmente no son conflictivos, más bien ellos traen papa, oveja y otras cosas. Con ellos nos relacionamos bien, como siempre no, el campesino es más humilde y más respetuoso... Estas personas son mejores que los mineros, no tengo ninguna observación a que vivan aquí, los mineros peores son pues (Dña. Inesa, montecilleña).

La percepción positiva que tienen los montecilleños respecto a los ch'apisirqueños tiene mucho que ver con las características de vida similares que comparten, pero sobre todo, con el beneficio que sacan de su relación con ellos. Entre los sujetos de estos dos grupos socio-culturales con frecuencia existe intercambio de productos (trueque y también compra y venta) y hay quienes todavía realizan producciones agrícolas compartidas en la comunidad de los ch'apisirqueños.

Sin embargo, hay también montecilleños que piensan que los ch'apisirqueños son solamente un perjuicio para la comunidad. Los pobladores de las alturas de Tiquipaya compran tierras, construyen casas en ellas, pero por su permanencia temporal no incentivan la producción en las mismas. En tal sentido, los lugareños observan que el aporte de este grupo de sujetos es poco significativo en el desarrollo de la comunidad:

Un aspecto negativo en los de Ch'apisirca es que aquí compran terrenos y son solamente como viviendas para ellos, para su llegada, pero después no hacen ninguna práctica de agricultura aquí en Montecillo; solamente tienen viviendas a la que llegan para su descanso, llegan viernes y se van sábado, se van. Ahora en los trabajos del sindicato tiene que aportar con dinero o con mano de obra como todo afiliado y cumplir con sus obligaciones. Su permanencia en Montecillo es pasivo y temporal (Julio, joven profesional montecilleño).

Según las observaciones, la mayoría de los pobladores de Ch'apisirca bajan a Montecillo y Tiquipaya con fines de vender su producción, para abastecerse o para visitar a sus hijos que estudian en las escuelas de Tiquipaya. Pero, una vez satisfechas sus necesidades regresan a sus lugares de origen. Esta dinámica se repite cada cierto tiempo. La permanencia temporal de los pobladores de las alturas, a la vez que se constituye en una limitación, también tiene sus ventajas, en el sentido de que al no convivir cotidianamente con los lugareños se evitan las complejidades que conlleva esa convivencia.

Los inmigrantes del altiplano también tienen una percepción bastante positiva de los ch'apisirqueños, mucho más que de los montecilleños. Según manifiestan los forasteros, los campesinos de Ch'apisirca han demostrado mayor predisposición para construir relaciones interculturales con ellos; incluso, los ch'apisirqueños son los que más ayuda han prestado a los inmigrantes en los momentos más urgentes, alquilándoles sus casas, proveyendo papa para que los forasteros puedan dedicarse a su venta o bien comprando los artículos que venden muchos inmigrantes en las ferias. Los testimonios siguientes confirman lo señalado:

Siempre vienen a comprar aquí a mi puesto, son bien nomás, no son malos como los de aquí, los ch'apisirqueños no nos insultan como los tiquipayeños, es que ellos poco tiempo nomás están aquí en Tiquipaya. Algunas veces cuando me piden les fío macarrones, después cuando bajan a vender papa me lo pagan nomás... Aunque una vez me han fallado, no me han pagado en el tiempo que me han dicho, eso un poquito me hace desconfiar (Dña. Florinda, orureña).

Esta casa donde vivo es de unos ch'apisirqueños, ellos están más arriba en su comunidad, algunas veces nomás vienen a vender papa. A un principio nos miraban con cierta desconfianza, pero después, cuando nos hemos ido conociendo bien, nos hemos llevado, ahora compadres también somos, de su hija soy su madrina, le he hecho casar... Yo vendo papa en el mercado, son esos mis compadres los que me traen la papa desde Ch'apisirca para que yo venda... ¡colaboradores son sí!" (Dña. Florentina, orureña).

Como podemos apreciar, los inmigrantes de Potosí y Oruro han llegado a relacionarse con los ch'apisirqueños de manera más cercana que con los lugareños. Si bien la manera tranquila como se comportan los ch'apisirqueños ha influido bastante para la construcción de esa relación positiva, nuevamente podemos ver que la permanencia temporal de los mismos favorece en gran medida. En la coexistencia diaria se conoce de más cerca los valores y desvalores de los otros y en tanto no engranan con los parámetros de vida de unos, surgen conflictos y desencuentros tal como podemos observar entre los tiquipayeños y los inmigrantes de Potosí, Oruro y La Paz.

Los pobladores de Ch'apisirca, por las mismas experiencias descritas en los párrafos anteriores, tienen una percepción bastante positiva tanto de los mineros como de los lugareños:

Nuqamanqa waliqlla rich'awanku minerosqa, mana mayk'aqpis phiñanakuyta paykunawan yachanichu.... Feriapi vendenku, chayllapi paykunawanqa tinkuyta yachani, chantaqa manapuni amistadta ruwanichu, pisitataq kaypi kani ah ii? (Don Luís, ch'apisirqueño).

(A mí los mineros me parecen buenas gentes, nunca he tenido problemas con ellos... Ellos venden en la feria, sólo ahí sé encontrarme con ellos, después no tengo siempre amistad con ellos, es que también me quedo poco tiempo aquí en Tiquipaya pues).

Montecillu runaswanqa waliqlata kawsakuni, papatapis rantikuwayku, wakin kutisqa wasisninkupi alojariwayku; wakin malitus kanku ninku, manaraq nuqa paykunawan imamantapis rimanakuniraqchu... (Dña. Basilia, ch'apisirqueña).

(Con la gente de Montecillo me llevo bien, saben comprarme papa, a veces en sus casas me alojo, otros dicen que son un poco malos, yo todavía no he tenido ningún problema con ellos).

Los mismos ch'apisirqueños reconocen que su permanencia en Tiquipaya es muy discontinua, por lo cual su relacionamiento con los sujetos de los otros grupos sociales que viven en Tiquipaya es limitado. Ahora, en el poco tiempo compartido con los mismos, se muestran actitudes e interacciones más positivas que negativas, experiencias que favorecen para que los pobladores de las alturas tengan una opinión positiva de los inmigrantes y de los mismos tiquipayaños, a pesar de los comentarios negativos que escuchan de parte de cada grupo sobre el otro.

Como podemos apreciar, en la convivencia multicultural de Montecillo, los chapisirqueños se constituyen en un grupo alternativo ante dos grupos mayoritarios (tiquipayaños e inmigrantes del altiplano) que se encuentran en permanente conflicto. Al encontrarse con limitaciones en su relación (cualquier sea la naturaleza de las mismas), los grupos mayoritarios vuelven su mirada hacia los ch'apisirqueños, en quienes encuentran comprensión y apoyo. Los miembros de este último grupo, sin darse cuenta, se configuran en "los buenos" y en los que quizás más se puede confiar (si de fiarse de "otros" se trata), en una sociedad donde las relaciones de poder están en permanente juego.

4.2.2.2.7. La relación con los ciudadanos que "viven" en Montecillo

Cuando uno hace un recorrido por la comunidad comúnmente se encuentra con gente lugareña, con inmigrantes y también con ch'apisirqueños (con éstos principalmente los días domingo y lunes), pero los ciudadanos que "viven" en Montecillo casi nunca se dejan ver y mucho menos se les observa interactuar con los sujetos de los otros grupos. Alguna que otra vez se observa ciertas movilidades particulares que recorren por las calles de Montecillo, que hace suponer que en ellos se trasladan esos sujetos.

Para conocer un poco la opinión de los ciudadanos respecto a los otros grupos culturales que viven en Montecillo, tuvimos que buscarlos en sus casas, en varias oportunidades, hasta lograr encontrarlos. Lo que sucede es que estos individuos, si bien tienen su casa en la comunidad, visitan las mismas solamente los fines de semana o algún día especial; su vida cotidiana la desarrollan en la ciudad de Cochabamba. Al final logramos conversar con dos señores, dueños de casas muy grandes. Pero muy poca

información supieron darnos sobre el tema que nos interesaba, debido a la casi inexistente relación con los otros grupos de sujetos que viven en Montecillo.

En algún momento pensamos en desechar de nuestro estudio al grupo de los ciudadanos que están instalados en Montecillo, pero desistimos de la idea ya que nos convencimos de que aunque esporádica y “pasivamente”, su presencia tiene incidencia en la vida de la comunidad

Uno de nuestros entrevistados fue el Sr. José, ciudadano que tiene su casa en Montecillo. La casa de la cual es dueño fue construida hace más de 20 años, y durante todo ese tiempo ha venido a descansar en ella, antes discontinuamente y hoy de manera más permanente. Este señor, a tiempo de reconocer su relación limitada con los lugareños, se expresa de la siguiente manera de sus vecinos:

Lamentablemente mi concepto no es tan positivo de la gente de Montecillo porque hay muchas taras en la gente, es decir que hay muchos prejuicios por la forma como se comportan. La gente en Montecillo se dedica mucho al alcoholismo, son muy proclives a la bebida. Ahora hay gente también muy buena, que quiere colaborar, que quiere hacer algo por la comunidad, pero lamentablemente esa gente también está limitada porque hay muchas taras que desterrar en la población. Hay gente mayor muy desequilibrada y es urgente hacer alguna campaña al respecto. La gente joven tiene buenos principios, tiene deseos de superación pero no tiene la colaboración de sus padres, falta orientación. Esa orientación tiene que dar gente que tenga preparación, escuela, es necesario y urgente ver esto. Ahora, mis relaciones con la gente de Montecillo es normal, amistosa. Nunca he tenido problemas con la gente, trato más bien de colaborar dentro de lo que necesitan. Mi relación con ellos es más de trabajo, mayormente están más para cubrir lo que necesito yo, porque relaciones sociales de fondo no las tengo. En parte yo he definido así las cosas porque no teniendo afinidad con mucha gente es difícil relacionarse e intercambiar con la gente de aquí. Algunas veces he tenido el gusto de conversar con ellos y a través de esas charlas he orientado en lo que he podido y he indicado a los vecinos que nuestras relaciones tienen que mejorar en vías de mejorar las condiciones de vida de la gente de la comunidad. Yo creo que la gente debería mejorar las condiciones de su preparación. Con relación a los problemas que hay en la comunidad, prefiero ignorarlos y si se da el caso prefiero tratar de solucionar... Las personas que vivimos en Montecillo deberíamos buscar acercarnos más, a mí me gustaría que la gente me motive a acercarme más a ellos. Si somos parte de la comunidad debemos ser parte de los problemas y de la solución de esos problemas, me gustaría ayudar en cualquier sentido, no siempre con dinero, se puede ayudar con orientación, preparación (Dn. José, ciudadano)

De entrada no comprendimos con precisión a qué se refería con eso de “las taras de los montecilleños”, “hay que desterrar esas taras” o “hay gente desequilibrada”, pero a medida que Don José iba expresando su percepción respecto a los montecilleños, nos fuimos dando cuenta de la mirada vertical y poco optimista que tiene de ellos. Si apreciamos con calma el testimonio de este señor, nos daremos cuenta de lo poco

favorable que él ve relacionarse con sus vecinos, ya que, al parecer, ellos nada bueno pueden aportar a alguien con formación y objetivos claros como él. Si muestra alguna posibilidad de abrirse a los montecilleños es solamente con el afán de “orientarles”, “ayudarles a superarse”, dando a entender que los montecilleños deben aprender de él porque lo que saben no les beneficia en su crecimiento.

Las observaciones nos permiten constatar que Don José se relaciona muy poco con sus vecinos. Éstos a su vez parecen mostrar indiferencia a la vida aislada que prefiere realizar este señor.

También conversamos con los vecinos de Don José, para saber cuál era la percepción que tenían y las relaciones que construían con él. Dña. Inesa nos relató que Don José no es bien visto por la comunidad porque reclama y hace problema de todo: por una planta rota por algún niño, un animal que se había asomado a su hacienda, una acequia que le cortaba el paso a su movilidad, etc. Esta señora indica que, al principio los vecinos se sentían muy mal por los reclamos de Don José y vivían susceptibles a las reacciones del mismo; pero desde que él cercó su casa, los problemas disminuyeron.

Otro vecino, Don Costo, señala que los campesinos de la comunidad prefieren mantenerse distanciados de Don José porque éste se aprovecha de la voluntad de la gente y no sabe reconocer con justicia esa voluntad. Según cuenta Don Costo, antes Don José siempre buscaba gente del lugar para que le ayudara a trabajar en su hacienda; los que aceptaban casi siempre terminaban peleando con él, a veces no se contentaba con el trabajo, u otras veces no quería pagar el monto justo por la tarea. “¡Aquí todos le conocen de tacaño!” decía vehementemente Don Costo. Así, la gente se cansó y dejó de brindarse como peón. Don Costo señala que, hoy en día, si Don José necesita trabajadores, debe conseguirlos en la ciudad, “a los potosinitos les trae”, pero “a los pobres vigilando les hace trabajar, no les hace descansar para nada” manifestaba. Al final, Don Costo agrega, “la gente rica así siempre es, tiene más dinero pero no saben pagar lo justo, todavía los campesinos somos más justos, pero los de la ciudad solo quieren aprovecharse”. Similares opiniones expresaban otros vecinos.

Quizá las experiencias anteriores puedan ayudarnos a entender la percepción poco positiva que Don José ha construido de los lugareños y viceversa. Posiblemente a ese hecho de que sus vecinos campesinos dejaron de colaborarle en los trabajos obedientemente, y aceptando un salario bajo, es lo que Don José califica como “taras”,

“desequilibrio”. Los lugareños, por su parte, al estar en desacuerdo con la lógica de trabajo y el trato que da a la gente Don José, prefieren distanciarse; pero, a la vez, con base en las mencionadas experiencias llegan a creer que este tipo de conductas es general entre los ciudadanos.

Hay también campesinos de Montecillo que han tenido experiencias más positivas con otros ciudadanos. Uno de los aspectos más valorados de la presencia de los ciudadanos en la zona es el hecho de que les brindan trabajos en sus propiedades. Por ejemplo, Don Víctor trabaja para Don Humberto (ingeniero ciudadano con grandes propiedades en la zona) más de 10 años; según cuenta este campesino, el trato que le ha dado su jefe ha sido muy positivo, por lo mismo, él encuentra agrado en trabajar para él. Don Humberto inclusive le ha brindado colaboración a sus hijos, ofreciéndoles trabajo o facilitándoles algunos materiales para sus estudios. Otra señora, doña Albina, quien trabajó como empleada para una familia citadina, manifestaba que sus patronos eran muy buenos, inclusive la habían apadrinado en su boda; a pesar de que hoy ya no trabaja para ellos, se siente sumamente agradecida por el trato positivo que recibió de ellos.

Otros campesinos ven en los ciudadanos una posibilidad para solucionar algunos problemas existentes en la comunidad.

A mí me parece que es bien nomás que vengan a vivir aquí a estos lugares porque cuando hay algún problema nos ayudan también, por ejemplo a arreglar los caminos, nos ayudan para hablar con las autoridades. El yerno del Piloto vive allá arriba, él era el dirigente de esta calle, era el presidente de la OTB, él con otros que tienen grandes casas por aquí han caminado para que nos pongan alcantarillado, a nosotros nomás a los del lugar no nos escuchan las autoridades de la alcaldía ¡pues!. Nos han escuchado cuando esos caballeros han ido a hablar (Dn. Julio, montecilleño).

Según la opinión de Don Julio, los ciudadanos por su misma condición de pudientes son más escuchados por las autoridades, en contraste con los lugareños que pocas veces son atendidos. Pero la experiencia de la cual nos habla Don Julio, si bien tuvo intenciones positivas, también genera algunos problemas en la comunidad. La formación de la OTB (Organización Territorial de Base) a la que se refiere surgió bajo la iniciativa de un grupo de ciudadanos, a sabiendas de que Montecillo tiene un sindicato que agrupa a todos sus pobladores. La finalidad era crear una organización aparte para gestionar ante las autoridades municipales sus demandas concernientes a la instalación del alcantarillado y el empedrado de la avenida, ya que el sindicato poca o ninguna voluntad había depositado en la gestión de las mismas. Los directivos de la futura OTB se dieron tiempo para pasar casa por casa y hacer labor de

convencimiento entre los lugareños, lo cual les dio buenos resultados, pues fueron varios los montecilleños que estuvieron de acuerdo con el proyecto. Esta situación provocó grandes discusiones entre aquellos pobladores que defendían la unidad del sindicato y aquellos que preferían conformar una OTB aparte. El resultado de esa situación fue una división al interior de la comunidad, efecto que quizá los encargados de la organización ni se imaginaron causar. Aunque claro, el descontento de una parte de la comunidad con relación a la desatención del sindicato ya existía; los ciudadanos lo único que hicieron con sus iniciativa fue acelerar el conflicto que ya había estado latente. Finalmente la OTB quedó paralizada, pero, al parecer, las demandas realizadas ante las autoridades fueron tomados en cuenta, pues en la actualidad se viene instalando el alcantarillado y el empedrado de una parte de la avenida ya está aprobado por la alcaldía.

Con base en la experiencia anterior, aquellas personas de la comunidad que cuentan con formación universitaria opinan que los ciudadanos, que a un principio entraron a la comunidad casi de manera desapercibida, hoy ya están empezando a tomar protagonismo, actitud que más adelante posiblemente vaya en aumento; en tal sentido, existe en los lugareños el temor de que los ciudadanos, “atenidos” a su poder económico, desplacen el protagonismo de los campesinos y que eventualmente sean los pobladores de la urbe los que decidan qué es apropiado para la comunidad.

Los ciudadanos se están estableciendo en Montecillo de manera pacífica y sutil. Esta gente construye sus casas o mejor dicho mansiones en Montecillo pero no interactúan con la gente de esta comunidad. El sindicato debería normar la presencia de estos, pero no lo hace porque ve en ellos la solución a sus problemas económicos, los ricos pagan al día todas sus obligaciones con el Sindicato, comúnmente lo hacen con dinero y a veces contratando gente que cumpla esas obligaciones... Por ahora la presencia de los ricos es pasiva, pero posiblemente en adelante esas personas ciudadinas tengan el poder en Montecillo desplazando a los campesinos, quienes posiblemente decidan las cosas para Montecillo ya no sean los campesinos sino esa gente rica que está viviendo en esta comunidad (Javier, joven profesional montecilleño).

Por los temores que menciona Javier y también a raíz de que las tierras agrícolas estaban siendo compradas únicamente para construir casas, en algún momento se supo que la comunidad, a través del sindicato había decidido normar la venta de los lotes. Uno de los puntos concordados señalaba que, si bien la venta de los lotes no estaba prohibida, ésta tenía que realizarse a gente que estuviera dispuesta a trabajar la tierra y, en lo posible, que el comprador sea un campesino. Por un tiempo se intentó respetar estas reglas, pero los mismos campesinos se dieron cuenta que los adinerados son los únicos que pueden pagar buen precio, entonces nuevamente se

empezó a vender las tierras sin que interesara quién y para qué se iban a destinar las mismas.

Fueron pocas oportunidades en que observamos situaciones de relacionamiento entre los ciudadanos y los lugareños. En momentos en que los ciudadanos pasan por la calle o entran a algún local para comprar algo, se ha percibido en los montecilleños actitudes despectivas o se ha escuchado comentarios poco agradables de éstos, basados fundamentalmente en su apariencia y en su comportamiento. Estas impresiones generalmente se comparten entre montecilleños, pero las ocultan ante los ciudadanos bajo expresiones sonrientes y amables. Se nota que la idea de convivir con los ciudadanos no les agrada mucho, pero se abstienen de demostrarlo.

Sobre lo que piensan los ciudadanos de los inmigrantes, logramos saber que tienen una percepción marcada por cierta comprensión y lástima al mismo tiempo. Expresan que los forasteros del altiplano son gente “pobre” que por circunstancias de la vida ha venido a vivir a estas zonas y hay que brindarles ayuda en lo que se pueda:

Yo conozco muy poco de esa gente porque no me relaciono en lo mínimo...
Alguna vez esas personas han venido a buscar trabajo a mi casa y he tratado en lo posible de colaborar y entregarles algún trabajo para que ellos puedan sobrevivir... Actualmente tengo a una señora con su familia, me parece que es de Oruro o de La Paz, no estoy seguro, viviendo en la casa, yo la llamo “cuidadora”, ella no paga alquiler, vive tranquila, solamente ayuda a pagar de la luz (Don Luís, ciudadano)

Ciertamente, los inmigrantes del altiplano han encontrado cierto apoyo en los ciudadanos, lo cual es bastante valorado por los favorecidos. Son varios los casos de familias enteras viviendo como cuidadores en las casas de los hacendados ciudadanos. Si bien los inmigrantes no pagan alquiler por el espacio que ocupan, aparte de cuidar de la casa deben cumplir con todas las responsabilidades que implica el ser parte de la comunidad: limpieza de canales, asistencia a reuniones y otros.

Alguna vez hemos preguntado a los comunarios ¿por qué los ciudadanos no proponen a los montecilleños cuidar sus casas siendo que éstos viven permanentemente en la comunidad? El hecho de que los cuidadores de las casas de los ciudadanos sean en su mayoría inmigrantes de Oruro, La Paz o Potosí da a entender que la gente pudiente es conciente de la situación difícil de los migrantes y que tiene la mejor intención de brindarles ayuda; pero según algunos comunarios montecilleños, esa situación se estaría dando también porque los ciudadanos saben que por su situación de forasteros precisamente esas personas aceptan lo que les ofertan sin exigir ni reclamar nada, lo cual difícilmente sucede con los lugareños. Aunque los ciudadanos propusieran a los

lugareños cuidar sus casas, sería casi imposible que éstos aceptaran, porque “nosotros siempre estamos ocupados, no tenemos tiempo para eso, si no estamos trabajando la tierra estamos haciendo siempre otras cosas”, como nos comentaba un campesino. En cambio los forasteros, al no tener esa misma dinámica, disponen de su tiempo más libremente.

Las observaciones, muestran que entre ciudadanos y ch'apisirqueños casi no existe relación. Quizá por lo mismo, cuando preguntamos a los sujetos de ambos grupos sobre las percepciones que tenían los unos sobre los otros, ninguna opinión pudieron ofrecernos.

De todos los grupos socio-culturales que viven en Montecillo, el de los ciudadanos aparenta ser de menos incidencia en la convivencia multicultural de esta comunidad. Pero en realidad esta situación aparente, en el fondo oculta relaciones bastante significativas, decimos esto, a raíz de dos aspectos importantes a resaltar. Por un lado, la experiencia de la formación de la OTB, que si bien fue una de la pocas situaciones donde los ciudadanos mostraron su protagonismo, tuvo un impacto fuerte que dejó huellas muy marcadas en los lugareños. Por otro lado, con relación a los inmigrantes, la presencia de los ciudadanos es fundamental en el proceso de establecimiento y acogida que busca este grupo de personas; ofrecerles un techo y depositar su confianza para el cuidado de sus casas es, de por sí, una gran ayuda para los llegados.

4.2.2.3. Los espacios de interacción colectiva: encuentros, conflictos y silencios interculturales

En contextos multiculturales como Montecillo y Tiquipaya encontramos diversidad de espacios de relacionamiento intercultural colectivo, a saber: las fiestas, los acontecimientos deportivos, las ferias o mercados, las escuelas, las reuniones sindicales y escolares y muchos otros más. Nosotros elegimos para el análisis aquellos espacios que, bajo nuestro punto de vista, eran los más ricos en lo que se refiere a la construcción de interrelaciones con diversos matices: la feria y las reuniones sindicales y escolares. Tuvimos en cuenta que la escuela era otro espacio importante de interacción multicultural colectiva, pero por ser éste ya un contexto donde intervienen otros elementos que van más allá de las relaciones espontáneas y libres, preferimos postergarlo para otras investigaciones.

En los espacios de interacción colectiva, por tener precisamente esa característica, podemos encontrar diferentes tipos de relacionamiento, mucho más diversos (a veces

más complejas y otras veces más tolerables) que aquellos que encontramos en las interacciones de la vida diaria. Aunque es de saber que esas interacciones cobran sentido principalmente en ese momento y en ese espacio colectivo, de una u otra manera su impacto repercute en las relaciones cotidianas y de seguro estas últimas alimentan también a las primeras.

4.2.2.3.1. Las ferias y las interdependencias entre los sujetos

Tanto compradores como vendedores proceden de los diferentes grupos socio-culturales que habitan en Tiquipaya, es decir, hay pueblerinos de Tiquipaya, campesinos de las comunidades circundantes, ch'apisirqueños y por supuesto los inmigrantes de Oruro, Potosí y La Paz. Los ciudadanos muestran muy poca presencia en este espacio, en muy raras oportunidades y sólo en calidad de compradores.

Un fenómeno que de entrada llama la atención en el mercado es la forma como está organizado el mismo. Existe un bloque llamado “mercado central” donde las vendedoras casi en su totalidad son del pueblo de Tiquipaya. Al lado está otro bloque denominado “mercado campesino” en el que hay vendedoras de toda clase: inmigrantes del altiplano, ch'apisirqueños, montecilleños y alguno que otro vendedor del pueblo. Existen muchas diferencias entre estos dos ambientes o mejor dicho, dos mercados, en lo que al movimiento social se refiere. En el primero, la gente que compra es mayormente del pueblo, con algunos que vienen desde la ciudad de Cochabamba (principalmente por carne de res). Hay más vendedores que compradores, venden en mesas que están a cierta altura y la lengua que más se habla es el castellano. En el segundo, se percibe mayor diversidad de compradores (ch'apisirqueños, potosinos, orureños, paceños, montecilleños y pueblerinos), está casi siempre lleno de gente (muchos vendedores y compradores), hay más bulla debido al movimiento, la lengua que más se utiliza es el quechua y en ciertos momentos el castellano. En muy raras ocasiones, la gente del mercado central se traslada al mercado campesino y viceversa, no porque exista alguna norma que prohíba tal cosa, sino simplemente por un deseo y movimiento natural de los sujetos. Pareciera que el espacio que frecuentan les provee de todo lo necesario, no sólo en términos económicos y de insumos, sino también en las relaciones sociales. Aunque, según se percibe, a veces existe en las vendedoras del mercado central la aspiración de contar con la misma clientela que existe en el otro ambiente, pues se dan cuenta que las vendedoras del mercado campesino salen más favorecidas con la venta.

En el mercado central se observó interacciones fundamentalmente entre sujetos del mismo grupo socio-cultural (pueblerinos) y la dinámica misma es más estática y

menos diversa que en el mercado campesino. Como nuestro interés estaba en ver las relaciones interculturales que construían los sujetos diversos en encuentro, enfocamos nuestra atención en el mercado campesino. Al presentar éste las características mencionadas se llega a observar interacciones más diversas e interesantes. Se pudo observar a vendedoras del mismo grupo cultural conversando, compartiendo situaciones de su vida familiar y tal vez comunal. También se advirtió situaciones donde una compradora tiquipayeña (del pueblo) comparte sus penas con una vendedora ch'apisirqueña, quien a su vez muestra expresiones de solidaridad y consuelo frente al lamento de la primera. Hay vendedoras que solamente observan el comportamiento de los demás sin decir ni expresar nada. Se percibe a vendedoras de diferentes grupos culturales prestándose dinero o haciendo alguna consulta. Encontramos personas riendo por algún comportamiento gracioso observado entre sus vecinas o entre los compradores. Se ve a personas que esperan que alguien se les acerque a comprar, sin que hagan explícito su deseo de que así sea. En fin, se observan acercamientos, encuentros y silencios de todo tipo.

La necesidad de ganarse el sustento diario (por parte de los vendedores) y la de proveerse de todo aquello que se necesita para la mesa familiar (por parte de los compradores) hace que muchas actitudes negativas y relaciones evitadas en el vivir diario se transformen en aperturas, diálogos, amabilidades, actitudes de escucha, sensibilidad, colaboración, etc., aunque no necesariamente sentidas. Por ejemplo, los vendedores de Montecillo y Tiquipaya (del pueblo), al ver a un comprador, sin poner especial atención a su origen, les ofrecen sus productos con mucha amabilidad, emitiendo expresiones como “Doña Francisca comprarime pues, te voy a dar yapadito..”, “caserita, ven, ven, qué cosita quieres, estito llevate, fresquito está...”, “Armindita, de cuánto tiempo te estoy viendo, qué cosita me vas a comprar?...”, etc. Ante estas actitudes tan convincentes, los compradores, en especial los inmigrantes del altiplano, las más de las veces ceden y a veces aprovechan la oportunidad para hacerse rogar, pues posiblemente sea uno de los pocos espacios y situaciones donde ellos pueden ser valorados y respetados por los lugareños, aunque sea únicamente en calidad de compradores.

Si bien se observa claramente que tanto vendedores como compradores prefieren negociar con aquellos que son de su mismo grupo socio-cultural, inevitablemente llegan situaciones de interacción con aquellos que son de otros grupos sociales. En estos momentos se pone a prueba la capacidad de transar con el otro y con ello el uso de diversas estrategias que pasan fundamentalmente por tratos y comportamientos personales ligados obviamente a cuestiones culturales propias y, a veces

,interculturales. Por ejemplo, las vendedoras inmigrantes de Oruro y Potosí generalmente muestran un comportamiento retraído, pasivo y callado frente a los compradores, actitud que es ya muy conocida por los lugareños y que al parecer desmotiva a estos últimos en su disposición de compradores. Este comportamiento si bien tienen que ver en gran medida con las relaciones limitadas que han construido con los diversos pobladores que actualmente viven en Tiquipaya, sin duda, también está relacionado con las pautas de conducta aprendidas al interior de la sociedad donde se han desenvuelto la mayor parte de su vida. Contrariamente a los inmigrantes, los vendedores lugareños comúnmente muestran actitudes abiertas, extrovertidas, vivarachas que funcionan con mayor efectividad para convencer a los compradores.

Cuando hablamos de tratos interculturales, es en el sentido de que hay vendedores inmigrantes que copian o aprenden de los lugareños maneras de vender y tratar a los clientes con fines de ganar más adeptos. Así, al observar a dos señoras orureñas con modos muy similares a las lugareñas, indagamos sobre ese comportamiento y, por versión de ellas mismas, supimos que esa actitud la aprendieron ahí en el mercado, de las tiquipayeñas, ya que solamente siendo así pueden lograr vender con mayor efectividad. Parte de ese aprender de las vendedoras lugareñas ha sido también el ejercicio del idioma de éstas (el quechua) con fines de lograr una comunicación más efectiva con los compradores tiquipayeños. Dora, una vendedora inmigrante de Oruro, nos contaba cómo ella, ante su dificultad de comunicación con los compradores lugareños y ch'apisirqueños, se vio en la necesidad de aprender el quechua; ella dice:

[...] no entendía lo que me preguntaban, todo hablaban en quechua, sobre todo la gente de Ch'apisirca; me sentía mal, todo eso ha hecho que yo ponga mucho de mi parte por aprender el quechua, 'a la fuerza'. Ahora ya entiendo más y también hablo un poco, ya me puedo entender con los quechua hablantes (Dora, inmigrante de Oruro).

Si hablamos de aprendizajes interculturales, parece que los que mayor predisposición muestran para ello son los forasteros, ya que entre los lugareños no logramos percibir comportamientos que nos dieran a entender similar situación. Sólo para ejemplificar, los lugareños, a pesar de estar conscientes de que muchos de los inmigrantes son aymara hablantes, en ningún momento muestran predisposición para aprender la lengua de éstos. A la vez, el manejo casi fluido del castellano que muestran los lugareños hace suponer que el contacto cada vez más permanente con los inmigrantes ha sido un factor, entre muchos otros, para que los tiquipayeños hayan logrado un dominio tal del español; pues se sabe que los inmigrantes que no hablan el quechua utilizan el castellano como lengua de comunicación cotidiana.

En el espacio de la feria, en ningún momento desaparecen las distinciones (“aquel es minero”, o “ese es orureño”, “son ch’apisirqueños”, “son de aquí, tiquipayeños”); más al contrario, es cuando más se hacen presentes. Estas diferencias se perciben fundamentalmente cuando los sujetos prefieren realizar sus compras de aquellos que son de su mismo grupo socio-cultural, en las agrupaciones amistosas afines que configuran, en la forma particular de vestirse, en sus rasgos físicos, en la forma de hablar, en la lengua que usan y en la manera de comportarse. Cuando en alguna oportunidad solicitamos a las vendedoras que nos indicaran a alguna persona de origen orureño, ch’apisirqueño u otro, inmediatamente ellas nos señalaban a tales personas, inclusive nos daban referencias sobre el posible trato que podían darnos. De las personas ch’apisirqueñas nos decían “aquél es ch’apisirqueño, clarito es... háblale nomás, te va a avisar lo que quiere saber...”; en cambio de las orureñas manifestaban “así siempre son los orureños, poco hablan, ¿no se ha enojado cuando le has hablado?”

Otra situación presente en los mercados son las distinciones entre quienes tienen más derechos de acceder a los puestos de venta y quienes no. Varias veces, las personas lugareñas, al conversar sobre el tema del mercado, nos han manifestado “puro orureñas nomás venden pues... esas nomás se están llenando”, o “esa gente de otros lados nomás se han llenado en el mercado, ellos nomás ya quieren vender pues... la alcaldía les da los puestos pues, aunque nosotros no quisiéramos ¡por política consiguen un puesto pues!...”. Los tiquipayeños reniegan por el hecho de que las vendedoras inmigrantes vendan en los mercados, manifiestan que esos puestos de venta deberían ser ocupados por lugareñas solamente. Esta actitud generalmente se manifiesta de manera explícita: en gestos despectivos, en actitudes de rechazo, en miramientos, en palabras, etc. Los afectados algunas veces responden a esas agresiones discutiendo o mostrando similares reacciones y otras veces prefieren callar y dejar que la situación se apacigüe por su propio peso. Estas situaciones conflictivas son aprovechadas muchas veces por los políticos para sacar ventajas partidarias, apoyando al grupo que más beneficios les puede traer en lo que se refiere a votaciones, y fomentando las agresiones entre los vendedores. No obstante, estas distinciones de las que hablamos, si bien afectan en alguna medida en las interacciones entre vendedores y compradores, no tienen una incidencia tan determinante.

Así como experimentan situaciones de conflicto, también hay momentos en que las vendedoras que conviven en los mercados experimentan la unidad y la solidaridad. Según Saúl, un poblador de Tiquipaya, en situaciones de defensa o negociación con la

alcaldía por ejemplo, las vendedoras dejan a un lado sus diferencias y conforman una sola fuerza común en pos de conseguir sus objetivos. Aunque claro, este tipo de situaciones no se presentan continuamente.

4.2.2.3.2. Las reuniones en el sindicato y en la escuela: una participación heterogénea

De entrada, se puede pensar que las reuniones del sindicato y la escuela se pueden constituir en los espacios más oportunos para la participación e interacción de todos los pobladores de la comunidad. Más todavía si se tiene conciencia de que esa comunidad alberga a sujetos de diversos grupos socio-culturales. En el caso de Montecillo, esto no es tan evidente.

En las reuniones del sindicato, si bien se observa la presencia física de la mayoría de los pobladores de Montecillo, tanto forasteros como lugareños, la participación con el uso de la palabra se limita únicamente a los lugareños. Esto no precisamente porque se prohíba hablar al resto de los participantes, sino debido a la ausencia de afinidad de éstos con los problemas que se tratan en esa organización. Los temas que se tratan en las reuniones del sindicato están relacionados específicamente a situaciones y problemas de los campesinos lugareños (tierras, agua principalmente); no se considera el tratamiento de las problemáticas de los inmigrantes de Potosí, Oruro, La Paz y tampoco de los ch'apisirqueños, aunque estos pobladores tienen una presencia significativa en la comunidad. Los dirigentes, si bien reconocen la presencia de inmigrantes en la comunidad, no muestran preocupación alguna por los problemas que puedan estar experimentando estos en su convivencia con los lugareños. En otras palabras, los forasteros deben resolver sus problemas ellos solos. De acuerdo a versión de los lugareños, los inmigrantes no tienen mucha opción a participar en el sindicato, básicamente porque no tienen propiedades ni acceso a riegos como los campesinos del lugar. Al parecer, por estas mismas razones muchos forasteros no están afiliados al sindicato y la comunidad tampoco les exige hacerlo como cuando se trata de los lugareños.

Otra muestra evidente de la poca o ninguna importancia que se da a la presencia de los forasteros, es la composición de la mesa directiva, compuesta fundamentalmente por lugareños. En las últimas gestiones se observa también la presencia de un inmigrante minero, maestro de profesión, que por su actitud muy entradora y comprometida con la comunidad y el impacto de su formación ha sido elegido por las bases para ocupar una cartera en la dirección del sindicato. Pero este señor si bien es

inmigrante, no tiene una relación estrecha con sus iguales en el espacio de Tiquipaya, ya que la mayor parte de su tiempo permanece en la ciudad; por lo mismo, difícilmente puede jugar el rol de mediador entre los forasteros y los lugareños.

Según nuestra reflexión, en algún momento se había pensado que otra razón para que los inmigrantes limiten su participación en las reuniones es la lengua que se usa en ellas. Los montecilleños desarrollan sus reuniones en lengua quechua, la misma que no es de dominio de muchos inmigrantes. Aunque, la práctica muy mezclada con el castellano que asume el quechua en estas zonas al parecer favorece en alguna medida la comprensión de los mensajes por parte de los aymara y castellano hablantes. Conocemos de una experiencia en Villa Oruro, donde los inmigrantes, conscientes de que en esa comunidad habitan también ch'apisirqueños, han decidido realizar sus reuniones tanto en aymara como en quechua, lo cual les ha resultado bastante beneficioso según contaba una mujer orureña.

Por las razones señaladas, los mismos forasteros en su mayoría muestran una actitud de indiferencia frente a las reuniones del sindicato. Un día domingo en que el sindicato había convocado a una reunión, nos encontramos con un comunario inmigrante, quien en una actitud de apatía expresó que él no asistiría a la reunión ya que lo que se hablaba en ella no tenía relevancia para su persona ni su familia. Aunque hay que resaltar que cuando se trata de participar en trabajos comunales referidos a la mejora del agua potable, el cuidado de los bosques de la comunidad, construcción de atajos en el río para evitar que éste se desborde e inunde a las casas de los habitantes montecilleños, etc., los forasteros sí muestran una participación activa. Sucesos como este último hacen pensar en el gran interés que tienen los forasteros de ser considerados parte de la organización y de la comunidad con todos los derechos y responsabilidades que ello pueda implicar²⁸.

Como espacio de interacción colectiva, las reuniones de sindicato tampoco tienen gran relevancia. Por las características que asumen las reuniones, generalmente los que más hablan son los integrantes de la mesa directiva; las bases tienen derecho a opinar, pero uno por uno y sólo con el permiso de la directiva. En otras palabras, al

²⁸ Por versión de muchos comunarios, sabemos que en otras comunidades donde la población forastera (de Oruro y Potosí principalmente) es mayoritaria, la dirección de los sindicatos ha sido tomada por los inmigrantes (mineros relocalizados especialmente), situación que en la mayoría de los casos es cuestionada por los lugareños y es un motivo de agresiones verbales entre los adversarios. Aunque también hay comunarios campesinos que tienen una mirada positiva respecto a la cada vez mayor participación que están teniendo los forasteros en las organizaciones locales, y más bien consideran que de ellos se puede aprender su actitud luchadora y su formación sindical.

interior de las reuniones no existe una intercomunicación activa. En tal sentido, aquellos que no participan con la palabra se quedan en sus lugares observando y escuchando lo que sucede. Los asistentes tampoco tienen mucha oportunidad de conversar entre ellos durante la reunión, ya que para comprender el contenido de la misma es necesario mantener silencio. Los únicos momentos en los que los participantes pueden conversar es antes o después de la reunión, pero como la llegada de los pobladores es muy indistinta, quedan solamente los momentos de retirada para lograr entablar cierta comunicación. Varias veces se ha visto que inclusive los momentos de regreso a casa son utilizados por los sujetos para reunirse entre iguales. La interacción entre inmigrantes y montecilleños y de éstos con los ch'apisirqueños se da en muy mínima proporción. Quizá una situación en la que sí se dan ciertas interacciones y que está relacionada con el sindicato, son los trabajos comunales; en éstos, a tiempo que se trabaja mancomunadamente, los participantes conversan, bromean, cruzan miradas, se informan, etc., aunque la tendencia a agruparse entre similares está también muy presente. Lo que quizá se puede rescatar del espacio de las reuniones, es que cada vez que se las convoca, por lo menos queda en evidencia visible de que en Montecillo vive gente de diverso origen, aunque esto no es reconocido explícita y formalmente por los lugareños.

A diferencia de las reuniones del sindicato, donde sí se observa una significativa participación de los forasteros es en las reuniones de la escuela. Claro que a estas reuniones no solamente asisten los comunarios que viven en Montecillo, sino también aquellos que viven en el pueblo y otras comunidades aledañas, pues la escuela alberga a niños de toda la zona de Tiquipaya. En las reuniones presenciadas, observamos y escuchamos expresar su opinión a padres de familia del pueblo e inmigrantes fundamentalmente; la intervención verbal de los padres campesinos casi es nula, aunque su presencia física sí es percibida. Quizá el hecho de que la educación sea un tema que atañe a todo poblador, y el encontrarse entre más cantidad de sujetos de similar condición, influyan para que la participación de los forasteros en la escuela sea más evidente. Sabemos también que la mesa directiva de la escuela está integrada tanto por padres de familia del lugar como por los inmigrantes del altiplano.

La poca participación que muestran los padres campesinos, entre ellos los pobladores de Montecillo, es vista por los docentes del establecimiento como una falta de interés por la educación de sus hijos. Varios maestros manifestaban que los padres de familia tiquipayeños, principalmente los del área rural, se encargan únicamente de trabajar y hacer trabajar a sus hijos, pero poco o nada atienden sus necesidades escolares.

Contrariamente, resaltan la presencia y la participación continua de los padres inmigrantes y del pueblo (de éstos no todos) en las reuniones y en toda actividad programada por el establecimiento. Cuando los comentarios sobre estas diferencias de participación salen y llegan a oídos de los padres de familia, algunas veces surgen resentimientos de parte de los lugareños; muestran su desagrado cuando los padres inmigrantes son enarbolados por su responsabilidad. Haciendo un análisis a este respecto, creemos que no se trata de quién se interesa más o menos por la educación de sus hijos, sino de entender que la forma de vida y las maneras de entender la educación de los hijos de parte de los padres simplemente son diferentes.

Los temas que se abordan en las reuniones tienen que ver con situaciones de la escuela en general: infraestructura, preparación del desayuno escolar, participación de los padres de familia en las actividades extraescolares, cuotas para hacer algunos arreglos en el establecimiento, la incorporación a la Reforma Educativa. Durante las reuniones presenciadas, en ningún momento salieron a luz los problemas a los que hicimos mención anteriormente, referentes al resentimiento que muestran los lugareños por la saturación de las escuelas y el goce de estos espacios por parte de los inmigrantes sin haber invertido esfuerzo y sacrificio alguno para su construcción y funcionamiento, como lo hicieron los tiquipayebos; estos conflictos, al parecer, se manifiestan más que todo de manera indirecta en la vida cotidiana.

En cuanto a las interacciones que se construyen durante las reuniones de la escuela, sucede casi similar situación que en las reuniones del sindicato. La única diferencia es que, en este espacio, debido al número mayor de asistentes, la visibilidad diversa de los mismos es más notoria y los grupos compuestos por los similares son un poco más grandes.

4.2.2.4. El rol de las lenguas en la construcción de relaciones interculturales

En ámbitos multilingües, hablar una sola lengua se constituye en una limitación muy grande en el momento de entablar comunicación con los diversos sujetos. El vivir en un contexto que se caracteriza por ser multicultural desafía a los sujetos, no sólo a enfrentarse con formas de vida distintas a la suya, sino a pensar en estrategias de comunicación de diversa índole. Los pobladores se dan cuenta que el hablar solamente la lengua propia no es suficiente cuando se trata de entrar en comunicación con individuos que hablan otras lenguas. Así por ejemplo, en el caso de los ch'apisirqueños, según observaciones y diálogos con ellos, constatamos que el recurrir al uso solamente de su lengua (quechua) para comunicarse, si bien resulta fructífero en ciertas situaciones, en otras circunstancias se hace insuficiente. El uso del quechua

les favorece en su comunicación con los lugareños y con aquellos inmigrantes del altiplano que también hablan esa lengua, pero, para comunicarse con los pueblerinos, ciudadanos e inmigrantes del altiplano que no hablan el quechua, los ch'apisirqueños ven la necesidad de usar la lengua española; por lo mismo, hacen grandes esfuerzos por aprender la mencionada lengua, dominio que es fundamental en situaciones de compra y venta de sus productos. Ya hemos señalado anteriormente que la razón principal por la que muchos de estos campesinos lleven a sus hijos a estudiar a Tiquipaya es por el aprendizaje del castellano. Hay campesinos de Ch'apisirca que lamentan no saber hablar el castellano, ya que por tal razón han dejado de realizar comercio con hablantes monolingües del castellano.

Por su parte, los inmigrantes de La Paz, Oruro y Potosí, según nos cuentan, también han experimentado muchas dificultades a causa de las lenguas. A través de la propia declaración de los forasteros, sabemos que una gran mayoría de los migrantes potosinos y algunos orureños son quechua hablantes y, por lo mismo, no han tenido dificultades en comunicarse con los lugareños ni con los ch'apisirqueños; pero hay inmigrantes quienes al no saber hablar la lengua quechua, han tropezado con muchas dificultades de comunicación, aunque el hecho de que tanto los lugareños como los forasteros tengan cierto dominio del castellano ha favorecido la comunicación entre ambas partes. Según comentan los entrevistados, existen también inmigrantes que han aprendido la lengua de los lugareños (el quechua). Esto ha sucedido principalmente en el caso de los comerciantes inmigrantes, quienes al verse frente a compradores en su mayoría quechua hablantes, "por necesidad" han tenido que aprender esta lengua.

El hecho de que la lengua quechua utilizada por los lugareños esté muy mezclada con el castellano favorece para que aquellos que no hablan esa lengua nativa entiendan gran parte del contenido de los discursos emitidos en ella. Durante los registros que se realizaron de las reuniones sindicales, las mismas que se realizan en lengua quechua, observamos que por lo menos el cincuenta por ciento de lo declarado es castellano.

Los que más predisposición muestran para aprender la lengua de los otros son los forasteros; en cambio, entre los lugareños no existe intención alguna de aprender la lengua de los recién llegados, concretamente el aymara. El saber que la mayoría de los inmigrantes aymara hablantes se comunican casi fluidamente también en castellano ha sido para los lugareños motivo suficiente para no preocuparse por aprender el aymar. A sabiendas que una gran parte de la población de los inmigrantes de Oruro, La Paz y Potosí habla aymara, en ninguna de las reuniones

sindicales o escolares que presenciamos se hizo uso de esta lengua. Las reuniones sindicales generalmente se las aborda en lengua quechua, pero las reuniones escolares se las realiza en castellano. En cambio, los inmigrantes de Villa Oruro, sabiendo que entre su población existen tanto aymara hablantes como quechua hablantes (los ch'apisirqueños), efectúan sus reuniones en ambas lenguas.

Ahora, parece inevitable que la lengua que permanezca y se practique sea la de los lugareños, y que la lengua de los forasteros vaya relegándose. En Tiquipaya observamos que mientras los lugareños hablan su lengua quechua a voz en cuello en cualquier lugar, sobre cualquier temática, con cualquier sujeto, los inmigrantes han recurrido a la represión de su lengua aymara, reduciendo su uso a los ámbitos familiares y de confianza con sus amigos. Las observaciones nos enseñan que los aymaras prefieren no mostrarse ante los lugareños hablando su lengua. Sabemos de lugareños a quienes no les agrada escuchar hablar el aymara. Cuando así ocurre, los tiquipayeños muestran una actitud de desconfianza; tal vez piensan que están hablando mal de ellos y en una actitud defensiva los lugareños también se ponen a hablar en quechua.

En Montecillo y Tiquipaya, el castellano se llega a constituir en la lengua más efectiva de comunicación intercultural, ya que la mayoría conoce esta lengua, unos con mayor dominio que otros pero lo entienden y lo hablan, con excepción de los ch'apisirqueños, quienes todavía muestran algunas dificultades para comprender y hablar la lengua española.

La realidad descrita parece llevarnos en este caso a consecuencias adversas para la diversidad lingüística. A mayor heterogeneidad cultural, mayor homogeneización lingüística, por el hecho de que el castellano se establece cada vez con mayor fuerza como la lengua de comunicación intercultural. Esto es y será una paradoja difícil de controlar si es que los inmigrantes hablantes de distintas lenguas deciden renunciar a ellas para asimilarse a la lengua de la mayoría en el nuevo lugar donde viven, y en tanto los lugareños no asuman una actitud de tolerancia y aprecio frente a la lengua de los llegados.

4.2.2.5. Intentando comprender al “otro”

Entre medio de los conflictos, aprendizajes, aceptaciones, etc. surgen también entre los distintos pobladores de Montecillo sentimientos de comprensión respecto a la situación de los otros. Existen personas que se sensibilizan frente a la situación de los inmigrantes e intentan comprender las razones que les han llevado a migrar y

establecerse en Montecillo, en Tiquipaya y en Cochabamba en general. Los lugareños tienen conciencia de que pueden ser variadas las razones que generan la migración hacia los contextos vallunos, entre las que se destaca la búsqueda de mejores oportunidades laborales y económicas.

Bueno yo diría que, llegando de los pueblos donde vivían ellos, con el atraso que han tenido, el poco adelanto, Ud. sabe de la situación en el altiplano donde no hay fruta, no hay lo que hay en esta ciudad, entonces creo que la gente acá vive muy bien. Lo que falta es trabajo para algunos, para otros vivienda propia, pero yo creo que Cochabamba ha caído muy bien para todos (alumno Col. San Miguel, montecilleño).

Hay distintas formas de ver a los inmigrantes, otras personas dicen “a qué vienen aquí a Cochabamba”, pero yo creo que hay que ver por qué se vienen a vivir aquí a Tiquipaya, Quizá por recursos económicos, hay diferentes casos, otros vienen por el clima, otros se vienen porque tienen familia aquí en Cochabamba, los extrañan (alumno Col. San Miguel, tiquipayense).

Los lugareños tienen idea de que la vida de los orureños, potosinos y paceños no ha sido nada fácil en su lugar de origen por las características difíciles que presentan esas zonas. Los inmigrantes vienen de contextos geográficos que se caracterizan por tener un clima frígido, geografía accidentada, escasa producción, la insuficiencia de agua y otros, por lo cual su establecimiento en zonas de valle es realmente comprensible.

Las personas que se sensibilizan frente a la situación de los forasteros son las que muestran más apertura para ofrecer su colaboración, proporcionándoles trabajo y alquilándoles sus casas principalmente.

[...] la gente que migra de otros departamentos sufre bastante, a mi me da pena, por eso cuando tenemos trabajos grandes donde se necesita la ayuda de muchas personas yo les doy el trabajo a los mineros, a los paceños... Hay una señora de los Yungas de La Paz que es mi vecina, a ella varias veces la he llamado para que me ayude a trabajar, yo sé que ella necesita para sus hijos. Aunque esa señora no quiere que le paguemos en producto como acostumbramos aquí, ella por necesidad quiere que le paguemos en plata, yo le pago así. Esa señora se llama Doña Justina, es paceñita, es buena gente, además sabe hacer todo, amigas nos hemos hecho, hasta aymara me ha dicho que me puede enseñar (Dña. Pilar, montecilleña).

Yo tengo en mi casa un inquilino con su esposa y su hijito pequeño, casi un año ya van a vivir en mi casa. Les he alquilado porque me daba pena que estén caminando buscando casa, parecían bien nomás, pero este último no me están pagando del alquiler, es que el marido creo que no está trabajando por ahora... (Dña. Martha, montecilleña).

Bajo una actitud comprensiva y de ayuda, muchas personas han llegado a establecer una relación cercana con los forasteros, ya sea por intermedio del trabajo, la convivencia en la misma casa u otros motivos, llegando ambas partes a experimentar actitudes y relaciones diversas que les ha llevado a tener una idea más precisa respecto de la situación del otro.

Las personas que saben lo que es estar lejos de casa y aprender a vivir con otra gente diferente, al parecer, tienen más capacidad de entender y convivir con los forasteros. Por ejemplo, Doña Martha, quien ha vivido a lo largo de su juventud en Santa Cruz y Sucre por motivos de trabajo, señala que ella muestra predisposición para mantener buenas relaciones y colaborar con los forasteros, porque ella mejor que nadie sabe lo difícil que es vivir en un lugar ajeno. Al mismo tiempo, descalifica la actitud cerrada y de poca colaboración que muestran sus vecinos con relación a los inmigrantes.

Hay gente que comprende que parte de la vida es aprender a vivir con el otro. Quienes muestran una predisposición más positiva hacia la convivencia con el diferente son los jóvenes. Las generaciones jóvenes piensan que a pesar de las grandes diferencias de vida que existen entre los lugareños y los inmigrantes, es posible vivir con ellos y en ese proceso de convivencia son los lugareños quienes deberían demostrar mayor comprensión y paciencia:

A veces la gente piensa que la gente de Oruro es mala, aparte son mineros, dicen que los mineros son peligrosos porque como han trabajado en las minas saben manejar dinamitas y por eso les tienen miedo. Yo pienso que los mineros son normales como nosotros, y hay que tenerles comprensión y paciencia para que se adapten a este ambiente y ayudarles (alumno Col. San Miguel, tiquipayéño).

Existen algunos casos como el de este joven donde los comentarios desfavorables respecto al comportamiento de los mineros no impiden su predisposición para aceptar y convivir con ellos. Pero existen también percepciones sobre los inmigrantes que son asumidas por el simple hecho de haberlas escuchado de otras personas, sin haberse dado la oportunidad de constatar por uno mismo si tales interpretaciones son verdaderas. A esto se agrega la tendencia común a generalizar una conducta determinada a todo el grupo de similar origen o situación. Lo cierto es que, verdaderas o falsas, las imágenes que los sujetos poseen de los otros influyen de manera determinante en la construcción de las relaciones interculturales (positivas, negativas o de simple indiferencia).

Por su parte, un anciano de la comunidad, a tiempo que manifestaba su conciencia de las nuevas características sociales, culturales y económicas que ha adquirido Tiquipaya en los últimos años, indicaba también que los tiquipayeños deberíamos mostrar comprensión y actitudes abiertas para convivir con aquellos sujetos que vienen de otros lados en busca de nuevas oportunidades de vida:

Minerospis, pipis kachun uk llawarlla uk aychalla kanchik. Mana distinsiones kananchu, mana ignorantes jina khawanakusunmanchu. Mineros ñawpaqta sumaq trabajakuq karqanku, kunanqa qhipamanqa mask'akunku kawsayta, La Pazmanta, Orurumanta jamunku, mana kaykuna kaypi ñawpaqta karqankuchu, kunanqa rikhurimunku, kawsayta mask'akuchkanku familiankuta mantenenankupaq. Mana kanchu diferente, mana señalamusunmanchu kay kay jina, kay kay jina nispaqa, diosninchiqqa ukllata señalamusawanchik, ukllatataq nuqanchistaqa pusawasunchik. Nuqallanchik mineros ninchis, nuqallanchis imatapis parlanchis. Kunanpiqa tupuy clase gente yaykumun, riqsinchiq, rikunchik imaymana clase pero ukllapuni kanchik (Dn. Francisco, anciano campesino Montecilleño).

(Sean mineros, cualquiera sean, somos una sola familia, No tiene que haber distinciones, no deberíamos mirarnos como si fuéramos ignorantes. Los mineros antes tenían buen trabajo, ahora vienen buscando trabajo para vivir. Ahora viene gente de La Paz, Oruro, antes esta gente no venía así, ahora caminan buscando una vida mejor para sus familias. No debería haber diferencias, no podemos señalar diciendo este es así, aquel es así diciendo. Dios nos mira a todos de igual forma. Nosotros nomás decimos, estos son mineros, nosotros nomás cualquier cosa hablamos. Ahora ha entrado a vivir todo tipo de gente, estamos viendo, pero todos somos uno nomás).

Don Francisco reconoce que antes no había gente extraña en la comunidad, todos los pobladores de ésta eran solo campesinos (según detectamos, se refiere al los años que a él le han tocado vivir, entre los años 1930 al 2000). Según su análisis, lo que pasa es que “antes” los que hoy son forasteros en las tierras vallunas no tenían necesidad de salir de sus lugares de origen porque tenían buen trabajo, una mejor vida. Ahora, esas condiciones de vida se han deteriorado y la necesidad hace que estos sujetos se trasladen a otros espacios en busca de mejores condiciones de subsistencia. En tales circunstancias, oponernos a la convivencia con los forasteros no ayuda en nada, lo real es que ellos están aquí, presentes. Lo que queda es aprender a vivir con ellos como una sola familia, nos decía Don Francisco.

Observamos que no solamente los lugareños intentan comprender a los forasteros, estos últimos al verse sumamente afectados con el trato y comentarios de los lugareños, hacen también grandes esfuerzos por entender la reacción defensiva de los lugareños:

Como Ud. sabe los latifundistas, los patrones como los llamaban, los han tratado mal a los campesinos ellos en aquellos tiempos y les han dejado un carácter que verdaderamente yo creo que a duras penas están superando. En el carácter, los tiquipayaños en algunos casos son agresivos porque todos tienen que cuidar todo lo que es propiamente de ellos no, a veces se lo han ganado con el sudor de la frente, pero yo creo que la gente está tratando de apaciguarse poco a poco (Dn. Efraín, inmigrante potosino).

Los forasteros conocen algo de la historia de los lugareños, saben que lo que hoy consideran suyo fue logrado a través de grandes sacrificios y luchas. Sobre todo durante la época del latifundismo, los campesinos vivieron la más cruel explotación y violencia de parte de los hacendados descendientes de españoles, lo cual ha dejado en ellos un fuerte sentimiento de defensa de las tierras que tanto dolor y sangre les ha costado conseguir.

Queda claro que para entender la vida y las circunstancias actuales en que se encuentran los sujetos, es fundamental contar con elementos históricos que ayuden a tal comprensión. No entender la dimensión histórica de los distintos grupos socio-culturales que hoy conviven en Montecillo es como estar conviviendo con un ente vacío, sin vida, sin historia. Por ejemplo, es importante saber que durante la revolución de 1952 y la Reforma Agraria, muchos mineros llegados a la zona con afanes de la revolución también accedieron a la repartición de tierras y hoy, éstos y sus descendientes son parte de la población campesina de la zona. O saber también que Tiquipaya hace más de cinco siglos fue una zona aymara; existen investigaciones que indican que así pudo haber sido, los nombres de origen aymara que tienen algunas comunidades y el mismo nombre de Tiquipaya dan indicios al respecto, aunque los lugareños se resisten a creer tales suposiciones, primando más bien en éstos la idea de que la zona era originalmente quechua. Sabiendo esto podemos interpretarlo como un posible motivo de la actitud reacia que existe entre los lugareños frente a los aymaras, así como de su reacción negativa ante la práctica que hacen los aymaras de su lengua nativa. Con esta información se podría entender que el encuentro con el diferente se había dado en Montecillo ya desde hace mucho tiempo y que nuestros orígenes no tienen que ver solamente con lo campesino, como habíamos imaginado. Los montecilleños y tiquipayaños al igual que muchos pueblos de Cochabamba y el país, tenemos una historia de vida mezclada de aymara, quechua, minera, campesina y tal vez otras características más, somos un poquito de cada uno. Si averiguamos la historia de los inmigrantes de Oruro, Potosí, La Paz, los mineros, los ch'apisirqueños y los ciudadanos, de seguro podremos encontrar explicaciones similares y sorprendentes. De seguro, empaparnos más de la historia puede ayudarnos a construir una mirada distinta y un accionar diferente con relación a los otros.

En conclusión, a partir de todo lo descrito en este capítulo podemos señalar que las percepciones, actitudes e interacciones, positivas o negativas, que llegan a construir los sujetos de los diferentes grupos culturales dependen de muchos factores: de las historias que marcaron la vida de los distintos sujetos, del grado de convivencia, de las necesidades e intereses que están de por medio, de la predisposición que existe de parte de los sujetos para convivir con el otro (a pesar de sus diferencias), de las relaciones de poder que ejercen unos con relación a otros, y sobre todo, de la manera particular de ver la vida que tienen los distintos sujetos culturales. La mezcla compleja de todos estos factores, unas con mayor peso que otras, dependiendo del momento o la situación de interacción en la que se encuentran los sujetos, está siempre presente en el vivir cotidiano; es en realidad parte inevitable de la misma convivencia intercultural.

4.2.3. El tratamiento de la interculturalidad en las escuelas de Tiquipaya

Otro de los objetivos de nuestro estudio era relacionar la interculturalidad cotidiana construida por los montecilleños con los postulados de la Reforma Educativa sobre el tratamiento de este tema en las escuelas. Gran parte de las pistas sobre esta cuestión se mostraron en el Capítulo III (Fundamentación Teórica), en el punto 4.2, pero para darle mayor solidez, decidimos complementar el mismo con testimonios de la Asesora Pedagógica, los profesores y los directores de algunas escuelas de Tiquipaya; nuestro afán apuntó a saber en qué medida la realidad intercultural circundante, con todos los matices que presenta, está siendo tomado en cuenta en el tratamiento de la interculturalidad en las escuelas de la zona. Pero cabe aclarar que lo que presentamos en este punto no es una información ni un análisis profundo porque este estudio no enfocó lo escolar como tal; por lo mismo no se realizaron observaciones de aula ni entrevistas a alumnos. Nuestro estudio se centró principalmente en los encuentros interculturales cotidianos contruidos fuera de la escuela, es decir, en la comunidad, considerando que los mismos se constituyen en insumos importantes para el tratamiento escolar de la interculturalidad.

De entrada es importante señalar que las escuelas de Tiquipaya se encuentran trabajando en el marco de la Reforma Educativa desde hace apenas un año atrás. Esta sería según los profesores la razón para que los logros aún sean poco significativos, fundamentalmente con relación al tratamiento de la interculturalidad, pues se encuentran apenas dando los primeros pasos.

Cuando preguntamos a los profesores cómo están trabajando la interculturalidad, escuchamos las siguientes respuestas:

Sí estamos con eso, hay en los módulos temas de interculturalidad. Por ejemplo con la asesora hemos hecho de los Yungas de La Paz, tenemos un canto para que vean cómo en La Paz se canta, cómo se habla, porque no se pronuncia igual que aquí. Entonces queremos que los chicos vean esa diferencia, cómo visten, cómo hacen. Igualmente vemos cómo son los niños del pueblo y cómo son los niños los alrededores aquí en Tiquipaya (profesor, escuela S. Bolívar).

Claro que trabajamos la interculturalidad. Por ejemplo en nuestros actos cívicos hacemos un rescate de la cultura de los niños, generalmente se dan danzas de los tinkus, los caporales y todo eso, pero tampoco podemos quedarnos solo en eso, alguna vez también hacemos algunas danzas, costumbres internacionales, porque la interculturalidad se tiene que dar tanto con las costumbres y tradiciones de nuestro país como también los de afuera para que no quedemos aislados y tampoco atrasados (profesora, escuela J. Capriolo).

Sí trabajo la interculturalidad en mi materia [Historia], abordamos contenidos sobre la forma de vida de las diferentes culturas y departamentos del país: cómo viven, qué hacen, cómo se visten. Pero todavía me falta prepararme más en el tema de la interculturalidad. Por ejemplo nunca hemos hablado de eso que tú me estás hablando, de la realidad de ahora, de que ahora vivimos con paceños, orureños, mineros. ¡Claro pues!, ahora en Cochabamba así como en otros departamentos vivimos gente de toda clase, antes no era así. Como hay gente de todo tipo también hay más problemas, de discriminación y eso. En eso falta que nos preparen, en trabajar la interculturalidad basándose en lo que pasa aquí (profesora, Col. San Miguel).

A partir de estos testimonios podemos apreciar que el tratamiento de la interculturalidad se está realizando basándose en lo planteado en los módulos o los textos base, en los cuales (tal como lo habíamos manifestado en la fundamentación teórica), existe la tendencia a enfocar las realidades culturales fundamentalmente desde la dimensión de los contenidos, mostrando a los grupos culturales distantes unos de otros, con diferencias marcadas, que además se encuentran lejos, muy lejos de la realidad inmediata. Exponen, además, que la base principal de sus diferencias se encuentra principalmente en sus vestimentas y en los diferentes departamentos de Bolivia en los que habitan. Bajo esta misma lógica, se fomenta en los alumnos la práctica de las diferentes danzas correspondientes a los distintas culturas existentes en el país y de otros países.

En el primer testimonio, percibimos la tendencia a relacionar lo planteado en los módulos con la realidad inmediata de los estudiantes en el sentido de mostrar las características de los sujetos del pueblo y los del campo. Pero la lógica que subyace sigue siendo aislacionista y diferenciadora.

Unas de las profesoras afirma que su forma de trabajar la interculturalidad es a través de la caracterización y diferenciación de los distintos grupos culturales. Al parecer, jamás se le habría ocurrido abordarla de otro modo como ser, por ejemplo, incorporando o tomando en cuenta la realidad inmediata en la que están inmersos sus

alumnos y ella misma. En tal sentido, ella expresa sus limitaciones en lo que se refiere a su formación para trabajar la interculturalidad.

Una versión algo distinta es declarada por la Directora de la escuela Judith Capriolo. Según esta profesora, lo intercultural debería ser trabajado desde las diversas lenguas utilizadas por los niños que viven en la zona de Tiquipaya: el quechua, el aymara y el castellano:

Bueno, en cuanto a la interculturalidad, lo primero que debemos ver es que los niños no se olviden del idioma nativo, a partir de la lengua entrar a trabajar la cultura, pues la interculturalidad no solo es la lengua, sino también la cultura, del lugar sobre todo. Falta trabajar, hay mucha riqueza cultural y lingüística entre los niños que asisten a esta escuela y habría que aprovechar eso. Estaríamos empezando con la producción de revistas, empezariamos con la lengua, vamos a tratar de equilibrar 50% en quechua y 50% en castellano, para posteriormente habrá también que fortalecer la lengua aymara, porque sería también marginarlos, como quiera tenemos tanta gente relocalizada del altiplano, tomar en cuenta este aspecto también, y realmente ir fortaleciendo más adelante (Directora, Escuela J. Capriolo).

En el establecimiento que dirige esta profesora (Judith Carpiolo), de inicio vienen trabajando con proyectos que incentiven el uso del quechua y el castellano. En este sentido, los profesores y los alumnos están en pos de elaborar una revista bilingüe castellano-quechua con contenidos referentes a la realidad tiquipayeña; más adelante, existe el propósito de incentivar también el uso del aymara. Esta profesora reconoce que lo intercultural no sólo implica el uso de las distintas lenguas, sino también explorar las culturas en general y, a diferencia de la mayoría de los profesores, reconoce el componente migrante de la población local.

Al igual que la mayoría de los profesores entrevistados, la Asesora Pedagógica señala que en Tiquipaya se está empezando a trabajar la interculturalidad pero fundamentalmente desde los módulos y desde una visión eminentemente teórica; reconoce que falta trabajar este tema desde la realidad intercultural cotidiana de los alumnos:

Sabes que este tema de la interculturalidad primero que aparece como un eje de la Reforma y al ser un eje debería estar presente en todo, pero en los hechos los módulos tienen unidades o actividades que sí apelan fuertemente a la interculturalidad, pero se trabaja mucho el tema de la interculturalidad como parte de la diversidad de la sociedad boliviana. Hay temas sobre el Isozó, los Chimanos, etc., que deberían permitir al maestro llegar al tema de a quién tengo al lado no? Y cuál es mi actitud frente a la diferencia. Creo que eso falta afinar al nivel de la propuesta, pero está presente en el espíritu de los asesores, sabemos que en tanto eje tiene que estar presente en todo. Cuando planificamos metemos interculturalidad como transversal de manera que los profesores no se olviden, entonces que todo lo que es diferencia debe tratarse en el enfoque

intercultural, cómo conocer, cómo intercambiar saberes, cómo respetar, cómo valorar, pero creo que todavía nos falta aterrizar mucho. Cuando tú miras los módulos y tiene la sensibilidad de intercultural, al tiro salta no?. De repente para las personas que no son tan sensibles a la temática puede pasar por alto, eso es lo que me da la impresión, hay cosas que están muy sutilmente dichas... Ahora trabajar la interculturalidad en función al contexto inmediato no lo estamos haciendo todavía, mira el curso de formación de Asesoría Pedagógica en el que hemos participado, vimos disertante en tema de interculturalidad, pero a nivel muy general, faltaba aterrizar en lo concreto, cómo trabajamos la interculturalidad en el aula, con los módulos. Por ejemplo en el módulo 3 de lenguaje tenemos la canción “duerme, duerme negrito”, en el marco del trabajo, ahí sale el tema de los negritos de los Yungas, hay un paisaje motivador. Pero lo que falta es que los niños averigüen el tema de las diferencias raciales, las diferencias de habla y cuál es tu actitud, y cómo actuamos aquí con nuestros amigos que son diferentes, uno que tiene el cabello tieso, otro que no se lava mucho, eso falta. Abordar interculturalidad lo hemos hecho teóricamente, pero en la práctica todavía no (Asesora pedagógica Núcleo San Miguel).

Podemos ver que la percepción que tienen los profesores sobre cómo trabajar la interculturalidad en la escuela se limita a mostrar a los grupos culturales como entidades aisladas, sin considerar los contactos, la convivencia y las interacciones que se dan entre los sujetos de esos grupos. Más aún, hoy que el panorama cultural se presenta más dinámico y complejo debido a los constantes flujos migratorios entre uno y otro lugar, generándose encuentros de diversa naturaleza, desde las más conflictivos hasta de entendimiento mutuo.

Ahora, lo cierto también, es que, al parecer, los profesores no conocen otras formas de entender y trabajar la interculturalidad. Por un lado, la orientación que han recibido está enmarcada solamente en los contenidos y los módulos y, por otro lado, les falta información respecto a la realidad intercultural inmediata que les rodea. Por ejemplo, algunos profesores que son de la localidad manifestaron que, a pesar de tener conciencia de la realidad socio-cultural de Tiquipaya, al igual que los profesores que no son del lugar, se limitan a trabajar la interculturalidad únicamente en el marco de lo planteado en los módulos educativos.

A través de la propia voz de los profesores, constatamos que existe poca conciencia de la verdadera realidad cultural que hoy en día caracteriza a Tiquipaya y sus comunidades circundantes; al parecer, el hecho de que gran parte de los maestros que trabajan en las escuelas de Tiquipaya procedan de contextos ajenos a éste tiene mucho que ver con esta falta de comprensión. Cuando pedimos a los profesores que caracterizaran socio-culturalmente la zona donde trabajan, nos proporcionaron las siguientes respuestas:

Bueno, me parece que es una población mayoritariamente vinculada con el mundo agrícola. El quehacer tradicional de los tiquipayeños era cultivar la tierra; yo diría que un porcentaje altísimo, tal vez un 60 o 70% de los niños provienen de ese contexto, todavía un contexto agrario rural digamos. Otro tanto viene del centro de Tiquipaya, una ciudad en crecimiento diríamos no, con padres que se dedican al comercio, a tener restaurante o cosas de ese tipo... Yo diría que son niños que vienen de medios bastante iletrados, más bien hijos de agricultores-campesinos, familias relativamente grandes (Asesora Pedagógica, Nucleo San Miguel).

Yo creo que el colegio se identifica plenamente con los jóvenes del área rural, muy poco porcentaje tenemos los ciudadanos del pueblo de Tiquipaya. El 90% de los alumnos constituyen de familias campesinas, lo que significa un orgullo para el colegio San Miguel. Socio-culturalmente podríamos ubicar a nuestros alumnos en un estado medio entre lo que significa la ciudad y lo que significa la provincia (Director, Col. San Miguel).

Como podemos ver, la clasificación de los grupos socio-culturales se reduce a aquellos que son del pueblo y aquellos que son del área rural (campesinos concretamente). A excepción de la Directora de la escuela Judith Capriolo y dos profesores de oriundos de la localidad, ningún otro profesor (a) entrevistado (a) hizo referencia a la población inmigrantes de Potosí, Oruro, La Paz o Ch'apísirca. Sólo cuando les pedimos de manera directa que nos hablaran de los inmigrantes, fue cuando algunos profesores cayeron en cuenta de la existencia de estos sujetos en la zona, señalando, además, que su presencia en los colegios era poco significativa en número. Más preocupante todavía fue la percepción manifestada por el Director del Colegio San Miguel respecto a los alumnos migrantes:

En cuanto a los relocalizados, tenemos un porcentaje mínimo. Cuando hablamos nosotros de la gente que migra de las minas, por ejemplo, viene con un perfil de su personalidad definida, su modo de ser, su modo de actuar es característico, pero eso dura entre tanto el grupo mayor se lo absorbe, lo que no ocurre con nuestros jóvenes y niños que vienen de sectores fuera de Tiquipaya. Ellos mantienen su identidad, y nosotros hacemos que esa identidad se mantenga; tampoco hacemos que los de la misma ciudad de Tiquipaya pierdan su identidad, hacemos que la mantengan. En cambio con los hijos de los mineros, sí, hacemos que estos muchachos asimilen la identidad de estos otros muchachos que están bien formados. Ahora el hijo del minero tiene pues un montón de fallas que viene de la familia, que viene del sistema, que viene del resentimiento, el joven hijo del minero anda siempre como resentido, anda como dolido con la vida, por el trato que han tenido con sus papás, porque ellos no pueden disponer, porque ellos se comparan con otros y ven que no están en la misma situación, y nosotros tratamos de salvar esas dificultades y que tome la identidad del otro joven que es más feliz, es más realizado, es más abierto, más sólido. Ahora hablando del mismo Tiquipaya con nuestros jóvenes, éstos tienen su propia personalidad que no la quieren abandonar y nosotros hacemos que así sea, porque pensamos que estamos haciendo bien por mantener sus cánones, por mantener su idiosincrasia, para mantener su forma de ser que no es negativa, sino más bien altamente positiva (Director, Col. San Miguel).

Contrariamente a lo que manifiesta este profesor, las listas muestran que hay buena cantidad de alumnos forasteros de Potosí, Oruro y La Paz presente en los establecimientos; no serán la mayoría pero son un número significativo. Por otro lado, este profesor muestra una valoración positiva de la identidad de los lugareños, pero no así de la de los inmigrantes. A estos últimos les encuentra grandes defectos y plantea que, para superarlos, deben asimilarse al modelo comportamental de los tiquipayaños. Los lugareños son percibidos por este profesor como sujetos con conductas mucho más positivas e idóneas para ser imitadas por los forasteros. Bajo esta mirada, es de entender que muchos jóvenes migrantes no quieran dar a conocer su identidad oriunda y menos todavía alimentar su autoestima cultural nativa. Este tipo de concepciones y prácticas pueden tener consecuencias poco gratas tanto en la construcción individual y social de los individuos, pues *“...la supresión de la propia particularidad cultural produce más bien sensaciones negativas y agresivas en vez de abrirse a las dimensiones de la otra cultura.”* (Wulf, citado en Soto, 1996: 143)²⁹; en tal sentido, la variedad cultural es una característica que merece ser conservada.

Para cerrar este punto, algo importante expresado por los profesores respecto al tratamiento de la interculturalidad en la escuela fue la necesidad de ser capacitados en métodos y estrategias concretas para abordar de manera acertada esa temática.

Yo creo que es importante que se planteen modos de abordar la interculturalidad, muy concretos en el aula, y en relación con la diferencia vivida, día a día. En cuanto a la revisión de los módulos, falta decir desde el enfoque intercultural cómo trabajar, porque ahí está muy general. Yo creo que necesitamos trabajar mucho, mucho con estrategias concretas en el aula (Asesora Pedagógica Núcleo San Miguel).

En la temática de interculturalidad estamos en los inicios, estamos dándoles posibilidades teóricas pero falta la práctica, hay necesidad de gente especializada, con mayor conocimiento, que venga y que pueda orientar mejor a los docentes (Director Col. San Miguel).

De existir, existen métodos, manuales, estrategias, etc. para trabajar la interculturalidad, pero éstos deben ser primero adaptados a la realidad boliviana y en este caso, a la realidad tiquipayaña. No olvidemos que gran parte de los textos que orientan el trabajo intercultural han sido elaborados para contextos europeos o norteamericanos; por eso, es importante no aplicar los mismos mecánicamente, sino darles funcionalidad de acuerdo a la realidad que nos preocupa. Esta adaptación podrían hacerla los mismos profesores con un mínimo de orientación. En el marco de

²⁹ Wulf, Cristoph, 1993. “Conceptos básicos del aprendizaje intercultural. En Küper, (comp.), Pedagogía intercultural bilingüe, fundamentos. Quito: P.EBI/MEC-GTZ, 1993.

los cambios que se vienen dando en los enfoques y maneras de abordar la enseñanza-aprendizaje se hace necesario empezar a superar la dependencia que tienen algunos profesores respecto a esperar siempre recetas para trabajar ciertos tópicos. El mismo profesor, a partir de la realidad observada y vivida tanto por él como por sus alumnos, puede sacar a luz las diversas situaciones interculturales que surgen en la vida diaria y en acuerdo con sus estudiantes inventar estrategias conjuntas para analizarlos, estudiarlos y, si es posible, encontrar pautas de solución.

CAPITULO V

CONCLUSIONES

A partir de la información presentada sobre las percepciones, actitudes y relaciones que construyen los diversos pobladores que conviven en Montecillo, arribamos a las siguientes conclusiones, las mismas que esperamos motiven a realizar nuevos estudios desde otras dimensiones y en lo posible desde diferentes disciplinas, pues como hemos podido ver, la comunidad de Montecillo en apenas en una década presenta transformaciones inmensas y complejas que no pueden ser analizadas de manera exhaustiva desde una sola disciplina ni un solo estudio. Similares situaciones a la de Montecillo de seguro vienen ocurriendo en otros contextos y si queremos una educación basada en la verdadera realidad hay que pensar en ayudar a descubrir y entender esos cambios con nuevas propuestas de investigación.

1. **Los inmigrantes no dan a conocer libremente su origen** Los forasteros del altiplano (Potosí, Oruro y La Paz) así como los campesinos inmigrantes de las alturas de Tiquipaya (los ch'apisirqueños) prefieren no declarar su identidad de origen ante los montecilleños y tiquipayeños, a raíz de los constantes cuestionamientos, rechazos y discriminaciones que experimentan de parte de los mismos. Alternativamente, prefieren darse a conocer como montecilleños o tiquipayeños o de alguna otra comunidad de ésta. La realidad nos muestra que este cambio de identidad tiene que ver con la defensa de los intereses económicos y sociales de los sujetos, pues como señala Barth (1969) en la convivencia multicultural muchas personas cambian su identidad cultural o social si pueden beneficiarse haciéndolo. Pero además, tiene que ver con la búsqueda de un alivio y seguridad de tipo psicológico-emocional.
2. **La realidad cotidiana muestra que la identidad originaria de los forasteros continúa presente.** A pesar de no declarar explícitamente su real identidad, los inmigrantes muestran que ésta continúa presente en ellos a través de diferentes manifestaciones: la vestimenta, la lengua, las prácticas culturales, la lógica de vida, el comportamiento, el vínculo que mantienen con su lugar de origen y otras.
3. **Declaración identitaria marcada principalmente por el lugar de origen.** Los distintos sujetos que conviven en Montecillo se identifican haciendo referencia principalmente a su lugar de origen, por ejemplo: montecilleño, tiquipayeño, cochalo, potosino, chayanteño, orureño, ch'apisirqueño, etc. No se encontró sujetos que se identificaran como aymaras, quechua u otras identidades similares.

4. **Identidad campesina e identidad minera.** Aparte de la identidad en función al lugar de donde proceden, existen sujetos que también se identifican por su condición de campesinos o mineros. La identidad campesina es asumida específicamente por los montecilleños y aquellos inmigrantes que proceden de comunidades rurales. La identidad minera es declarada por los potosinos u orureños que trabajaron en las minas, por más que ya no se dediquen a esa actividad.
5. **Una identidad complementaria.** En los forasteros potosinos, orureños, paceños y ch'apisirqueños se percibe el deseo de pertenecer a Tiquipaya y con ello asumir también una identidad tiquipayaña, lo cual no necesariamente significa dejar a un lado su identidad originaria. Se perfila en los forasteros la construcción de una identidad complementaria: ser de su lugar de origen (potosino, orureño, ch'apisirqueño, paceño, etc.) pero a la vez ser montecilleño, tiquipayaño o cochalo.
6. **La identidad toma diversos matices.** En el contexto heterogéneo de Montecillo las identidades de sus pobladores toman matices de diverso tipo dependiendo de las circunstancias ante las que se encuentran los sujetos. Existen situaciones donde se oculta la identidad originaria, a veces se asume la identidad del nuevo contexto, unas veces la identidad está marcada por el lugar de origen y otras por la actividad históricamente valorada; hay también quienes asumen una identidad complementaria y otros que prefieren mantener una sola identidad. Esto nos lleva a compartir lo señalado por Howard (1996: 119), que el tema de la identidad socio-cultural presenta ambivalencias y contradicciones difíciles de definir, pues no se trata de una identidad simple, sino de identidades complejas, contestadas e inestables en un proceso continuo de posicionarse y reposicionarse unas con relación a otras.
7. **El contacto con los otros hace que la identidad montecilleña/tiquipayaña se magnifique.** El hecho de que personas ajenas, oriundas de otros lugares, hayan elegido Montecillo o Tiquipaya para vivir, hace que sus habitantes originales reafirmen el orgullo de pertenecer a este lugar y magnifiquen su identidad montecilleña, tiquipayaña y cochala. Al percibir que su lugar es cotizado por tantos extraños, brota en los lugareños un sentimiento de aprecio por lo suyo.
8. **Las percepciones generalizadas sobre el otro condicionan las actitudes y las relaciones interculturales.** En la convivencia multicultural de Montecillo los sujetos construyen percepciones y estereotipos de los distintos grupos a partir de

comentarios y del accionar de algunos de sus miembros, los mismos que tienden a generalizarse a todo el grupo al cual pertenecen. Estas percepciones y estereotipos en la mayoría de los casos definen las conductas y las expectativas de unos con relación a los otros. Cuando esas percepciones son positivas, generan actitudes y predisposiciones también positivas para la construcción de relaciones; pero cuando las percepciones son negativas, tienden más bien a obstaculizar los encuentros. Al parecer, las generalizaciones son un riesgo inevitable al cual se someten los sujetos que conviven en contextos multiculturales. De acuerdo a algunos estudiosos de la comunicación intercultural, como Miguel Rodrigo, un elemento clave para evitar generalizar las conductas de los otros y así evitar malentendidos es conocer más sobre los grupos culturales con quienes se convive; las personas con una mayor complejidad cognitiva sobre los otros tienen una visión más amplia, interpretaciones menos rígidas, más adaptables y por ende se muestran más abiertos a construir relaciones interculturales (2000: 5).

9. **La relación es más positiva entre unos grupos que entre otros.** En Montecillo se observa que los mayores conflictos se presentan entre los lugareños y los inmigrantes del altiplano (Potosí, Oruro y La Paz). En cambio con los ch'apisirqueños y los ciudadanos los conflictos son menores. Los datos nos muestran que el tiempo de convivencia (permanente o temporal), la vecindad (conocidos en alguna medida o totalmente extraños), los intereses económicos que existen de por medio (en qué me beneficio relacionándome con el otro) y el hecho de compartir la misma situación (forasteros entre sí, campesinos entre sí) pueden definir en gran medida el tipo de interacciones que lleguen a establecer los distintos grupos en convivencia.
10. **Relaciones de poder.** En Montecillo se encuentran grupos de personas con distinto poder y diferentes oportunidades de acceso a éste; esto implica la lucha y la competencia permanente por los recursos. Es de entender que los montecilleños y tiquipayeños por ser los lugareños ejerzan mayor poder que los forasteros, lo cual se manifiesta en las distintas situaciones de encuentro intercultural. Pero es cierto también que a medida que el número de inmigrantes va creciendo y a medida que el tiempo de su establecimiento en la zona aumenta, van ganando poder en el nuevo contexto que los acoge, situación que no es del agrado de los tiquipayeños y que se constituye en un factor central para el surgimiento de los diversos conflictos entre tiquipayeños e inmigrantes.

11. Una convivencia multicultural marcada fundamentalmente por los conflictos.

Desde sus inicios, el proceso de convivencia entre los distintos grupos socio-culturales que habitan en Montecillo y Tiquipaya en general ha sido fuertemente marcada por situaciones de conflicto de diversos tipos. Los conflictos entre los lugareños y los inmigrantes surgen por diferentes razones: por invasiones territoriales, la defensa de los derechos y los espacios de subsistencia económica y social, las lógicas de vida distintas, las diferencias religiosas, los comportamientos diferentes, etc. En la interacción con el diferente entran en juego los intereses, las expectativas, las actitudes, las percepciones, etc. menos pensadas y transar con ellos es sumamente difícil porque entre medio se imponen las lógicas de vida propia y los derechos que creen tener los sujetos, sea como lugareño o como forastero.

12. La perspectiva etnocéntrica en las relaciones interculturales.

Es común detectar el surgimiento de cuestionamientos permanentes y de diversa índole de los lugareños con relación a los inmigrantes y viceversa. Estos cuestionamientos generalmente se realizan desde la propia lógica de vida, es decir desde una posición etnocéntrica. Hay conductas, prácticas, visiones, etc. de unos que no son fácilmente aceptadas ni toleradas por los otros. Ese cuestionamiento mutuo las más de las veces limita la comprensión del otro y bloquea la construcción de relaciones; los unos al no aceptar la forma de pensar o vivir de los otros prefieren alejarse. En consecuencia en la convivencia multicultural es importante intentar comprender las manifestaciones de la otra cultura en el contexto en el que se encuadran, ya que es en éste donde cobra todo su sentido. Esto significa asumir una actitud de apertura para conocer más del otro.

13. Diferencias generacionales en la predisposición para convivir con el otro.

Los datos dejan clara evidencia de que quienes más reacios se muestran a la construcción de relaciones interculturales positivas son los adultos. Contrariamente, los jóvenes, a pesar de la influencia que reciben de parte de sus padres para limitar sus relaciones con los jóvenes que no son de su mismo grupo socio-cultural, muestran mayor apertura para entender, dialogar, aprender, aceptar al otro. A parte de la variedad de situaciones actuales que influyen en la relación con el otro, posiblemente las historias de vida socio-cultural distintas que ha tocado vivir a cada generación también estén incidiendo de manera significativa en las actitudes asumidas hacia el otro.

14. Conocer la historia del otro es fundamental en la convivencia multicultural.

Entre los pobladores de Montecillo existe también quienes intentan comprender la situación de los inmigrantes, analizando las razones que les han llevado a inmigrar, la situación de vida que tuvieron en sus lugares de origen, las historias que marcan sus vidas, etc. De igual forma los inmigrantes hacen esfuerzos por entender las reacciones defensivas que asumen los lugareños frente a los forasteros. Pero, la poca información con la que cuentan generalmente es incompleta y algunas veces equivocada, aspectos que no permiten entender la situación de cada grupo socio-cultural, así como de sus complejas interacciones, en su verdadera dimensión. En un contexto de convivencia multicultural es imprescindible conocer más sobre las historias que hay detrás de los comportamientos y de la situación actual de los grupos en interacción; solo en esa medida la actitud hacia la convivencia con el otro se puede tornar más abierta y conciente.

15. La realidad multicultural invita a reorganizar el sindicato. En el Sindicato de Montecillo, a pesar de la clara evidencia que existe sobre la presencia de sujetos de diversos grupos socio-culturales, su organización gira en función únicamente a los problemas y necesidades de los campesinos-lugareños. Hasta el momento ni las autoridades ni la comunidad en sí han pensado en reconfigurar o repensar la mencionada organización, tanto en su contenido como en su estructura directiva, en función a realidad socio-cultural que actualmente caracteriza a Montecillo.

16. Las ferias y las interdependencias. Las ferias se constituyen en los espacios colectivos donde las características multiculturales de la zona de Tiquipaya se muestran con mayor evidencia y donde las interacciones se presentan con un tono más favorable que en la vida diaria. A diferencia de la vida diaria, en las ferias las relaciones interculturales adquieren una configuración más positiva (diálogos, negociaciones, aperturas, amabilidades, actitud de escucha, etc.) debido fundamentalmente a los intereses económicos inherentes a los distintos grupos en encuentro. Pero a pesar de esta connotación más positiva, los conflictos (miramientos, envidias, reclamos, palabras ofensivas, etc.) no dejan de hacer sentir su peso entre los grupos que frecuentan estos espacios.

17. El uso de las lenguas en un contexto multicultural. En el contexto multicultural de Montecillo parece ser que las lenguas habladas por los lugareños son más beneficiadas que la lengua de algunos forasteros. En Montecillo, observamos que las lenguas más practicadas son el quechua y el castellano y no así el aymara. Debido a la funcionalidad reducida de la lengua aymara en el nuevo contexto y el

recelo que expresan los lugareños cuando esta lengua es utilizada por sus hablantes (menos todavía muestran predisposición para aprenderla), el uso del aymara se va restringiendo a los ámbitos familiares y de confianzas entre los amigos; en consecuencia estos sujetos para comunicarse con otros fuera de su grupo recurren al castellano o bien se ven en la necesidad de aprender la lengua materna de los lugareños. Los inmigrantes hablantes del quechua se han visto favorecidos ya que, si bien existen algunas diferencias entre el quechua de éstos y la de los lugareños, su conocimiento les ha beneficiado para comunicarse sin dificultades con los montecilleños.

18. **Hacia una homogeneización lingüística.** A pesar de la heterogeneidad cultural y lingüística que caracteriza a Montecillo, la realidad de este lugar muestra una tendencia fuerte hacia a una homogeneización lingüística debido a la extensión del castellano como lengua de las interacciones interculturales, que cada vez van en mayor aumento.
19. **El contacto diario y el tiempo hacen que la convivencia con el otro se torne más llevadera.** El tiempo es la mejor cura para subsanar las heridas, dicen muchos. Esto parece ser aplicable también a las situaciones de convivencia que se dan entre lugareños y forasteros. Los conflictos que a un principio eran mucho más latentes, con el pasar del tiempo, si bien no se solucionan definitivamente, sí van encontrando un rumbo positivo, esto gracias a la capacidad de tolerar, entender, negociar, ceder, aprender, recrear, etc. de los sujetos en encuentro. El mismo ritmo de la vida se encarga de subsanar los desencuentros, dificultades de comunicación, cuestionamientos mutuos, resistencias, etc. inherentes a toda convivencia multicultural.
20. **Aprender a vivir con el otro.** Encontrarse constantemente con las diferencias del otro y con ello experimentar una serie de sentimientos y actitudes que van desde el rechazo pleno hasta una aceptación positiva, es algo normal cuando en un mismo espacio conviven personas con distintos bagajes de vida, aspiraciones, problemas, predisposiciones, etc. No obstante, dentro de esta difícil convivencia también surgen capacidades a veces pensadas y otras veces espontáneas de “aprender a vivir con el otro”, sin que ello signifique necesariamente anular al otro en función a uno mismo.
21. **La convivencia multicultural implica también aprender del otro.** Al entrar en contacto lugareños con inmigrantes e inmigrantes entre sí, se enfrentan con el reto

de conocer y aprender a vivir con las visiones, comportamientos, prácticas culturales, etc. de los otros. En ese proceso, casi inevitablemente surgen circunstancias y necesidades de aprender algo del otro, ya sea mediadas por intereses de tipo económico o social o simplemente porque uno considera que tal o cual elemento de la forma de vida del otro puede ser un aporte para la propia cultura de uno.

22. Vivir con el otro implica también renunciar a algo de lo propio. En la convivencia intercultural de Montecillo, se observa la renuncia a ciertos comportamientos o prácticas por parte de algunos sujetos a raíz de las desventajas que generan los mismos en el entendimiento o aceptación con el otro. Esta situación se presenta fundamentalmente en los inmigrantes.

23. Revisando la propia forma de vida a partir de la comunicación intercultural.

No cabe duda de que el hecho de convivir entre sujetos distintos tiene también su lado positivo para quienes interactúan. Decimos esto en el sentido de que al conocer otras formas de vida se presenta la posibilidad de evaluar y revisar la propia forma de vida. Las más de las veces los sujetos del mismo grupo, al conocer solamente su propia forma de vida, creen que la misma es universal, que es la única forma de vivir que existe y se encierra en ella, sin posibilidad de compararla y recrearla desde otras dimensiones. Lo que se observa en Montecillo es que a partir del conocer a otros, muchos montecilleños han iniciado un proceso de revisión de sus comportamientos, de sus prácticas, de su forma de vida. Como manifiesta Rodrigo (2000: 4), la comunicación intercultural es útil en la medida en que permite darnos cuenta de muchas de nuestras características culturales que en otras circunstancias pasan desapercibidas o son sobrevaloradas. El contacto con el otro nos permite reconocernos, conocernos de nuevo y también recrear nuestra propia forma de vida.

24. El tratamiento de la interculturalidad en las escuelas de Tiquipaya está alejado de la realidad inmediata de los alumnos.

Los educadores de las escuelas de Tiquipaya no tienen una conciencia cabal de la realidad social diversa que caracteriza hoy a la zona donde trabajan y tampoco de las situaciones e interacciones interculturales que surgen en esa convivencia diversa. Lo poco que trabajan en términos de interculturalidad se limita a los planteamientos que la Reforma Educativa presenta en los módulos educativos, los mismos que se caracterizan por mostrar a los grupos culturales separados y con una connotación estática y folklorizante.

CAPITULO VI

LA PROPUESTA:

LINEAMIENTOS EDUCATIVOS PARA EL TRATAMIENTO DE LA INTERCULTURALIDAD EN LA ESCUELA

Tal como hemos podido apreciar, las diversas experiencias que surgen en el contacto, en la convivencia, en las interacciones y las estrategias inventadas por los sujetos en encuentro para tornar esa convivencia en una dirección más llevadera y más constructiva, encuentran su verdadero sentido en la vida diaria. Estamos conscientes de que esta riqueza y a la vez compleja forma de vivir, difícilmente puede ser reflejada y abordada en su totalidad dentro los espacios áulicos o escolares, por muy buena intención que pueda existir. A veces bajo sentimientos optimistas, tendemos a magnificar demasiado el rol de la escuela, al punto de mostrarla como la salvadora y solucionadora de todos los problemas sociales, lo cual es totalmente irreal. Muchas veces olvidamos que la vida misma es una escuela, quizá la mejor escuela, porque en ella los sujetos a tiempo que experimentan serios conflictos de entendimiento, de contacto e interacciones con los otros, también se dan modos para construir comprensiones y relaciones más positivas de modo natural y espontáneo. Bajo este entendido, la escuela podrá ayudar a trabajar ciertos aspectos, pero sería demasiado pretencioso esperar que ella se encargue de dar una orientación definitiva a las relaciones interculturales. La escuela puede ser vista más bien como un espacio “protegido” de diálogo, donde se puede analizar de manera más deliberada los procesos que se desarrollan de manera espontánea en los distintos contextos sociales. Algunos aspectos en los que esta institución puede coadyuvar en términos de interculturalidad, pensando específicamente en contextos culturalmente heterogéneos como Montecillo y Tiquipaya, pueden ser los siguientes:

1. Mostrar y reflexionar sobre la evidencia de los conflictos interculturales.

Llevar al aula las situaciones comportamentales más comunes que impiden una comunicación fluida entre los sujetos que conviven en una realidad culturalmente heterogénea y reflexionar sobre ellos. De seguro encontraremos actitudes discriminadoras, clasificadoras, diferenciadoras, estereotipos mal contruidos, generalizaciones de formas de vida, actitudes etnocéntricas marcadas, etc. Este proceso llevará a maestros y alumnos a revisar y repensar sus percepciones y actitudes respecto a los otros.

1. **Ayudar a comprender los conflictos que se generan en la convivencia multicultural.** Conocer las causas que los han provocado, las características y condiciones de vida de otras culturas con las que convivimos históricamente, el fenómeno de las migraciones, etc.
2. **Reflexionar y revisar las percepciones y actitudes construidas de los otros.** Muchas veces se construyen percepciones y estereotipos de los otros sin tener los fundamentos necesarios; será rico revisar las percepciones y estereotipos construidos socialmente, sustentados no sólo en conocimientos bibliográficos, sino también en las experiencias de los propios alumnos, maestros y padres de familia.
3. **Aprovechar del contacto intercultural para revisar lo propio.** Pensar de nuevo nuestra cultura desde la perspectiva de otra cultura puede ser enriquecedor, pues nos permitirá tener una mejor conciencia de nosotros mismos. Ya se sabe que, a veces, para hacer un juicio auto-crítico sobre lo propio es mejor tomar una cierta distancia.
4. **Revitalizar la identidad cultural propia de los diversos sujetos.** Esto nos llevará a recuperar la autoestima de lo que somos y a partir de él comprenderemos los otros valores alternativos existentes y consecuentemente ejerceremos el respeto por los mismos. Esto nos aproximará cada vez más a una identidad intercultural que nos permitirá reconocer que los valores de nuestra cultura no son únicos, sino simplemente quizá preferibles desde nuestra perspectiva, y que las otras culturas también tienen contenidos válidos.
5. **Analizar la historia (anterior y actual) de los diversos grupos en convivencia.** Esto puede ayudar a tener más conciencia de la manera como los distintos grupos culturales se fueron configurando cultural, económica y socialmente, así como las relaciones que a lo largo de la historia han venido construyendo. Solo en esa medida se puede aspirar a una mayor comprensión del actuar de los sujetos con quienes se convive y evitar malentendidos. Muy bien Miguel Rodrigo (2000: 5) decía que hay cierta perversidad en la historia que nos han enseñado, pues nuestras identidades se han hecho en oposición a la de los otros. Conociendo la historia tendremos la posibilidad de analizar con mayor detenimiento nuestros entendimientos respecto a los otros.

6. **Abordar la interculturalidad desde la vivencia cotidiana y desde las actitudes y relaciones que construyen los sujetos.** La realidad estudiada nos muestra que es fundamental empezar a trabajar la interculturalidad desde los encuentros y desencuentros cotidianos presentes en nuestra realidad inmediata. Asimismo, se puede avanzar más allá del mero tratamiento de contenidos atomizados y estancados y empezar a abordar la interculturalidad más bien desde los comportamientos, desde las actitudes, desde las percepciones que entran en juego en las situaciones de encuentro intercultural, ya que en ellas es donde se cimientan las raíces más profundas de nuestro entender y convivir con el otro. Sólo trabajando en este marco, podremos aspirar a cambios más reales y más positivos en lo que se refiere a convivir con el diferente.

RESUMEN EN LENGUA INDÍGENA

KAY JATUN LLANK'AYMANTA QHICHWA SIMIPI WILLARISQAYKICHIQ

Kay llank'aytaqa ruwarirqayku Montecillu ayllupi, mayqinchus Tiquipaya chiqakupi tarikun, jatun llaqta Cochabamba sutiyuq ukhupi.

Chhika unay kawsayninmantapacha Montecillumantaq Tiquipayamantaq tukuy laya runakuna kawsaq jamurqanku, jinallataq kay chiqakumanta machhkha runakuna waq llaqtakunaman tiyakuy ripullarqankutaq. Kunanpiqa, Montecillumana, Tiquipayaman, chantapis tukuy Cochabambaman machkha runakuna jaqay altiplano sutichasqa chiqakumanta chayamunku (Oruro, La Paz; Potosí llaqtakunamanta), kawsayta mask'aspa. Kikillantataq, Ch'apisirka chiqakumanta (mayqinchus Tiquipayaq pata wasampi tarikun) machkha runakuna Montecillumana, Tiquipayaman ima kawsakuq jamunllankutaq. Jinallataq llaqta runakuna tiyallankutaq. Jinapi qhawarinchis imaynata montecillumanta campesino runakuna chay tukuy laya runakunawan sapa p'unchay kawsarinku.

Chay tukuy laya runakuna Montecillupi kawsakuna imaymanamanta kawsanku, munanakuspa, chiqinikuspa, yachachinikuspa, k'umuykurispa, khawanakuspa, ch'aqwarikuspa, maqanarikuspa ima. Imaymana umachakuywan kay runakunaqa valle llaqtakunaman jamunku: llank'aykunata mask'aspa, puquy jallp'asta mask'aspa, wawasninpaj waliq yachayta mask'aspa, puquykuna vendey munaspa, manchayqa, samariyta mask'aspa (kay qhipa kaqtaqa llaqta runakuna mask'anku).

Kay llank'aywanqa, khawariyta munarqayku kay tukuy laya runakuna Montecillupi kawsakuna paykuna purapi imaynatachus khawanakunku, imaynatachus apanakunku, imaynatachus tinkurinku.

Khawarisqamanjinaqa, nisunman: astawan ch'ampaykuna tiyan pikunachus kanku montecillumanta campesinus jaqay altiplano chiqakumanta jamuy runakunawan (Potosí, Oruro, La Paz). Montecillu runakunaqa altiplanomanta jamuqkunata tukuy imaymanata ninku: qhillas kanku, millayta kawsanku, ancha phiña runas kanku, llunk'us kanku, millay kawsayta Tiquipayaman apanku ima ninku; wakin waliqninmanta qhawarillankutaq, sumaq sunquyuq kanku nispa. Altiplanumanta runakunaqa, Tiquipaya runakunata nillankutaq: llank'ayllapi umachakunku, qullqillamanta wañunku, saqra sunqus kanku, aqhata anchata ukllanku; ajinallataq kusiy runakuna kasqankuta sumaqta qhawarinku. Kayjinata umacharikuspa machkha runakuna mana qayllamanta waq laya runakunawan kawsariyta munakuchu, karu karullamanta qhawanarikunku.

Ch'apisirqueñosqa, tukuy Montecillupi kawsaƷkunamanta astawan sumaq qhawasƷas kanku, chayrayku paykunawanqa, ña montecilleños, ña altiplanomanta kaƷkuna sumaqta apanarikunku.

Llaqta runaƷakunaqa pisita tinkurinku wakin runakuna Montecillupi kawsaƷkunawanqa, wasinku ukhullapi sayanku, llank'aykuna kaƷtillan wakinkunataqa parlarinku. Nitaq wakin runakunapis anchata llaqta runakunaman k'askankuchu.

Sipaskuna, waynuchu kuna ima astawan sumaqta qawanarikunku, apanarikunku ima. Machu runasqa chaykamalla waq laya runakunawan parlarinku, astawanqa karunchakuyta munanku.

Montecilleñosqa paykuna pura qhichwa simipi astawan parlarinku. Jinapis, mana kay simita parlaƷkunawanqa castellano simipi parlarinku. Karu llaqtamanta jamuƷkunaqa, astawanqa mana qhichwa parlay yachaƷkunaqa, pisimanta pisi kay simita parlayta yachachkankuña. Pikunachus aymarata parlanku, paykuna purallapi chay simipi parlanarikunku. Montecilleñosqa aymara simita mana sumaqtachu qhawarinku, chayrayku manapuni chay simitaqa yachariytapis munankuchu.

Nisqanchismanjinaqa, Tiquipaya escuelamanqa tukuy laya wawakuna yacharikuƷ rinku. Jinapis, yachachiƷkunaqa mana sut'inmanta imaynatachus paykuna purapi kawsarikunku chayta qhawarinkuchu. Interculturalidad nisqata maychus módulos nisqallamanta llank'achkanku. Mana maychus ch'ampaykuna, tinkuykuna, umacharikuy ima sapa p'unchay kawsayninkupi tarikusanmanta parlarinkuchu. Interculturalidad kawsay, sapa p'unchay, qaylla qaylla kasqanmantaqa, mana imatapis parlarinkuchu.

Ña yachay wasi, ña yachachiƷkuna, interculturalidad kawsay Montecillupitaq, Tiquipayapitaq kasqanta astawan sut'inmanta qhawarinanku tiyan, chayman jina yachay wasipi umacharikunapaq, sumaq kawsay mask'aspa.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, Xavier, 1999a. **Iguales aunque diferentes**. La Paz: UNICEF-CIPCA.

ALBO, Xavier, 1999b. "Diversidad cultural en ámbitos escolares urbanos". En: **Interculturalidad y calidad de los aprendizajes en ámbitos urbanos**. La Paz: CEDIB.

AMODIO, Emanuele, 1993. **Cultura 1**. La Paz: UNICEF.

ANSION, Juan y ZÚÑIGA, Madeleine, 1996. **Interculturalidad y Educación en el Perú**. Lima: Foro Educativo.

BARTH, Fredrick, 1969. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

BONFIL, Guillermo, 1987. **La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos**. México, Revista Papeles de la Casa Chata, Año 2. Num. 3.

COLECTIVO AMANI, 1994. **Educación Intercultural. Análisis y resolución de conflictos**. Madrid, Editorial Popular S.A.

COLL, César, Juan I. POZO, Bernabé SARABIA, eric VALLS, 1996. **Los contenidos en la Reforma**. Buenos Aires: SANTILLANA S.A.

DEVALLE, Alicia y Viviana VEGA, 1998. **Una escuela en y para la diversidad. El entramado de la diversidad**. Buenos Aires: AIQUE.

FOUCAULT, Michel, 1976. **Microfísica del Poder**. Madrid: La Piqueta.

GODENZZI, Juan (compilador), 1996. **Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Cusco, CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

GORDILLO, José M. (coordinador), 1998. **Arando en la historia. La experiencia política campesina en Cochabamba**. La Paz: UMSS-Plural-CERES.

GORDILLO, José M. y Mercedes DEL RIO, 1993. **La visita de Tiquipaya (1973)**. Cochabamba: UMSS-CERES-ODEC/FRE.

GUTIERREZ C., Ramiro. 1994. **La antropología y el análisis cultural aplicado a la educación**. La Paz: Comisión Episcopal de Educación.

HOWARD, Rosaleen. 1996. "La interculturalidad vivida: testimonios de mujeres desde el Norte de Potosí". En: J. Godenzzi (comp.) **Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Cusco: CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Pags. 115-136.

JULIANO, Dolores. 1993. **Educación intercultural: escuelas y minorías étnicas**. Madrid: Eudema, S.A.

LARSON, Brooke, 1983. **Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba**. Cochabamba: CERES.

LARSON, Brooke, 1992. **Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900**. La Paz: CERES/hisbol.

LARSON, Brooke, 2000. **Cochabamba. (Re)construcción de una historia**. La Paz: CESU-AGRUCO.

LOPEZ, L. Enrique, 1999. **Interculturalidad y educación en América Latina**. Cochabamba, manuscrito no publicado.

MONTERO, Martha, 1983. **La Investigación cualitativa en el campo educativo**. San José, Boletín CEIME No. 20.

NOMINA DE AFILIADOS AL SINDICATO DE MONTECILLO. 1995. Montecillo-Tiquipaya.

PINEDA, E. Beatriz, E. Luz Alvarado, Francisca H. de Canales, 1994. **Metodología de la investigación**. Washington, D.C.: OPS-OMS.

PROEIB ANDES. 2000. **Informe final de los Institutos Normales Superiores**. Cochabamba.

RODRIGO, Miguel. 2000. **Elementos para una comunicación intercultural**. Barcelona: UAB (Universidad Autónoma de Barcelona).

ROSALDO, R., 1989. **Cruce de fronteras**. México: Grijalbo.

ROOSENS, Eugeen, 1986. **Creando etnicidad: El proceso de la etnogénesis**. London: SAGE Publications.

SECRETARIA NACIONAL DE EDUCACIÓN. 1995. **Nuevos Programas de Estudio de la Reforma Educativa**. La Paz.

SERINCO SRL. 1999. **Plan de Desarrollo Municipal 1999-2003**. Tiquipaya-Cochabamba, Honorable Alcaldía Municipal de Tiquipaya y Fondo Nacional de Desarrollo Regional.

SOTO, Ileana. 1996. "La interculturalidad en la educación básica ecuatoriana". En: J. Godenzzi (comp.), **Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Cusco: CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Pags. 139-148.

SPEDDING, Alison, 1996. **Mestizaje: ilusiones y realidades**. La Paz: Musef.

SPEISER, Sabine. 1999. "El para qué de la interculturalidad en la educación". En: Ruth Moya: **Interculturalidad y Educación**. Quito: Abya Yala.

SUAREZ, Hugo J., Raquel GUTIERREZ, Alvaro GARCIA, Claudia BENAVENTE, Félix PATZI, Raúl PRADA, 2000. **Bourdieu. Leído desde el Sur**. La Paz: Plural editores.

TAYLOR, S.J. y R. Bogdan, 1986. **Introducción a los métodos cualitativos de la investigación**. Buenos Aires: PAIDOS.

VALIENTE, Teresa. 1996. "Interculturalidad y elaboración de textos escolares". En: J. Godenzzi (comp.), **Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Cusco: CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

VELASCO, O. Y DÍAZ A., 1987. **La lógica de la investigación etnográfica**. Madrid: TROTTA.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ALEM, Teresa. 2000. **Comunicación y vivencia ¿"interculturalidad"?**. Cochabamba: Ediciones Runa, colección MAYOR.

JIMÉNEZ, Carlos. 2000. **Guía sobre interculturalidad. Fundamentos conceptuales**. Guatemala, Colección Cuadernos Q'anil No. 1.

Muñoz, Héctor. 1998. "Cambio social y prácticas comunicativas indoamericanas". En: L. E. López e I. Yung (comps.), **Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación**. L. E. López e I. Jung (Comps.). Madrid: Ediciones Morata, S.L.

LOPEZ, L. Enrique e Ingrid JUNG (compiladores), 1998. **Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación**. Madrid: Ediciones Morata, S.L.

ANEXOS

ANEXO # 1

GUÍA DE OBSERVACIÓN

(Situaciones de Interacción Colectiva)

Evento:.....

Lugar:

Fecha:.....

Boleta #

I. RESPECTO A LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS PARTICIPANTES

1. Tipos de sujetos que participan en la interacción (mineros, montecilleños agricultores, ciudadanos, pueblerinos y otros)
2. Número de sujetos participantes (por cada grupo cultural)
3. Rangos de edad de los participantes (niños, adolescentes, jóvenes, adultos y ancianos)
4. Vestimenta de los participantes
5. Características físicas de los participantes (tamaño, color de piel, cabello rasado-lasio-color natural o teñido, etc.)
6. Lugares o espacios donde están ubicados los sujetos de los diferentes grupos culturales
7. Tipo de personas con los que más entablan conversación los individuos en estudio.
8. Lengua en la que se comunican los participantes
9. Características del lenguaje (quechua, aymara y castellano) utilizado por los participantes: predominancia del Q o A sobre el castellano, predominancia del C sobre el Q o el A, puro aymara, puro quechua, lenguaje mezclado y otros.

II. RESPECTO A LAS ACTITUDES Y LAS RELACIONES ENTRE LOS PARTICIPANTES

1. Actitudes culturales particulares que presentan los sujetos de cada grupo socio-cultural (comportamientos, modismos, habla, expresiones gestuales y corporales, etc.)
2. Actitudes que muestran los participantes en relación a los diversos sujetos socio-culturales (gestos, ademanes, movimientos, expresiones verbales y otros)
3. Interés de los sujetos por escuchar, conversar, desprestigiar, contradecir, etc., entre miembros de un mismo grupo cultural o entre sujetos de diferentes grupos culturales
4. Interés o desinterés de los participantes en relación al tema o temas que se trata en el evento
5. Actitudes que muestran los sujetos que dirigen el evento respecto a los sujetos de su mismo grupo u otros grupos socio-culturales
6. Reacciones de los sujetos frente a opiniones (correctas o erradas) de otros
7. Sujetos que dirigen o encabezan las conversaciones o discusiones entabladas en el evento.
8. Tipos de sujetos que participan con mayor frecuencia en el evento
9. Características de la interacción entre los participantes del evento: se escucha al otro, no se escucha al otro, atropello, discriminación, superioridad, desprestigio, apoyo, solidaridad, etc.
10. Tipo de sujetos con los que mayormente entablan conversación los participantes durante el desarrollo del evento.

ANEXO # 2

GUIA DE ENTREVISTA

(Jóvenes, adultos y ancianos, líderes, autoridades de la comunidad)

1. DATOS GENERALES:

- Nombre:
- Edad:
- Sexo: M F Otros
- Estado civil:
- Grupo socio-cultural al que se autoadscribe:
- Ocupación:

2. SOBRE LO QUE PIENSAN Y CÓMO SE RELACIONAN CON SUJETOS DE SU PROPIO GRUPO CULTURAL

1. ¿Cómo es la gente de su comunidad? (buena, mala, extrovertidos, introvertidos, de confianza, comunicativos, flojos, trabajadores, mentirosos, farsantes, egocéntricos, etc.)
2. ¿Cómo se lleva Ud. con la gente de su comunidad?
3. Alguna vez Ud. tuvo algún conflicto con sus paisanos montecilleños?. Describa por favor el incidente.
4. ¿Alguna vez a observado o se ha enterado de algún problema o conflicto entre los Montecilleños?. Describa por favor el incidente.
5. ¿En qué aspectos le gustaría que cambiaran sus paisanos montecilleños?
6. ¿Está Ud. conforme con pertenecer a la Comunidad de Montecillos? Por qué?
7. ¿Alguna vez ha pasado por su mente la idea de pertenecer o vivir en una comunidad, pueblo o ciudad diferente a Montecillos? Por qué?
8. Si tuviera oportunidad de elegir otro contexto socio-cultural para vivir, ¿cual elegiría?

III. SOBRE LOS QUE PIENSAN Y CÓMO SE RELACIONAN CON SUJETOS DE OTROS GRUPOS SOCIO-CULTURALES

1. ¿Qué otra clase/tipo de personas a parte de los Montecilleños viven en esta comunidad?
2. ¿Qué opinión tiene Ud. respecto a aquellos que viven pero que no son propiamente de la comunidad?
3. ¿Qué tipo de relación mantiene Ud. con personas de otros grupos socio-culturales que viven aquí en la comunidad?
4. ¿Alguna vez ha observado o se ha enterado de algún problema o conflicto que haya existido entre personas de Montecillos y personas de otros grupos socio-culturales?. Describa por favor el incidente.
5. ¿Conoce Ud. situaciones donde personas de diferentes grupos socio-culturales se hayan colaborado?
6. ¿En qué aspectos le gustaría que cambiaran los sujetos de otros grupos socio-culturales?
7. ¿Qué piensa Ud. de los sujetos que viven en contextos urbanos de Cochabamba?
8. ¿Qué tipo de relación mantiene Ud. con personas del contexto urbano de Cochabamba?
9. ¿Le gustaría mantener una relación más cercana y/o continua con sujetos del contexto urbano de Cochabamba?. Por qué?