

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

41



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 41
Dossier
Saberes, tradiciones y lenguajes
en las culturas indígenas

Decano Mgs. Orlando Huanca
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación:

Director del IEB: Dr. Ignacio Apaza Apaza

Diseño y diagramación: F. Diego Pomar Crespo
Editor y corrector de estilo: Cleverth Cárdenas Plaza

Apoyo administrativo: Roxana Espinoza, Andrés Condori
Impresión: Imprenta: PPI color

Portada: FILAC e IIALI refuerzan su compromiso con
la revitalización de las lenguas indígenas en
el 25° aniversario del día Internacional de la
Lengua Materna

Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje: 150 ejemplares
Dirección institucional: Av. 6 de Agosto N° 2080, 2° Piso
ieb@umsa.bo
www.ieb.edu.bo
Depósito legal: 4-3-97-07
ISSN: 2078-0362

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Diciembre de 2025

Director del IEB

Dr. Ignacio Apaza Apaza

Editor

Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
c2cardenas@yahoo.com

Comisión de publicaciones

Dra. María Luisa Soux
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
mlsoux@yahoo.es

Dra. Magdalena Cajías de la Vega
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
magdalenacajias@yahoo.com

Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
c2cardenas@yahoo.com

Consejo editorial

Dr. Andrés Ajens
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
agonzalezwa@yahoo.com

Dra. Elizabeth Monasterios
University of Pittsburgh, Estados Unidos
elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta
The Ohio State University, Estados Unidos
unzueta.1@osu.edu

Dr. Hugo Rodas Morales
Universidad Nacional Autónoma de México
hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas
University of Tennessee, Estados Unidos
orivera@utk.edu

Índice

Presentación	7
Ignacio Apaza Apaza Director Instituto de Estudios Bolivianos	
Dossier Saberes, tradiciones y lenguajes en las culturas indígenas	
Prólogo	13
Cleverth Cárdenas Plaza	
La indigeneidad en el Bicentenario	17
Guillermo Delgado-P.	
La experiencia autonómica indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia: el caso de Huacaya	41
Rodrigo Pacheco Campos	
Justicia Indígena Originaria Campesina en el ayllu de Ajllata Grande	63
Jhonny Coa Huanca Beatriz Ortiz Chavez	
Visión panorámica a las legislaciones y normas jurídicas sobre los idiomas indígenas de Bolivia	83
Ignacio Apaza Apaza	
El hundimiento del populismo indianista en Bolivia	105
Franco Gamboa Rocabado	

Los astros y los sonidos como recursos ecolingüísticos
para designar características de las lenguas andinas 127
Teofilo Laime Ajacopa

Ciclo de recolección de alimentos complementarios en las
comunidades aymaras pecuarios 145
Celia Maldonado Pérez

El ciclo vital del relato:
una resignificación de la tradición oral 173
Carla Andrea Aquize Miranda
Micaela Rosaura Bonifaz Martínez
Sidney Valdez Agramont

Avances de investigación

Los hijos del vacío: manifestaciones literarias en El Alto dentro
del contexto boliviano 195
Luis Raimundo Quispe Flores

Historia institucional del Servicio de Registro Cívico
de Bolivia 1898-2025 213
Rómulo Vargas Aramayo

Institucionalidad, diversidad y ciudadanía en la
educación boliviana (1900-1920) 249
Remberto Félix Ramos Villca

Reseñas

Cuadernos de La Paz. Moira Bailey. La Paz: Editorial 3600, 2025 279
Ana Rebeca Prada Madrid

Aportes de la sociología y las ciencias sociales al Bicentenario de Bolivia.
Temas y problemas metodológicos. Mario Yapu (coord.). Santa Cruz
de la Sierra: El País, 2025 285
Iván Barba Sanjinez

Cultura política de las élites en Bolivia (1982-2005).
Gonzalo Rojas Ortuste. La Paz: CIDES-UMSA/Plural editores, 2019 289
Juan Marcelo Columba-Fernández

Presentación

La revista *Estudios Bolivianos* tiene una larga trayectoria académica e histórica que, con la edición del número 41, cumple 33 años de publicación semestral ininterrumpida. Durante estos largos años, el Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA ha contado con valiosos aportes académicos de notables investigadores de trayectoria nacional e internacional.

Las contribuciones de este número permiten ampliar su repertorio bibliográfico en el área de las ciencias humanas y sociales, siendo sumamente útiles para la comunidad académica.

Como Director del Instituto de Estudios Bolivianos, tengo el honor de presentar la revista *Estudios Bolivianos*, número 41, principal órgano de difusión de los resultados de investigación realizados por el destacado equipo de investigadoras e investigadores con el que cuenta nuestro Instituto. En su contenido, esta edición, incluye importantes contribuciones, muy bien articuladas, con ideas pertinentes que pueden ser incorporadas en diversos textos de este órgano de difusión científica, perteneciente a uno de los institutos de investigación más antiguos de la Universidad Mayor de San Andrés.

Este número de la revista incluye un *dossier* con el denominativo privilegiado de “Saberes, tradiciones y lenguajes en las culturas indígenas”. Asimismo, incluye una sección de avances de investigación y la sección de reseñas sobre publicaciones más trascendentales de diferentes autores.

El *dossier* consta de ocho contribuciones: La de Guillermo Delgado trata de la emergencia del pensamiento indigenista, el significado de la antología nativa y una crítica desde la indianidad en el contexto de la crisis del medio ambiente. La contribución de Rodrigo Pacheco presenta un análisis del proceso de construcción de la autonomía indígena de Huacaya, sus principales obstáculos, tensiones y actores de resistencia, así como las características de autogobierno indígena (investigación realizada en

2024). El trabajo de Jhonny Coa y Beatriz Ortiz trata de la justicia indígena originaria en el marco de los principios ancestrales y comunarios que, al mismo tiempo, reflejan la cosmovisión andina en su enfoque restaurativo, emergente en el *ayllu* de Ajllata Grande de la provincia Omasyos. Ignacio Apaza realiza una revisión panorámica de las legislaciones y normas jurídicas existentes desde la colonia hasta el presente, en favor de las lenguas indígenas del país. Por su parte, Franco Gamboa presenta una discusión crítica sobre las interpretaciones discursivas en Bolivia que enaltecieron las raíces indígenas con las acciones realizadas por el gobierno de Evo Morales y su partido del Movimiento al Socialismo (MAS). El estudio de Teófilo Laime analiza los sonidos de la voz humana en la perspectiva de determinar las influencias de vocales, de consonantes compuestas y los tonos de la modalidad gramatical, considerando que los mismos también son recursos ecolingüísticos. Celia Maldonado por su parte, reflexiona sobre los conocimientos endógenos de los pastores de llamas y alpacas del municipio de Catacora en relación con los alimentos alternativos y complementarios que proporciona la Madre Tierra, ya que los conocimientos ancestrales tienden a desaparecer sin haberse registrado en los repertorios bibliográficos. Finalmente, la contribución de Carla Aquize, Micaela Bonifaz y Sidney Valdez trata del relato de Sajama y Sabaya registrado en el Archivo Oral de la Carrera de Literatura, proveniente de dos narradores nativos: Donato Conde y Julio Mamani. De esta manera, se combinan las técnicas de análisis etnopoético y el análisis performativo en trabajos narrativos.

En la sección de avances de investigación contamos con el trabajo de Luis R. Quispe, quien analiza la evolución y las posibles manifestaciones literarias de la ciudad de El Alto en el contexto de la literatura boliviana, sobre la base de trabajos previos, constatando los vacíos identitarios en esta temática. La investigación de Rómulo Vargas se centra en el estudio de la organización administrativa del Estado Boliviano y su unidad, el Registro Civil, que forma parte del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia, con denominación actual de Servicio de Registro Cívico (SERECÍ). Por último, Remberto F. Ramos presenta un tema relacionado con el Sistema Educativo Boliviano vigente entre 1900 y 1920, enmarcado en las reformas liberales, para identificar y problematizar, en la perspectiva de hallar y sugerir soluciones.

En la sección de reseñas de esta revista contamos con tres trabajos: El primero, a la obra *Cuadernos de La Paz* de Moira Bailey, realizado por Ana Rebeca Prada. El segundo, al trabajo *Aportes de la sociología y las ciencias*

sociales al Bicentenario de Bolivia de Mario Yapu, realizado por Iván Barba S. Finalmente, la tercera reseña corresponde a la obra *Cultura Política de las élites de Bolivia (1982-2005)* de Gonzalo Rojas Ortuste, realizado por Juan M. Columba.

Contar con contribuciones de reconocidos intelectuales, escritores y personalidades académicas de prestigio nacional e internacional es un verdadero privilegio para el Instituto de Estudios Bolivianos. Todos ellos poseen méritos profesionales que consagran la calidad académica y científica de la revista que presentamos. Asimismo, todos los artículos de este número han sido evaluados con el sistema de lectura de pares a doble ciego, lo que garantiza la certeza académica y la particularidad de las publicaciones.

Por último, agradezco a todos por contribuir al número 41 de esta revista, y a los responsables de la edición, el Dr. Cleverth Cárdenas y el Lic. Diego Pomar Crespo, quienes han hecho posible su publicación, cuidando la elegancia en el diseño gráfico y acabado. Auguro que los próximos números de la revista sean tan auspiciosos como los primeros, de manera que lleguemos en pocos años a celebrar las bodas de oro con igual o mayor complacencia. Mis agradecimientos a las autoridades universitarias y facultativas, a los articulistas de este número y al personal administrativo que con dedicación y esmero hacen posible la marcha del IEB que nos cobija por tantos años.

La Paz, noviembre de 2025

Dr. Ignacio Apaza Apaza
Director
Instituto de Estudios Bolivianos

DOSSIER
Saberes, tradiciones y lenguajes
en las culturas indígenas

Prólogo

En este año, el del Bicentenario, el Instituto de Estudios Bolivianos con su revista convocó públicamente a presentar artículos con la consigna “Bicentenario: Memorias, pueblos originarios y reconfiguraciones contemporáneas”. La respuesta fue positiva y el resultado -después de un arduo proceso de arbitrajes a doble ciego, edición y revisiones en contacto permanente con los autores- fue un dossier que pone a disposición de la comunidad académica ocho artículos, diversos, plurales, incluso contradictorios entre sí. Evidentemente, al tratarse de una publicación plural veremos que cada autor tiene su forma de abordar el tema indígena, así como su propia lectura y narra a su modo cómo este posible cambio de época se vive. Frente a los artículos publicados hemos decidido denominar a este dossier “Saberes, tradiciones y lenguajes en las culturas indígenas” que representa de modo más completo el diverso contenido de los artículos. En tal sentido, no se trata de una simple colección de textos académicos, el conjunto de artículos se nos presenta como una travesía. Ante nosotros tenemos una inmersión profunda en la memoria, la política viva, la ecología del lenguaje, las grandes transformaciones políticas y la resistencia cultural de los pueblos indígenas, especialmente en el contexto del Estado Plurinacional de Bolivia. En un tiempo marcado por la reflexión histórica y los desafíos contemporáneos, esta edición se plantea como un espacio de diálogo crucial que busca desentrañar las múltiples capas que definen hoy la indigeneidad.

Nuestra exploración comienza en el ámbito de las ideas, donde lo indígena se consolida no solo como una identidad, sino como una fuerza crítica metacultural. El artículo de Guillermo Delgado-P., “La indigeneidad en el Bicentenario”, nos ofrece una lectura fundacional. El autor rastrea la emergencia del pensamiento indianista, bucea en el significado de la ontología nativa, y, quizás lo más vital para nuestro tiempo, reposiciona una ética indígena que interpela directamente la teleología lineal del progreso infinito. Es una invitación a repensar nuestra existencia desde una

perspectiva que honra la vida y cuestiona el modelo hegemónico y los discursos contemporáneos sobre lo indígena.

Sin embargo, el tránsito de la crítica a la práctica política está sembrado de tensiones y contradicciones. Este número aborda de frente uno de los fenómenos políticos más complejos de la última década. Franco Gamboa Rocabado, en “El hundimiento del populismo indianista en Bolivia”, somete a un riguroso análisis la caída del Movimiento al Socialismo (MAS) y de Evo Morales en 2019. Su trabajo estimula la discusión sobre cómo el populismo indianista, que había enaltecido las raíces indígenas con fuerte arraigo popular, instrumentalizó ese discurso para instalar una nueva élite en el poder, derivando en una polarización constante. Este artículo es esencial para comprender la distancia crítica entre el ideal del indianismo, su aplicación pragmática, yo diría ecléctica, en la esfera gubernamental.

Desde otro ámbito y otra perspectiva acerca de la promesa plurinacional tenemos un par de reflexiones sobre la capacidad de construir modelos de gobernanza que trasciendan la estructura tradicional del Estado-nación. Dos trabajos de campo en esta revista ilustran brillantemente cómo esta promesa se materializa, no sin dificultades, en el territorio.

Por un lado, Rodrigo Pacheco Campos nos lleva a la “Experiencia autonómica indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia: el caso de Huacaya”. Este artículo es una crónica histórica y un análisis detallado del proceso de constitución de la autonomía indígena. Pacheco Campos no evade los obstáculos y las tensiones surgidas, ofreciendo una perspectiva histórica informada por la voz de actores clave, esencial para entender las características reales y el autogobierno indígena en la práctica. Es un testimonio de que la plurinacionalidad es una obra en construcción, plagada de desafíos que requieren consensos y un diálogo constante.

Por otro lado, Jhonny Coa Huanca y Beatriz Ortiz Chávez nos internan en el corazón de la administración de conflictos con su investigación sobre la “justicia indígena originaria campesina en el ayllu de Ajllata Grande”. Su trabajo es una descripción etnográfica de cómo la Justicia Indígena (JIOC) opera en el Ayllu Ajllata Grande. Subrayan que este sistema se basa en principios ancestrales y comunitarios, caracterizándose por su profundo enfoque restaurativo. La prioridad es la reconciliación y el restablecimiento de la armonía social. Describiendo autoridades, procedimientos y sanciones, los autores ofrecen una mirada invaluable a un sistema de justicia que se define por la cosmovisión aymara, distinto al punitivo occidental.

Finalmente, la revista dedica un espacio fundamental a la defensa, el estudio y la revitalización del vasto patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas, con un enfoque particular en el lenguaje como portador de conocimiento.

En este marco, el análisis de Ignacio Apaza Apaza, “Visión panorámica a las legislaciones y normas jurídicas sobre los idiomas indígenas de Bolivia”, realiza una genealogía panorámica del marco legal que sustenta el plurilingüismo boliviano. Su trabajo demuestra que los fundamentos jurídicos se remontan a acuerdos internacionales seminales, como el Congreso Internacional de Americanistas de 1939 y el III Congreso Internacional Indigenista, posteriormente reconocido mediante Decreto Ley No. 03820 durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro. Una materialización temprana de estos derechos se evidencia en el Código de la Educación Boliviana de 1955, para luego ser profundizada a nivel internacional con el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de 1989. Evidentemente, en medio hubo mucho más recorrido y esa es la ruta que nos ofrece Apaza. El artículo subraya, de manera crítica, que la cuestión indígena y los derechos lingüísticos distan de ser una conquista reciente, sino que poseen una trayectoria histórica y legal largamente ignorada. Apaza evalúa la funcionalidad y el alcance real de estas disposiciones, reafirmando que la diversidad cultural no constituye un obstáculo para el desarrollo nacional, sino una riqueza cognoscitiva y ética que demanda protección efectiva. Su investigación se erige, en última instancia, como un llamado a materializar el cumplimiento pleno de estos derechos.

Enlazando la dimensión lingüística con el entorno natural, el estudio de Teofilo Laime Ajacopa, “Los astros y los sonidos como recursos ecolingüísticos para designar características de las lenguas andinas”, introduce el concepto de *recursos ecolingüísticos*. El autor descifra cómo los sistemas quechua y aymara designan los días a partir de los astros y fenómenos naturales, al tiempo que analiza la voz humana, profundizando en la fonética y la influencia de sustratos lingüísticos como el puquina en la conformación de los sistemas vocálicos andinos. Este enfoque revela de manera elocuente cómo las estructuras lingüísticas se entrelazan de forma indisociable con una cosmovisión específica.

Esta conexión orgánica entre lenguaje, conocimiento y la Pachamama se extrapola al ámbito de la subsistencia en la investigación de Celia Maldonado Pérez, “Ciclo de recolección de alimentos complementarios en las comunidades aymaras pecuarios”. La autora registra y sistematiza los conocimientos endógenos de los pastores de llamas y alpacas del mu-

nicipio de Catacora, enfocándose en los alimentos alternativos. Ante el riesgo inminente de desaparición de estos saberes ancestrales, su trabajo trasciende la mera descripción etnográfica para constituir una contribución directa a la revalorización de prácticas alimentarias cuya permanencia está intrínsecamente ligada a la vitalidad de la lengua y la cultura que las nombra y las significa.

La sección concluye con una propuesta metodológica innovadora. Carla Aquize M., Micaela Bonifaz M. y Sidney Valdez A., en “El ciclo vital del relato: una resignificación de la tradición oral”, postulan el Ciclo SAE (Sentir, Aprender, Expresar). Mediante el análisis comparativo de relatos orales, las autoras conceptualizan la oralidad no como un artefacto estático, sino como un ente vivo y en permanente transformación. El Ciclo SAE se propone, así, como una herramienta analítica para comprender la narración oral en su triple dimensión: como forma de pensamiento, como patrimonio cultural inmaterial y como pilar fundamental para el diseño de estrategias de preservación que respeten su naturaleza dinámica.

Los artículos que componen este dossier son más que meros estudios; son contribuciones a la construcción de un conocimiento situado. Esperamos que esta travesía de pensamiento, política, justicia y lengua inspire a la comunidad de conocimiento, como diría K.O. Apel, a unirse al diálogo continuo sobre el futuro de la indigeneidad en un estado plurinacional complejo, muchas veces, abigarrado y contradictorio.

Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
Editor del número 41 de *Estudios Bolivianos*

La indigeneidad en el Bicentenario

Guillermo Delgado-P.¹
Universidad de California en Santa Cruz
Correo electrónico: guiller@ucsc.edu
ORCID: 0000-0001-9376-5800

Resumen

Este artículo tiene el propósito de historizar tres contribuciones meta-culturales del pensamiento indígena. El primero ilustra la emergencia del pensamiento indianista; el segundo discute el significado de una *ontología nativa*, y el tercero repositona una crítica desde la indigeneidad en el contexto de la crisis del medio ambiente cuestionando éticamente la teleología lineal del progreso infinito.

Palabras claves: Indigeneidad, indianismo, pensamiento originario, ontología originaria, crisis del medio ambiente.

1 Antropólogo, profesor emérito del Departamento de Antropología, y Estudios Latinoamericanos, Universidad de California en Santa Cruz. Colaboró en *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo* (2015). Buenos Aires: CLACSO. Su más reciente contribución es: “Genomics, Bio-prospecting, Indigeneity” (2022). California, EEUU.

Indigeneity in the Bicentennial

Abstract

The purpose of this article is to historicize three metacultural contributions of indigenous thought. The first, illustrates the emergence of *indianista* thought; the second, discusses the meaning of a *native ontology*; the third, repositions a critique from the perspective of indigeneity, ethically questioning teleological linear progress in relation to today's environmental crisis.

Key Words: Indigeneity, indianism, native thought, native ontology, environmental crisis

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2025

Introducción

La celebración nacional del bicentenario reconoce como hechos propositivo y onomástico su naturaleza pluricultural. Este hecho, que jurídicamente incorpora la heterogeneidad étnica y lingüística de la nacionalidad —las abigarradas temporalidades—, constituye un logro que pertenece a la dinámica histórica contestataria correspondiente a los movimientos sociales indígenas.

A doscientos años de vida independiente y soberana, ¿qué expresa la intervención desde la indigeneidad? ¿Contribuyó la indigeneidad a redefinir la complejidad etnodemográfica del país y el sentido de nación? Pensamos que sí. Que Bolivia, al reconocerse jurídicamente un país pluricultural, ejercita virtudes democráticas liberales que, quisiéramos, se profundicen aún más. Hoy, el país estableció como sujeto de derecho tanto a su naturaleza como a su heterogeneidad étnica y lingüística. Bolivia, multicultural y multinatural, tiene diversas formas de articular sus “temporalidades abigarradas”; se enfrenta así a su propia complejidad socioétnica y a su previa historia político-jurídica de “inclusión por exclusión”,

siendo ahora más inclusiva que exclusiva. Luego, las poblaciones originarias experimentan múltiples grados de integración al ser nacional. En el trasfondo está siempre latente lo que Zavaleta Mercado percibió como “las tendencias degenerativas del Estado boliviano aún después de 1952, en su continua inclinación a la oligarquización del poder” (Zavaleta Mercado, 1986: 259).

Este artículo se propone documentar una sostenida interpelación desde la perspectiva de varias generaciones convocadas por la indigeneidad. El término ilustra la contribución ética y epistémica de los movimientos indígenas;² no es estático, cambia a través del tiempo, en diferentes zonas de contacto y contextos de los espacios colonizados y al interior de la forma Estado-nación; es un constructo histórico de las poblaciones que reclaman ancestros y herencias en sociedades precolombinas. Luego, es un posicionamiento socioétnico que es un devenir; no se es, sino que se llega a ser. Langer y Santoro dicen: “Definimos indigeneidad como aquellas características adoptadas por sociedades indígenas en las Américas [y el mundo] para autodefinirse durante períodos históricamente cruciales” (Langer y Santoro, 2018: 13).

Desde la indigeneidad se identifican tres casos: el primero está basado en la querrela histórica que motivó la emergencia y consolidación de todo un corpus indianista elaborado por intelectuales originarios. El segundo reposiciona una ontología indígena que formula una crítica del eurocentrismo. El tercero tiene que ver con la sustentabilidad y el medio ambiente.

Entrado el siglo XXI, porque ninguna cultura practica volitivamente la amnesia, Bolivia es un país donde han sobrevivido, con voz y voto, culturas naturales o “pueblos-testigo”, como las llamó el antropólogo Darcy Ribeiro. Es decir, pueblos originarios que reconocen una ontología íntima, hilozoista, cósmicéntrica (en oposición a lo antropocéntrico), de parentesco (“kincentric”) relacional entre sociedad y naturaleza.³ Es importante destacar lo no-esencial de tales sociedades y etnicidades, reconociendo que algunas enfrentan casos de franca anomía (por ejemplo, los ayoreo del Chaco Boreal) o están amenazados por fuerzas extractivistas.

2 Todas las fuentes y citas bibliográficas procedentes del inglés han sido traducidas por el autor. Agradezco el sostenido diálogo con generaciones del THOA, Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Tapia, Bret Gustafson, y la Red Indígena de Profesores, (IFN) de la Universidad de California, Santa Cruz.

3 El término “cultura-natura” es problematizado por la teórica feminista Donna Haraway cuando pregunta: “1) ¿Cómo se podría aprender una ética y una política comprometidas con el florecimiento de la alteridad significativa al tomar en serio las relaciones entre animales y humanos? (2003: 3).

En Bolivia, la indigeneidad obtuvo una forma actual al emerger el pensamiento llamado indianista. Al historizar y documentar esa irrupción metacultural, la crítica literaria Josefa Salmón lo considera una toma de conciencia indígena paralela a los procesos de etnogénesis que centralizaron su protagonismo. Apunta ella: “Esta conciencia indianista que consistió en reclamar su palabra para expresarse de manera inmediata desde su propia cultura, con sus propios testimonios [en sus propios lenguajes], es parte de un proceso histórico que viene gestándose desde el período de 1960-1980” (Salmón, 2012: 23). Ese proceso enfrentó lo que Luis Tapia llama “la condición multisocietal”; nos dice él: “El problema de la diversidad social está siendo abordado sobre todo a través de la noción de lo multicultural. (...) en particular la idea del Estado multinacional, que se empezó a propagar desde la década de los 80 entre organizaciones de izquierda y campesinas, producto de la emergencia del katarismo y luego de las asociaciones políticas assembleístas de los pueblos del oriente y el chaco bolivianos” (Tapia, 2002: 15).

La voz contestataria indígena preexistente, no siempre reconocida por la historia oficial o tergiversada por la actitud paternalista del indigenismo (Saavedra, 2009a: 4-5), implementó sus demandas legales empujando a las naciones-estado a debatir la pluriculturalidad, la multinaturalidad y la histórica presencia indígena al interior de los países que enfrentaron largos procesos de colonización e independencia. En Bolivia, emergieron movimientos sociales descolonizadores que inspiraron una continuidad con una previa historia de resistencia, constituyendo hoy actores con adquirida y reconocida agencia vía representantes indígenas, dieciséis hombres y mujeres que, por vez primera, participaron influyendo con su voz en la reescritura de la CPE.

Los veinticinco años de este siglo XXI son testigos de avances nominales y jurídicos respecto a los derechos a la autodeterminación, la soberanía territorial, la autonomía comunitaria y la Madre Tierra como sujeto de derecho. Sin embargo, dichas políticas se ven amenazadas por la globalización verticalista y extractivista y ubican al país en el inevitable campo del sistema-mundo, regateando sus recursos naturales con influyentes extractivistas (Galindo, 2025: 1-15; Urioste, 2012, 2013; Goodale, 2025).

Indianismo: emergencia y consolidación del pensamiento indígena

Hoy podemos hablar de toda una generación de “intelectuales indígenas”, “la insurgencia intelectual aymara” la llaman José Luís Saavedra y Simón Yampara (2009b). Son académicos (notablemente “orgánicos”) que reconocen su ancestro étnico y que se han centrado en “recordar” el desmembrado pasado indígena (de naturaleza y cuerpo político). El mecanismo central de ese proceso de documentación, recogiendo la oralitura que los intelectuales de la historia oficial (o la historia oficial) y monolingüe desdeñaron sistemáticamente, identificó archivos y litigios guardados por comunidades, capitanías, cabildos, ayllus y marcas afectados por procesos de enajenación de tierras.

La ‘intelligentsia’ del pasado falló en su capacidad de absorber y entender la dinámica oral de las lenguas indígenas, las oralituras que sobreviven en forma activa, estructural y comunicativa (Beltrán, 1937; Wolf, 1986; Maurais, 1995). Tanto el quechua como el aymara, junto al guaraní y las demás lenguas indígenas reconocidas hoy por el Estado boliviano como “lenguas oficiales”, son lenguajes activos, performativos y mayoritarios. El quechua, como el aymara o el guaraní, por ejemplo, con sus variantes que se hallan a través de los Andes, en el Amazonas y el Chaco, son lenguajes precolombinos con miles de hablantes.

Bolivia hasta los años 1960 registraba aún un alto grado de analfabetismo (en castellano) y el acceso a bibliotecas públicas y organizadas (cuando las hubo) era escaso. Se debe también al trabajo de académicos extranjeros, varios de procedencia religiosa, que inspiraron (directa e indirectamente) la tarea de formar académicos indígenas como interlocutores y coautores (y no solamente “informantes”) para que fueran ellos mismos quienes trabajasen sus propios materiales.

Un tema que llamó la atención después de los años 1950 fue la persistencia de poblaciones indígenas que se recompusieron demográficamente, en vez de desaparecer (Koch y Brierly, 2019: 13-36), que era el íntimo deseo de la clase señorial y no solo en Bolivia; las poblaciones indígenas se incrementaron. Así surgió la necesidad de reevaluar los procesos demográficos de las áreas rurales cuando la OIT se interesó en entender la compleja realidad de las poblaciones colonizadas. Surgieron paralelamente la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y, eventualmente, la Declaración de Barbados, crítica de la antropología colonialista (Sanabria y Grünberg,

2025), la literatura del testimonio, el feminismo y los estudios del medio ambiente, que desafiaron políticas obsoletas y cosificadas por la monocultura patriarcal y de élite. La OIT misma reconceptualizó el Convenio 107 que fue la base del Convenio 169, “a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación”. El Artículo 28/3 dicta: “Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y práctica de las mismas” (Maurais, 1995: 90-91). Y para 1982, se convocó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, una subcomisión de la ONU abrigada por la Comisión de Derechos Humanos que, finalmente, en el año 2007, después de décadas de deliberaciones, emitió, a través de la Asamblea General, la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas—Documento de la ONU A/61/L.67.

En Bolivia, al reconocer la existencia de “intelectuales” indígenas que rearticulan y rememoran su herencia étnica entre las poblaciones originarias, podríamos nombrar al menos ya tres generaciones.⁴ Aquella que activamente existió, aunque en forma aislada y marginal, entre 1900-1950 que Ari Chachaki (2015) identificó como el movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares (AMP). Luego, la generación que recogió la impugna de Fausto Reinaga, el peruano Gamaliel Churata, el vanguardista Arturo Borda y los líderes indígenas anti-latifundistas de antes de 1952 (Ari Chachaki, 2018), y después, la generación que organizándose en las universidades hacia 1970-80 (Movimiento Universitario Julián Apaza, MUJA), lograron constituir no solo un movimiento estudiantil aymara, sino que formalizó su presencia colaborativa con la creación del THOA (Taller de Historia Oral Andina) (Choque, 2005: 60; Stephenson, 1999; 2003). El colectivo del THOA empujó la contestación desempolvando toda una historia de la “acumulación por despojo” (lo que se llamó “composición y venta de tierras” o cuestionamiento de los “títulos coloniales”), y se enfocó en documentar la ignorada archivística indígena y la activa militancia de tempranos movimientos sociales indígenas (casi desconocidos) que reivindicaron “hábitos comunales y de renovación”. Tales expectativas alternas desde la oralidad, desde la memoria y desde el litigio jurídico emergieron con fuerza postcolonial en todo un corpus coherente y rico en datos y evidencias.

Un notable cambio constituye la participación activa de la mujer en diferentes tipos de instituciones y organizaciones. La emergencia del feminismo y la problemática de género y sexualidad impulsó a las mujeres

4 Esta genealogía se diseña en: Verushka Alvizuri (2009), *La construcción de la aymaridad*. Agradezco a Ana Rebeca Prada haberme enviado este texto.

indígenas a plantear su propia problemática conceptual. Alison Spedding nos dice: “El género no funciona como una categoría gramatical en aymara; categorías importantes de la lengua incluyen, más bien, la división entre humano y no-humano y entre lo animado, y lo que se mueve por sí mismo, y lo no-animado (lo animado incluye cosas como el agua) y varios sitios geográficos, que no serían animados según conceptos europeos (...) No obstante, es evidente que el género establece categorías sociales, señaladas por ejemplo cuando hombres y mujeres se sientan en dos grupos; pero estos grupos son complementarios, no opuestos” (Spedding, 1997: 341). Pensemos en CONAMAQ y la presencia activa de mujeres indígenas que han reflexionado sobre las políticas de género y sexualidad desafiando los roles heteronormativos y el patriarcado en sus propias comunidades (Rivera Cusicanqui et al., 1996).

Reposicionando una estrategia de “re-narratividad”, las mujeres indígenas luchan por la plena participación inspiradas en fórmulas ideales como el “chacha-warmi/warmi-chacha”. Es de particular visibilidad el sostenido trabajo de Mujeres Creando en voz y letra de María Galindo y Julieta Paredes que, militantes, provocaron debates, y no solo nacionales, sobre la problemática del feminismo y los conceptos de género y sexualidad como una crítica sostenida de la heteronormatividad y el patriarcado. Esos debates también influyeron en la constitución de organizaciones indígenas lideradas por mujeres (Monasterios, 2006). Así, las mujeres indígenas son activas protagonistas y están presentes en las negociaciones con el Estado y en sus propias comunidades, cuando no se desenvuelven en cargos gubernamentales, proyectos comunitarios, cursos de liderazgo e investigación.⁵ Esas son muestras de cambios cualitativos procedentes de la autocrítica a las varias generaciones de feminismos y continúan una lucha sostenida contra violentos feminicidios.

Paralelo a estos movimientos, se articuló también uno partidista con inclinaciones personalistas e inevitables faccionalismos ampliamente documentados por la ciencia política y la sociología (Albó, 2002; García Linera et al., 2008; Monasterios et al., 2007). Evaluando esta temprana etnogénesis, Pedro Portugal Mollinedo apuntó: “En efecto, la aparición del indianismo-katarismo significa la expresión contemporánea de un movi-

5 Entre otros ejemplos se puede citar el trabajo de Elvira Espejo (MUSEF) que promueve el rescate de la tecnología intrincada y simbólica del textil andino, tema que documentó Verónica Cereceda; el de Beatriz Chambilla cuyo trabajo rescata el valor nutritivo y orgánico de granos y tubérculos nativos y la crítica a los alimentos “chatarra”; el activismo crítico y feminista de Julieta Paredes y su organización.

miento de resistencia y lucha india que se remonta a las primeras actitudes nativas frente a la colonización española” (Portugal Mollinedo, 1989: 103). De hecho, Portugal Mollinedo medita sobre “el estancamiento de los movimientos indios” de los años 70 y 80. Analizando el caso dice: “El agotamiento del movimiento indianista, y en cierta medida del katarista, parece cerrar un ciclo en la larga lucha del pueblo indio. Se cierra un ciclo, pero empieza otro” (Portugal Mollinedo, 1989: 115). A nivel político, en efecto, estos movimientos legaron posicionamientos y plataformas que se re-articularon en un nuevo ciclo de rebeliones con la emergencia de los movimientos sociales de los 2000⁶ (Ver: García, Gutiérrez, Prada y Tapia, 2000; Mamani Ramírez, 2005).

A diferencia de otros países con poblaciones indígenas que lograron organizar universidades indígenas o centros académicos de “estudios indígenas”, en el caso boliviano lo indígena comenzó a inicialmente reconocerse (con dudas y titubeos) en los departamentos de humanidades y en los centros particulares de investigación como CIPCA, INDICEP, CEDOIN, CERES, ASUR, CIDDEBENI, ILCA, CADA, etc.

La oralidad activa de las lenguas indígenas y el cultivo de la oralitura se manifestó con la adquisición de radios comunitarias de onda corta (después el uso del cassette, del video, de los CDs, la TV y ahora del internet, Google⁷) que transmiten y se registran en lenguas indígenas. Todas estas instancias revitalizaron la oralidad motivando a las nuevas generaciones militantes a otorgar valor a dichas lenguas como sistemas vivos de comunicación y materia de estudio (Schiwy, 2005; Garcés, 2022; Wolf, 1986). Sin duda, un giro cualitativo y tangible de los jóvenes intelectuales indígenas hoy se encuentra en la renovación académica de las universidades con programas de contenido indígena. La historiadora Rossana Barragán observó resultados de esa interacción: “El movimiento indígena utilizó la investigación histórica y antropológica para alegar la legitimidad de sus demandas. Los estudios lingüísticos suministraron los fundamentos de unidad. Un sinnúmero de estudios históricos, antropológicos y sociológicos contribuyeron a la nueva conciencia histórica y a repensar los fundamentos sobre las que históricamente se establecieron, reconstituyeron y reinventaron esas comunidades” (Barragán, 2008: 52). Observé en el caso

6 El *Grupo Comuna* acompañó *pari-passu* la dinámica insurgente del periodo en todo un corpus teóricamente rico. Sus publicaciones constituyen legado histórico e interpretativo del acontecer boliviano de este cuarto de siglo del siglo XXI.

7 Ver: Mitra Taj (2022). “Allinllachu, World: Quechua joins Google Translate”. *The New York Times*, Junio 1, A4.

del programa PROEIB (UMSS) (2018) un reconocimiento incremental de la producción intelectual indígena que tienen por centro la interculturalidad y la recuperación lingüística de idiomas antes proscritos. Un similar concepto ilustró Rodolfo Kusch (1977) como “filosofía popular” cuando este investigador condujo trabajo de campo en Oruro y Waykhuli en los años 1970 (Kusch, 1977).

En toda esta política de reconocimiento (por ejemplo, Década de los Pueblos Indígenas 1994-2004; Década Internacional de las Lenguas Indígenas, 2022-2032) de la complejidad étnica del país,⁸ es de nombrar el compromiso de instituciones que asignaron fondos para que tanto ONGs como centros educativos emergentes dedicaran sus esfuerzos o “acciones participativas” para cumplir acuerdos de tipo internacional (Navarro Vásquez, 2019; Colectivo Rinconada-Ayopaya, 2005).

Las ontologías originarias

Otra contribución desde la indigeneidad es el recentramiento de una ontología indígena. El objeto de una fresca configuración nacional que reconoce plenos derechos participativos de las poblaciones indígenas es garantizar la preservación de estas culturas naturales respetando las percepciones ontológicas originarias y corográficas que almacenaron tanto en su memoria larga como en sus territorios multinaturales y pluriculturales. Para ilustrar, la corografía es un término que reconoce la capacidad local productiva en relación a la presión demográfica vista desde la intimidad de la cohabitación humano-naturaleza de dichos pueblos. Este concepto implica una “socionatura”, percepción íntima del espacio multinatural-territorial (Ayllu, Chaqra, Capitanía, Marka, Cabildo, Chaco).⁹

La socionatura reconocida en conceptos cargados como Pacha son pluriversos, multinaturalezas ontológicamente bioculturales: “Que el ayllu esté incrustado en el presente, como tantas otras instituciones tradicionales, incrustadas en la modernidad tardía, hace que este estar presente se convierta en una interpelación de la concepción moderna del tiempo, de sus prácticas productivas y de consumo, de su racionalidad instrumen-

8 Rossana Barragán (2008) en: “Bolivia: Bridges and Chasms”, ofrece una genealogía detallada de la relación académica y los movimientos indígenas desde el ángulo de la colaboración y la horizontalidad.

9 El antropólogo Alexandre Surrallés acuñó un término complementario a la corografía, al que llama “antropología del territorio” (2009: 31).

tal” (Prada Alcoreza, 2001: 113; Delgado P., 2014). Luego, la corografía ilustra la cohabitación histórica en un lugar desde la perspectiva íntima de los asentados, desafía así los modelos ajenos de asentamiento (haciendas, plantaciones, campamentos mineros). Esto, claro está, ya lo anticipó Marx cuando dijo: “Todo progreso en la agricultura capitalista es el progreso del arte de no solo robarle al trabajador sino el de también robar a la tierra de su fertilidad”.

En respuesta a una crisis tangible y peligrosa para la fértil sobrevivencia de la Pacha, los movimientos indígenas han encumbrado en la CPE conceptos vitales: Suma Qamaña, Ñande reko, Teko yeiko kavi, Ivi Maraeí, Qhapaq ñan, son éticas indígenas que podrían adoptarse en nuestra cotidianidad práctica rechazando modelos universalistas de desarrollo (Morales Calle, 2009). Tales éticas deberían garantizar la supervivencia de generaciones futuras (y no solamente indígenas) pues: “Estas poblaciones a menudo enfatizan una postura más híbrida vis-à-vis la práctica del desarrollo dentro de los contextos de la “sustentabilidad del medio ambiente” o formas socioambientales de desarrollo” (Hecht, 2010: 161; Heller, 2015). Y esto, porque las zonas con más alto grado de biodiversidad, coincidentemente, se encuentran (todavía) en territorios indígenas. Prada Alcoreza lo advierte: “Desde nuestra perspectiva estas otras ontologías han quedado latentes, como posibilidades interpretativas y analíticas, en las arcaicas formas de compartir el mundo por parte de las sociedades ancestrales” (Prada Alcoreza, 2001: 128). Otro ejemplo de esta densidad epistémica se da a través de la lengua. Nos dice Morales Calle: “Entendemos Quip nayra como la comprensión del pasado y del futuro en el presente. Decimos que su forma no es lineal pues en la linealidad de la historia [occidental] el pasado aparece como algo a ser superado en el futuro o por el futuro. Se tiene una idea de progreso [infinito, lineal], en cambio el pasado en la idea del Quip nayra es constitutivo del presente, es decir el presente en el pasado” (Morales Calle, 2009: 109).

La representación de los Pueblos Originarios ha logrado realizar cambios cualitativos en su relación con el Estado. Prueba de ello es la emergencia de una renovada constitución que aproxima la nación legal con la pluricultura de la nación real, junto a la consideración de la multinaturalidad orgánica como sujeto de derecho. Anticipándose, René Zavaleta Mercado para ilustrar todo ello dijo “el secreto mismo de países como Bolivia radica en la multiplicidad de sus microuniversos” (Zavaleta Mercado, 1986: 251).

Los cambios cualitativos necesitan de constante implementación y demanda porque la población también cambia al integrar nuevas generaciones y los mismos pueblos originarios experimentan diferentes grados de estratificación interna y enfrentan diferentes niveles de autorreflexión, identidad y cohabitación.¹⁰ Luego, la pluriculturalidad, como advierte Aaron Augsburger, “es inalcanzable porque es una utopía radical de fácil coacción discursiva por posiciones políticas con contrastantes propósitos, e igualmente imposible a nivel práctico y concreto en un mundo dominado por la forma nación-estado y el capital global” (Augsburger, 2025: 189).

Es de recordar que desde el siglo XIX, los colonizadores redactaron constituciones para coartar la ciudadanía de “nativos”, mujeres y esclavos, negándoles todo derecho a la propiedad (Colley, 2021); Bolivia no fue una excepción. Recordemos el yanaconaje y el pongueaje como sistemas que se aproximan a la esclavitud, centrados en la extracción de la fuerza de trabajo (peonaje endeudado) y valor creado, pero nunca restituidos (Crespo, 1977; Mellafe, 1973; Winchell, 2022). En el trasfondo de estos cambios surgen problemas de temporalidad. Zulema Lehm identificó, por ejemplo: “los desafíos en el sistema de valores en un contexto mercantil” (...) Los sirionós quieren y se sienten orgullosos de sus iniciativas empresariales; pero, en el quehacer cotidiano, tropiezan con el entrecruzamiento de valores y prácticas de órdenes distintos. El desafío para ellos continúa siendo la búsqueda de una fórmula que compatibilice ambos sistemas de vida” (Lehm, 2004: 222). Refiriéndose a los mojeños trinitarios del Beni, Bogado Egüez recoge sus demandas: “que no solo se acuerden de ellos cuando llega una autoridad y los exhiban como ‘patrimonio cultural’, exigen un pedazo de tierra en restitución de aquello que les arrebataron, un lugar donde puedan vivir con seguridad jurídica y laboral, un espacio para poder vivir con dignidad” (Bogado Egüez, 2018: 114).

Las sociedades naturales también están expuestas a la materialidad del inevitable mercado que los afecta —lo que se llama los diferentes grados de integración de dichas sociedades—, fijándose en la ganancia rápida e individualista desdichan convicciones éticas, comunitarias y conservacionistas. David Ali Condori sugiere que el concepto de Suma Qamaña, que significa “buen vivir”, no ha sido adoptado por las agencias de “desarrollo” indígenas porque varios piensan que el término es atávico (Ali

10 La antropóloga Mereike Winchell (2022) acuñó el término “deuda ética” para ilustrar las demandas de antiguos peones violentados por la desposesión de tierras en el área de Ayopaya cuya población registra más del 90% de quechua hablantes.

Condori, 2012: 4-5). Otro ejemplo de ello se reconoce en la emergencia de “nuevos hábitos culturales aymaras” y de una “élite del empresariado aymara” ligada al transporte y el comercio.

Sustentabilidad y medio ambiente

A medida que los pueblos indígenas continúan recuperando nuestro sentido de humanidad a lo largo de supuestos hilozoístas, es decir, como socio-natura o pluriverso, ello tiende a ser descartado (es una ironía que este término nos traslade al nombre de Descartes) por colonialismos persistentes.

Los pueblos originarios proponen “nuevas posibilidades” en nuestra capacidad de exigir, ofrecer y articular políticas sustentables que rememoren las respectivas desmembradas culturas en el espíritu de una re-ontologización territorial y regeneración humana-naturaleza. No es una tarea fácil ya que el sistema capitalista dominante, al instrumentalizar la “naturaleza”,¹¹ la desontologiza, la cercena o decapita; es decir, el capitalismo subvierte su hilozoísmo.

Estas sociedades han trabajado arduamente para recentrar lo bio-cultural, como continuidad de lo biológico (lo natural) con lo cultural, implementando una economía cosmicéntrica que según Frédérique Apffel-Marglin: “Se trata de un tipo de economía radicalmente no-antrópocéntrica al reconocer lo volitivo y la conciencia del mundo natural” (Apffel-Marglin, 2019: 277). Otros desafíos constituyen la regeneración de los suelos, la mercantilización del agua potable, cada vez más escasa en largos periodos de sequía (Orlove y Caton, 2010), y el envenenamiento de la tierra arable (cada vez más erosionada, deslavada o contaminada de insumos químicos revueltos por inundaciones periódicas o incendios).

La experiencia de recibir un salario por primera vez, que provocó los estudios de la OIT respecto a las poblaciones indígenas en los años 1950, registró procesos irreversibles de descampesinización (Heller, 2015; Koch y Brierly, 2019: 13-36). De hecho, entramos en la dinámica de la extorsión y enajenación que David Harvey (2006: 42-43) llama: “acumulación por desposesión”: los enajenados son pueblos indígenas que son no-ciudadanos.

Así, sus territorios se transforman en “tierra”, parcelas subdivididas separadas por cercas y alambre de púas. El alambre de púas fue inventado

11 Arturo Escobar (1999) deconstruye el término y sugiere que existen naturalezas capitalistas, naturalezas orgánicas, tecnonaturalezas y naturalezas híbridas. Los pueblos indígenas reconocen las cualidades hilozoístas de la naturaleza y continúan luchando por esa naturaleza ontologizada, es decir la naturaleza orgánica y las *neonaturas*.

en los años 1874 cuando EEUU extendió el ganado para enajenar territorios indígenas que necesitaba demarcar, expulsando a la población originaria y cediendo tierras a colonos en nichos bioecológicos complementarios. Los colonos provocaron la inevitable deforestación y el ganado vacuno determinó la extinción del búfalo de gravitante importancia para la reproducción ecológica del territorio. El territorio, luego, es un bioespacio para la producción y reproducción de la vida, es hábitat. La tierra es territorio mercantilizado, y su subdivisión perturba la bioproducción y reproducción de la vida (Escobar, 1999).

Estos ejemplos antropogénicos también se pueden identificar en el altiplano. La arqueología de la cuenca del Titicaca confirma que: “siglos de elementales prácticas agrícolas debilitaron la fertilidad de los suelos, causando una masiva erosión del humus y pelando las serranías de vegetación natural. El pobre manejo de los suelos redujo su capacidad productiva” (Erickson y Chandler, 1989: 245; Bastien, 2012). Este proceso de incrementada erosión es el que determinó el vaciamiento demográfico aymara forzando ondas migratorias. Lo que observamos hoy, por ejemplo, en la producción y demanda de la quinua, es la introducción de fertilizantes químicos y pesticidas que ayudan a los sembradíos pero que tendrían futuras consecuencias negativas al erosionar aún más áreas ya desérticas.

La propuesta indígena es la de sustituir la moderna visión mecánica de la naturaleza rescatando su calidad de “anima mundi”, la Pacha, es decir su hilozoísmo, cuya raíz griega se traduce como “materia viva”. Estas cuestiones contemporáneas constituyen elementos de un recentramiento del pensamiento aymara, “exterioridad desechada” habría dicho Dussel (2009), que se encuentran en la episteme (*yachay*, *lup'ima*) de los pueblos indígenas andinoamazónicos. Abdón Carlos Zárate escribiendo en aymara (2009: 111-120) habla de la “Pachasofía”, del concepto aymara “pacha-uñjawi” que traduce como “cosmovisión” o “pachasarawi” (=ontología). Comentando este giro, Enrique Dussel reconoce que: “en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso trans-moderno (que no es simplemente ‘universal’, ni ‘post-moderno’). Ahora ‘otras filosofías’ son posibles, porque ‘otro mundo es posible’” (Dussel, 2009: 141; Yampara, 1996).

Lamentablemente, el neoextractivismo como política fue aceptado y promovido por el gobierno de Evo Morales que propuso “la extensión de la frontera agrícola” ignorando las tendencias entrópicas que sus políticas desarrollistas inevitablemente provocaron. Miguel Urioste observó un proceso que él llama “extranjerización de tierras” (Urioste, 2012). Los

casos más trágicos se encuentran en la zona sudamericana que Mariano Turzi (2012) llamó “La República de la Soja”, áreas agrícolas en Paraguay, partes del sur de Brasil, partes del Oriente boliviano y Argentina, donde nuevas corporaciones transnacionales consideran a las fronteras nacionales un obstáculo para la producción de la soja.

La regeneración, ante esa crisis, integra los complejos mundos humano, no-humano, más-que-humano o diferente-de-lo-humano: “La visión indígena es sumamente distinta: ella tiene una visión de co-crianza e incluso una de co-creación entre humanos y el mundo no-humano (...) Los amerindios precolombinos no intentaron controlar la naturaleza sino co-crear con ella, en consonancia con la postura de Richard Lewontin, el célebre biólogo de Harvard quien sostuvo que el organismo y el medio ambiente se crean mutuamente” (Apffel-Marglin, 2019: 175; énfasis original). Este diálogo ontológico coincide con los estudios de Maturana y Varela (2003) cuando ellos hablan de “lo vivo”, es decir, que entre lo humano, lo social y lo biológico no existiría discontinuidad sino mutua interdependencia.

La actual globalización conlleva desafíos concretos respecto a la permanencia en la tierra. La biotecnología puede considerarse una nueva estrategia acomodaticia del capitalismo, una estrategia para obtener el control definitivo sobre la biodiversidad, los genes, y los Conocimientos Ecológicos Tradicionales (CET) que se encuentran y protegen en áreas habitadas por pueblos indígenas en la actualidad. La biodiversidad y su mercantilización caen bajo la lupa de las industrias farmacéuticas y biomédicas, presionando a los pueblos indígenas a litigar los derechos de propiedad intelectual para poder defender “lo que es nuestro”. Tirso Gonzales afirma: “Se estima que los pueblos indígenas habitan el 80 % de las áreas ecológicamente protegidas de América Latina” (Gonzales, 2010: 181).

El tema de la biodiversidad está muy ligado a la persistencia de sociedades indígenas amazónicas, vallunas y altiplánicas donde el conocimiento íntimo de las plantas medicinales y la oralitura ligada a ellas declina y desaparece paulatinamente. De acuerdo a los estudios de Apffel-Marglin:

Los potenciales recursos medicinales de la Amazonía —en especial las 80.000 plantas nativas de la región y el conocimiento chamánico que a menudo solo existe en forma oral entre tribus que están desapareciendo— siguen en su mayoría sin aprovechar. A pesar de que el 25 por ciento de la farmacéutica moderna deriva de plantas de la selva tropical, menos del uno por ciento han sido analizadas con fines médicos. (Apffel-Marglin, 2019: 232)

Una planta o mata, o cura. La monocultura o monocultivo se autoelimina, la pluricultura o pluricultivo florece; la palabra ‘agri-cultura’ alude así al cuidado y regeneración afectiva del suelo. La investigadora Susanna Hecht, quien ha trabajado persistentemente con neonaturas, ofrece casos de regeneración forestal como nueva evidencia: “Los patrones contemporáneos de resurgimiento forestal en Latinoamérica reflejan una historia compleja (...) A nivel macro y estructural, la recuperación o expansión de los bosques no es resultado de la despoblación rural (...) las formas tradicionales se adaptan y transforman las condiciones contemporáneas de la globalización a medida que reestructuran los paisajes rurales. Estas dinámicas ayudan a explicar la ocurrencia generalizada de la recuperación de los bosques en muchos contextos divergentes de pequeños agricultores” (Hecht, 2010: 167).

Al mercantilizar la biodiversidad, el capitalismo depredador, o el “capitaloceno” (Moore, 2016) desencadena y profundiza una amenaza para la existencia humana, la de no-humanos (animales, bosques, océanos, ríos), la de más-que-humanos (megafaunas), y las de otros seres diferentes-de-lo-humano (espíritus). Como afirma Merrill Singer: “El capitalismo global ha acelerado el agotamiento de los recursos de la Tierra y ha [acelerado] una liberación de desechos y subproductos del proceso de producción, transporte y construcción tan desenfrenada que los ecosistemas de nuestro planeta, nuestra especie y nuestros compañerxs terrícolas estamos en peligro” (Singer, 2015: 4).

Las naciones indígenas originarias asumen la lucha por territorios, insisten en la revalidación e implementación de acuerdos que aunque firmados son ignorados o no pasan de ser nominales, luchan por los derechos de propiedad común (por ejemplo, OTBs, TCOs) recurriendo a sus propias estructuras de gobierno (suyu, marka, ayllu, *sap’i*, capitania, cabildo), sobre todo, la propuesta de conservar el agua potable (Orlove y Caton, 2010) y el territorio mediante formas sustentables que emergen de sus propias estructuras de gobierno.¹²

Denunció el Parlamento del Pueblo Aymara en 1997: “Las aguas del río Juch’usuma que alimentaba un extenso bofedal, donde se asentaba Charaña ha sido [desechada] y ahora Charaña yace [en] una planicie de piedra y arena, lo cual ha significado la muerte de 26,400 llamas, 22,250

12 Por ejemplo, Tata y Mama Jilaqata, Tata Tamani, Tata Awatiri; Tata Mallku y Mama T’alla de marka; de consejo; Tata Apu Mallku y Apu Mama T’alla; Tata Capaq Apu Mallu y Capaq Apu Mama T’alla.

alpacas y 18.245 ovinos” (CAPAJ, 1997: 77; Orlove, 2002). Años después esta advertencia de 1997 retornó con fuerza. La política extractivista y desregulada que se emite en las políticas gubernamentales actuales se ha inspirado en quienes niegan el cambio climático. Los hechos visibles y tangibles hablan por sí solos. Tras sostenida sequía altiplánica una tragedia se desplegó ante nuestros ojos: el lago salino Poopó del altiplano (90 km por 32 km, 3,700 msnm.) se secó a partir de diciembre de 2015. Está muerto momentáneamente con posibilidades mínimas de recuperación.¹³ Los pescadores uru-chipayas, aymaras, quechuas (Acosta, 1996; Bastien, 2012; Orlove, 2002) que habitaron la zona durante milenios son conocidos hoy como “refugiados climáticos”. Reportando sobre este hecho Rosa Rojas y Ximena Bedregal dicen: “La enorme contaminación y subsecuente agonía del lago Poopó y del río Desaguadero (subcuenca Huanuni) no solo atentan contra las condiciones de vida de la población de esta región y la expulsan de sus tierras de origen, sino atentan también contra la cultura, contra su historia y su sacralidad ancestral, rompiendo las formas de relación del ser humano con su territorio” (Rojas y Bedregal, 2011-12: 170; Bastien, 2012; Molina y Coronado, 1996).

Este nuevo milenio, Pachakuti, con su connotación postapocalíptica de finales y comienzos, es visto por los pueblos indígenas no solo dentro de la política de implacable resistencia, sino como una política que propone la curación y la restauración o regeneración de culturas naturales. Este es el contexto que rodea a Bolivia en su bicentenario. El desafío es hondo: o se cae en una reasignación ejecutiva cediendo poder al estado (neoliberal, autocrático, patriarcal) neoextractivista, recolonizador (Makaran y López, 2018) o se reacciona enfatizando una política conservacionista y ecológica privilegiando el crédito a la sustentabilidad.

A manera de conclusión

En este artículo mi propósito ha sido reflexionar sobre tres temas que considero contribuciones visibles de la indigeneidad ante el bicentenario boliviano. Estos tres temas son: la emergencia y consolidación del pensamiento indianista; las ontologías originarias; y la sustentabilidad y medio

13 El Parlamento Aymara en 1997 ya advirtió: “El desvío del río Mawri de agua dulce significará la muerte del lago Poopó por desecación y excesiva salinidad. Será un atentado a la biodiversidad y el hábitat de los aymaras y uru-muratos. Desaparecerá la fauna lacustre y la ganadería camélida que son los sustentos de la población de esa región” (CAPAJ, 1997: 78).

ambiente. Los tres temas son complementarios y dialogan a la par de similares preocupaciones en otras sociedades cuyas poblaciones originarias reposicionan estos debates comparables incorporando el pensamiento y crítica desde la indigeneidad. Al ilustrar el término “intelectuales indígenas” mi intención ha sido privilegiar aquellas autorías que de sí revelan la intervención de al menos tres generaciones de pensadores. Los estudiosos de los temas indígenas y los propios intelectuales originarios han afirmado que la naturaleza es un ser vivo y que luchan por ella. Luego, cohabitamos espacios ontologizados que necesitan ser nutridos (Varese, 2018).

El mundo en desarrollo alberga la mayor parte de la diversidad genética mundial y el conocimiento consuetudinario reproducido en la variedad lingüística indígena transmite el uso y valor de las plantas. La carrera por esta riqueza de información almacenada en la multiplicidad de comunidades indígenas ha comenzado (Cunningham, 1991: 1). Junto a ello, los pueblos indígenas enfrentan, como su biodiversidad, formas peligrosas de extinción que es también biolingüística.

Bibliografía

- Acosta, Orlando (1996). “Los Villi Villi, nómadas de ríos y lagos”. *Eco Andino*, año 1, (3): 7-22.
- Albó, Xavier (2002). “Todos ellos aymaras, y tan distintos”. *Cuarto Intermedio*, vol. 62, (febrero). 49-86.
- Alvizuri, Verushka (2009). *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.
- Apffel-Marglin, Frédérique (2016). “What is *Terra Preta*? Biochar and the Regeneration of the Earth” (ms.).
- Apffel-Marglin, Frédérique (2019). “Regenerando la *Terra Preta*: sanar a nuestro mundo y a nosotros mismos”. En: Robert Tindall, Frédérique Apffel-Marglin, Davis Shearer (eds.). *Yana Allpa El biocarbón, una solución ancestral amazónica a la crisis climática* (pp. 297-338). Lima: Apus Graph Ediciones.
- Ari Chachaki, Waskar (2018). “Against Coloniality. Andrés Jach’aqullu’s Indigenous Movement in the Era of the Bolivian National Revolution of 1952”. En: Miléna Santoro y Erick Langer (eds.). *Hemispheric Indigenities. Native Identity and Agency in Mesoamerica, the Andes, and Canada* (pp. 281-321). Lincoln: University of Nebraska Press.

——— (2015). “Construyendo la Ley de Indios. Un proceso de descolonización en Bolivia”. En: Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soría (comps). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo* (pp. 211-240). Buenos Aires: CLACSO.

Augsburger, Aaron (2025). *Visions of Transformation. Hegemony, Plurinationality, and Revolution in Bolivia*. Tucson: University of Arizona Press.

Barragán, Rossana (2008). “Bolivia: Bridges and Chasms”. En: Deborah Poole (ed.). *A Companion to Latin American Anthropology* (pp.32-55). Malden, MA: Blackwell Publishing.

Bastien, Joseph W. (2012). *People of the Water: Change and continuity among the Uru-Chipayans of Bolivia*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Beltrán, C. L. (1937). “Informe del Director de la Escuela Indigenal de Guacharecure.” *La Patria* (Oruro), Marzo, 19.

Bogado Egüez, Daniel (2018). “Los mojeños trinitarios: migrantes de retorno”. *Revista Boliviana de Investigación*, vol 13 (1): 103-115.

CAPAJ (1997). “Parlamento del Pueblo Aymara. Resoluciones de Charaña”. *Bases para un plan de desarrollo surandino* (pp. 77-94). Tacna: CEDCA/CAPAJ.

Condori, David Ali (2012). “Suma Qamaña: La Utopía del “Vivir Bien” en El Alto. *Revista Nueva Crónica*, Vol. 76, Año 6, diciembre. 4-5.

Colectivo Rinconada-PROEIB (2005). *Ñawpaqanta yachasunchik allinta qhipapi kawsananchipaq. Rinconada Kaqkuna historianchik yachaywasipi sindicatopi ima ñawinanchipaq*. Rinconada, Ayopaya: Cenda Ediciones.

Colley, Linda (2021). *The Gun, The Ship and the Pen: Warfare, Constitutions and the Making of the Modern World*. London: Profile.

Crespo R. Alberto (1977). *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz: Litografía e Imprenta Unidas.

Crespo Flores, Carlos (2011). “Estado y autonomía en Bolivia. Una interpretación anarquista”. En: S. Rivera Cusicanqui (et al.) *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia* (pp.63-70). La Paz: Editorial Piedra Rota.

Cunningham, A. B. (1991). “Indigenous knowledge and Biodiversidad: Global Commons or Regional Heritage?”, *Cultural Survival Quarterly*, vol. 15, (3-4):1-4.

Choque, María Eugenia (2005). “El Ayllu una alternativa de descolonización”. En: Ethel Alderete (et al.). *Conocimiento indígena y globalización* (pp.59-70). Quito: Ediciones Abya Yala.

Delgado-P., Guillermo (2014). “Land, Territory, Entropy”. En: Alexander Reid Ross (ed.) *Grabbing Back. Essays Against the Global Land Grab* (pp.125-136). Oakland: AK Press.

Dussel, Enrique (2009). “Una nueva edad en la historia de la Filosofía: El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. En: Sergio Barnett Vargas (et al.). *Lup’iñani-Pensaremos* (pp.123-141). La Paz: Muela del Diablo Editores.

Erickson, Clark L., Kay L. Chandler (1989). “Raised Fields and Sustainable Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru”. En: John O. Browder (ed.). *Fragile Lands of Latin America* (pp.230-248). Boulder: Westview Press.

Escobar, Arturo (1999). “After Nature”. *Current Anthropology*, vol. 40 (1): 1-30.

Galindo, Barbara (2025). “Visualising Lithium Extraction as the Decapitation of Mother Salt in Cartier and Longo’s ‘En el nombre del litio’”. *Bulletin of Latin American Research*. 1-15. DOI:10.1111/blar/70014.

Garcés, Fernando (2022). “De la oralidad a la oralitura audiovisual: el quichua y los vídeos musicales en YouTube”. En: Garcés, Fernando y C. A. Muyolema (eds.) *Oralidades y escrituras kichwas* (pp.191-214). Quito: Ed. Abya-Yala. <https://doi.org/10.7476/9789978108246.0010>

García L., Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia (2000). *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

———, Marxa Chávez León, Patricia Costas Monje (2008). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores.

Goodale, Mark (2025). *Extracting the Future. Lithium in an Era of Energy Transition*. Berkeley: University of California Press.

Haraway, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness..* Chicago: Prickly Paradigm.

Harvey, David (2006). *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. New York: Verso.

Hecht, Susanna (2010). "The New Rurality: Globalization, Peasants and the Paradoxes of Landscapes". *Land Use Policy*, vol. 27, 161-169. doi: 10.1016/j.landusepol.2009.08.010.

Heller, Mónica (2015). "Histories and Geographies of Structural Violence". *Anthropology News*, Vol. 56, (marzo/abril), 6.

Koch, Alexander, Chris Brierley, Mark M. Maslin, Simon L. Lewis (2019). "Earth system impact of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492". *Quaternary Science Review*, vol. 207 (1): 13-36.

Kusch, Rodolfo, L. Rojas (1977). *Ayni Ruway. En América nativa, educación y desarrollo*. Cochabamba: Ediciones América Profunda.

Langer, Erick D. y Milena Santoro (eds.) (2018). *Hemispheric Indigenities. Native Identity and Agency in Mesoamerica, the Andes, and Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Lehm, Zulema (2004). *Bolivia: Estrategias, problemas y desafíos en la gestión del territorio indígena sirionó*. Copenhague: IWGIA.

Makaran, Gaya y Pabel López (2018). *Recolonizaciones en Bolivia. Neonacionalismo, extractivismo y resistencia comunitaria*. México: UNAM/ CIAL/ Bajo Tierra.

Mamani, Mauricio (1981). "El chuño: preparación, uso, almacenamiento". En: Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.) *Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino* (pp. 235-246). México D.F.: UNAM.

Mamani Ramírez, Pablo (2005). *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la Ciudad de El Alto (Octubre 2003)*. La Paz: CADES/IDIS.

Maturana, Humberto & Francisco Varela (2002). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de los vivos*. Santiago: Dolmen.

Maurais, Jacques (1995). "Lengua de mayoría regional, planificación del lenguaje y derechos lingüísticos". *Alteridades* (México), vol 5 (10): 89-104.

Mellafe, Rolando (1973). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México: Sep-Setentas.

Molina, Mercedes y Felipe Coronado (1996). "Evaluación ambiental de la actividad productiva aurífera sobre la ecología en la región de La Joya-Chuquiña, Depto. de Oruro". *Eco Andino*, año 1 (3): 81-126.

Monasterios, Elizabeth (ed.) (2006). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural Editores.

Monasterios Karin, Pablo Stefanoni & Hervé Do Alto (eds.) (2007). *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y postcolonialidad*. La Paz: CLACSO/Plural Editores.

Moore, Jason, (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.

Morales Calle, Juan Carlos (2009). “Ideas concernientes a la necesidad de una nueva reflexión de la historia latinoamericana”. En: Sergio Barnett Vargas (et al.) *Lup’iñani-Pensaremos* (pp.101-112). La Paz: Muela del diablo editores

Navarro Vásquez, Mónica (2019). *Des-colonialidades en los procesos de identificación de universitarios en Cochabamba*. La Paz: Plural Editores/WRI.

Orlove, Ben (2002). *Lines in the water. Nature and culture at Lake Titicaca*. Berkeley: University of California Press.

Orlove, Ben y Steve Catton (2010). “Water Sustainability”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 39. 401-415.

Prada Alcoreza, Raúl (2001). “La fuerza del acontecimiento”. En: A. García, R. Gutiérrez, R. Prada, F. Quispe, L. Tapia. *Tiempos de Rebelión* (pp. 83-160). La Paz: Muela del Diablo Editores.

Portugal Mollinedo, Pedro (1989). “Una experiencia de organización política india”. *Textos Antropológicos*, Año 1 (1): 103-115.

Rivera Cusicanqui, S., Arnold, D., Lehm, Z., Paulson, S., Yapita, J. D. (1996). *Ser mujer, indígena: Chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.

Rojas, Rosa; Ximena Bedregal (2011-2012). “La agonía de una cuenca sagrada”. *Colectivo 2*, vol. 5.167-183.

Saavedra, José Luis (2009a). “Crítica del indigenismo masista”. *Nueva Crónica*, (La Paz), 24 de noviembre-8 de diciembre: 4-5.

————— (2009b). *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

Salmón, Josefa (2012). *Decir nosotros. En la encrucijada del pensamiento indianista*. La Paz: Editorial Autodeterminación.

Sanabria, Guillermo y Georg Grünberg (2025). “Los orígenes de la Declaración de Barbados y la búsqueda de una antropología

comprometida”. *Maguaré* 39, 2: 157-180. doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120834>

Schiwy, Freya (2005). “Entre multiculturalismo e interculturalidad: video indígena y la descolonización del pensar”. En: Josefa Salmón (ed.) *Construcción y poética del imaginario boliviano* (pp.127-147). La Paz: Plural Editores.

Spedding, Alison (1997). “‘Esa mujer no necesita hombre’: En contra de la ‘dualidad andina’. Imágenes de género en los Yungas de La Paz”. En: Denise Y. Arnold (comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (pp.325-343). La Paz: ILCA/CASE.

Stephenson, Marcia (1999). *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: The University of Texas Press.

——— (2003). “El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga”. En: Salmón, Josefa y Guillermo Delgado P. (eds.) *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX* (pp.153-162). La Paz: Plural Editores.

Surrallés, Alexandre (2009). “Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo.” *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*. Vol. 38 (1): 29-45.

Tapia, Luis (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES/UMSA/ Muela del Diablo Editores.

Turzi, Mariano (2012). “Grown in the Cone”. *Current History* (http://currenthistory.com/pdf_org_files/111_742_050.pdf)

Urioste F de C, Miguel (2013). *Land & Sovereignty in the Americas. The Great Soy Expansion: Brazilian Land Grabs in Eastern Bolivia*. Ontario: Food First-IFDP.

———(2012). “Concentration and Foreignisation of Land in Bolivia. *Canadian Journal of Development Studies*, vol. 33 (4): 439-457. <http://www.tandfonline.com/loi/rcjd20>

Varese, Stefano (2018). “Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas”. *Les Cahiers de Amérique Latine*, vol. 36. <https://doi.org/10.4000/alhim.6899>.

Winchell, Mareike (2022). *After Servitude. Elusive property and the ethics of kinship in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Dietrich (1986). *El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica/ICI.

Yampara, Simón (ed.) (1996). *Qamawisxat yatxatas amuyt'apxañani. Los aymara hacia la armonía integral de Uraqpacha*. La Paz: Editorial Qamañpacha.

Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México D.F.: Siglo XXI.

Zárate, Abdón Carlos (2009). "Pachasofía aymarata lup'iñani". En: Sergio Barnett Vargas (et al.) *Lup'iñani-Pensaremos* (pp. 113-120). La Paz: Muela del Diablo Editores.

La experiencia autonómica indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia: el caso de Huacaya

Rodrigo Pacheco Campos¹
Fundación de la Cordillera
Correo electrónico: rpc.pacheco.campos@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4633-907X

Resumen

Una de las manifestaciones de la plurinacionalidad adoptada por el Estado boliviano fue la incorporación de autonomías indígenas dentro de su estructura territorial. En este artículo se presenta un análisis del proceso de constitución de la autonomía indígena de Huacaya, contemplando sus principales obstáculos, tensiones y actores de resistencia, así como las características de su sistema de autogobierno indígena. La investigación adopta una perspectiva histórica e incluye las percepciones de actores clave, basándose en información recolectada durante octubre y noviembre de 2024 en Huacaya a través de entrevistas semiestructuradas y el análisis de documentos oficiales del proceso autonómico.

Palabras clave: Autonomía indígena, Estado Plurinacional, autogobierno indígena, Chaco boliviano.

1 Polítologo. Sus principales áreas de especialidad están enfocadas en el desarrollo territorial rural y las dinámicas de gestión social de los recursos naturales en distintos contextos socio ecológicos de Bolivia (Altiplano, Chaco, Chiquitanía y Amazonía). Ha realizado trabajos de investigación para CIFOR-ICRAF, PNUD, UNFPA, la Universidad Católica Boliviana, el Tribunal Supremo Electoral y la Fundación de la Cordillera. Sucre, Bolivia.

The indigenous autonomy experience in the plurinational state of Bolivia: the case of Huacaya

Abstract

One of the manifestations of the plurinationality adopted by the Bolivian State was the incorporation of indigenous autonomies within its territorial structure. This article presents an analysis of the process of establishing the indigenous autonomy of Huacaya, considering its main obstacles, tensions, and actors of resistance, as well as the characteristics of its indigenous self-government system. The research adopts a historical perspective and includes the perceptions of key actors, based on information collected during October and November 2024 in Huacaya through semi-structured interviews and the content analysis of official documents from the autonomy process.

Key words: Indigenous Autonomy, Plurinational State, Indigenous Self-Government, Bolivian Chaco.

Fecha de recepción: 2 de agosto 2025

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2025

Introducción

Con la aprobación de la Constitución Política del Estado (CPE) en 2009, se modificó estructuralmente la forma estatal en Bolivia, consolidándose institucionalmente un Estado Plurinacional con autonomías. Una de sus manifestaciones más transformadoras fue la adopción de una nueva estructura y organización territorial, que incluyó Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) como parte del reconocimiento de los derechos colectivos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos (NPIOC) al autogobierno y la libre determinación.

El proceso para la constitución de autonomías indígenas, sin embargo, fue tutelado por el Estado y se evidenció complejo y burocrático. Pese

a ello, muchas organizaciones indígenas mostraron una insoslayable voluntad para consolidar sus autonomías. Desde la aprobación de la CPE hasta la actualidad, se registraron en el país más de una veintena de procesos autonómicos indígenas, aunque solamente ocho de ellos llegaron a consolidarse. La primera autonomía (Charagua) lo hizo en enero de 2017, transcurridos ocho años del reconocimiento del derecho a la libre determinación de las NPIOC, lo que dio cuenta del complejo y azaroso proceso de constitución de AIOC. En ese lapso se hizo evidente un notable impulso autonómico en el Chaco boliviano, liderado por la Nación Guaraní, que, desde hace décadas, se encuentra en un proceso de reconstitución de su territorio.

Huacaya fue uno de los territorios con población mayoritariamente guaraní en los que se expresó rápidamente la voluntad de consolidar la autonomía indígena. Actualmente, se encuentra en la etapa final de constitución de su Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino (GAIOC), poniendo en marcha un nuevo sistema político y de gobierno con base en normas y procedimientos propios. Sin embargo, para ello han tenido que pasar 14 años llenos de obstáculos, tensiones, desafíos y contradicciones desde que se inició su proceso de conversión a AIOC por vía municipal en 2009.

El objetivo de este artículo es analizar el proceso de constitución de la AIOC de Huacaya, sus principales obstáculos, tensiones y actores de resistencia, así como las características de su sistema político y de gobierno territorial. El análisis adopta una perspectiva histórica e incluye las percepciones de actores clave del proceso autonómico indígena. Está basado en información recolectada durante octubre y noviembre de 2024 en la AIOC de Huacaya, a través de entrevistas semiestructuradas y la revisión de literatura especializada y fuentes documentales oficiales del proceso autonómico.

Se entrevistó a 10 pobladores locales de Huacaya vinculados directa e indirectamente en el proceso de constitución de la autonomía indígena, incluyendo dirigentes, miembros de la asamblea constitutiva de la AIOC y comunarios de base. Adicionalmente, se realizó un análisis de contenido de documentos oficiales del proceso autonómico, que fueron provistos por el GAIOC de Huacaya. Entre estos, el libro de actas de la asamblea constitutiva de la AIOC, informes del proceso y distintas versiones del estatuto autonómico. La investigación contó con el aval y el consentimiento previo, libre e informado del GAIOC de Huacaya, que, además, ratificó los resultados obtenidos, robusteciendo su validez.

En ese marco, además de ahondar en la comprensión de las características propias del proceso autonómico indígena en Huacaya, el documento permite tener una visión actual sobre el avance o estancamiento del Estado Plurinacional con autonomías, vigente desde 2009, a la luz de la experiencia de la Nación Guaraní en el Chaco chuquisaqueño. Este caso evidencia los principales obstáculos, tensiones y desafíos que experimentan los procesos autonómicos indígenas en el país, al tiempo que visibiliza las características distintivas que adoptan los sistemas de autogobierno indígena tras la consolidación de AIOC.

El Estado Plurinacional con autonomías en Bolivia

Con la aprobación de la CPE en 2009, se consolidó institucionalmente un Estado Plurinacional con autonomías, que mantuvo su carácter unitario (OEP, 2023). En los primeros artículos del texto constitucional se afirma explícitamente el nuevo horizonte del Estado boliviano. El Artículo 1 establece que el Estado es plurinacional, comunitario, intercultural y con autonomías, y que se encuentra fundado en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. El Artículo 2, considerado el nodo transformador de la CPE (Albó, 2010: 358), por su parte, reconoce la existencia precolonial de las NPIOC y su dominio ancestral sobre sus territorios, garantizando su derecho a la autonomía y al autogobierno.

La constitucionalización del carácter plurinacional del Estado boliviano significó profundos cambios en el ordenamiento territorial del país. El Estado permitió la materialización formal de la demanda de autonomía de los pueblos indígenas bajo la figura de AIOC, incluyéndola dentro de la nueva organización administrativa y territorial, en la que coexisten con las autonomías departamentales, regionales y municipales (Tamburini, 2012; García, 2018). Las AIOC son la manifestación del autogobierno indígena de acuerdo con normas, instituciones y procedimientos propios (CPE, Art. 289), a las que las NPIOC pueden acceder a través de tres vías: i) territorios indígenas (TIOC); ii) municipios; iii) regiones.

Se ha señalado que pocos países en la región han avanzado tanto como Bolivia en la transformación de su marco normativo y constitucional para crear nuevos niveles de gobierno que favorezcan la autodeterminación indígena (Rousseau & Manrique, 2019), permitiendo novedosos procesos de desconcentración, democratización y redistribución del poder político a lo largo del territorio boliviano (Costas & López, 2022). En

ese marco, la plurinacionalidad del Estado debe ser entendida como la profundización de los derechos indígenas en términos territoriales (Tamburini, 2012).

Para muchos autores, la manifestación concreta de la plurinacionalidad del Estado boliviano son las AIOC (Laurenti, 2017); mencionándose, por ejemplo, que están en “el corazón de la plurinacionalidad del Estado” (Exeni, 2019: 120). Esta percepción no se encuentra solamente dentro del discurso académico e intelectual, sino que ha sido asumida por actores del Estado y las NPIOC. La Vicepresidencia concluye, por ejemplo, que “el Estado Plurinacional solo es posible con la existencia y el reconocimiento de las autonomías de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2023: 280). Las NPIOC, por su parte, como sujetos demandantes de su autonomía, han coincidido en que las AIOC son la esencia y la razón de ser del Estado Plurinacional (Defensoría del Pueblo, 2016).

Las autonomías indígenas más allá de su reconocimiento formal

Luego de aprobarse la CPE, se produjo un estancamiento del proyecto autonómico indígena (Costas & López, 2022). A 15 años de su puesta en marcha, el Estado Plurinacional con autonomías, como garante de los derechos colectivos de los NPIOC, es más un difícil horizonte en construcción que un resultado (Exeni, 2019). Las posiciones más críticas han postulado que los avances en la consolidación de autonomías indígenas han sido simbólicos (Zegada, 2019), y que se han adscrito más a un paradigma republicano multiculturalista que a uno plurinacional (Costas, 2022). Asimismo, han identificado contradicciones e inconsistencias en el marco de los diferentes períodos de gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), en los cuales se celebró, desde el Estado, a las autonomías indígenas como un pilar central del plurinacionalismo, pero paralelamente se generaron leyes secundarias y procesos burocráticos que limitaron su consolidación y ejercicio efectivo (Cameron & Plata, 2021). En ese marco, como ha sucedido tantas veces en su historia, los pueblos indígenas han tenido que adaptarse a las prerrogativas del Estado y no al revés (Costas, 2022; Rousseau & Manrique, 2019).

Esa visión crítica se encuentra parcialmente en algunos documentos oficiales del Estado. El Ministerio de Autonomías identificó la existencia de un lento y prolongado proceso para el establecimiento de las AIOC en todas sus modalidades, constatando la necesidad de desarrollar mecanis-

mos que permitan celeridad en los procesos, una mejor relación entre las NPIOC y el Estado, y normativa nacional que facilite la gestión pública intercultural en las AIOC (Ministerio de Autonomías, 2016: 10).

Este aspecto es importante porque los procesos autonómicos indígenas deben pasar por los cuatro órganos del Estado:

- El Órgano Ejecutivo emite certificados de ancestralidad y de viabilidad gubernativa para los pueblos indígenas demandantes de AIOC.
- El Órgano Electoral Plurinacional (OEP) administra los referendos de acceso a la AIOC y, a través del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE), supervisa el cumplimiento de las normas y procedimientos propios de las NPIOC durante la designación y elección de autoridades, la aprobación de los estatutos autonómicos y la conformación de los GAIOC (Art. 92, Ley N. 026).
- El Órgano Judicial emite la declaración de constitucionalidad de los estatutos.
- Finalmente, el Órgano Legislativo sanciona la ley de creación de las nuevas unidades territoriales (para los casos de conversión por TIOC) (García, 2018).

Pese a las restricciones y laberintos burocráticos existentes en el proceso de conversión a autonomías indígenas en el país, muchas organizaciones indígenas aceptaron, sin tener más opción, el complejo marco legal y procedimental impuesto por el Estado y mostraron una irrefrenable voluntad para buscar su autonomía y ejercer su derecho al autogobierno (Tockman et al., 2015). En enero de 2017, se constituyó el primer gobierno autónomo originario campesino del país, el Gobierno Autónomo Guaraní Charagua Iyambae, transcurridos ocho años del reconocimiento del derecho a la libre determinación de las NPIOC (García, 2018).

En el período comprendido entre 2009 y 2022, el Tribunal Supremo Electoral (TSE) registró trece procesos autonómicos vía municipio y ocho vía TIOC, haciendo un total de 21 procesos (OEP, 2023). No obstante, existen solo ocho autonomías indígenas constituidas, cinco de ellas por conversión de municipio a autonomía indígena y tres a través de TIOC: Raqaypampa, Nación Originaria Uru Chipaya, Salinas, Charagua Iyambae, Kereimba Iyambae, Jatun Ayllu Yura, Territorio Indígena Multiétnico y Huacaya (Servicio Estatal de Autonomías, 2024).

El largo proceso de constitución de la autonomía indígena en Huacaya

El territorio de Huacaya se ubica en el Chaco chuquisaqueño, en la provincia Luis Calvo, y está organizado en dos zonas: Huacaya y Santa Rosa. En él coexisten actores diversos que incluyen guaraníes, ganaderos, campesinos y gente autodenominada como chaqueña (Toledo & Kruyt, 2023). El territorio está compuesto por diez y siete comunidades guaraníes, cinco comunidades campesinas y una pequeña área urbana. Datos del Censo de Población y Vivienda de 2012 dieron cuenta de que el entonces municipio de Huacaya contaba con 2.541 personas, de las cuales el 93,4% se autoidentificaron como guaraníes.

Existen tres niveles de organización: comunal, zonal e interzonal.

- En el primer nivel (comunal) se encuentran las capitanías comunales en las comunidades guaraníes, encabezadas por un capitán o *mburuvicha*, y los sindicatos en las comunidades campesinas, encabezados por un presidente.
- A nivel zonal existen capitanías zonales, cuya máxima autoridad es el *Mburuvicha guasu*, y subcentrales, respectivamente.
- Finalmente, a nivel interzonal no existe una organización establecida, pero sí una instancia colectiva de toma de decisiones denominada asamblea interzonal, en la que participan delegados de todas las comunidades.

Huacaya fue uno de los primeros territorios con población mayoritariamente guaraní en los que se expresó la voluntad de consolidar la AIOC. Desde el primer referéndum para su conversión hasta la actualidad, en la que se encuentra en la etapa final de constitución, pasaron 14 años llenos de obstáculos, tensiones, desafíos y contradicciones (López & Makaran, 2020). En este apartado se presenta una síntesis de ese complejo proceso; para ello, se toman en cuenta los momentos constitutivos de los procesos de consolidación de AIOC identificados por el OEP (2023).

Consulta de acceso y conformación del Órgano Deliberativo

Con la puesta en vigencia de la CPE comenzó el proceso de constitución de las autonomías indígenas. Este fue viabilizado por la Ley N° 4021, que permitió que los NPIOC que solicitaran el acceso a la AIOC vía

municipio puedan realizar referendos junto a los establecidos para las autonomías departamentales en 2009. Los requisitos y procedimientos para la realización de los referendos se establecieron con el Decreto Supremo (D. S.) N° 0231. Huacaya fue uno de los doce municipios que logró cumplir los requisitos y uno de los once en los que el “sí” ganó, imponiéndose con el 54%. Ese resultado permitió iniciar el proceso autonómico indígena en Huacaya, incluso antes de que se promulgase la Ley Marco de Autonomías (2010), que una vez puesta en vigencia reguló el régimen de autonomías en el país.

El 18 de diciembre de 2010 se realizó la posesión de los representantes de la Asamblea Constitutiva de la autonomía de Huacaya, denominada Mborokuai Yipiapoa, que se constituyó en el órgano deliberativo para la elaboración y aprobación del estatuto autonómico. La composición de los órganos deliberativos varió de forma considerable en los distintos municipios que optaron por la AIOC (Tockman, Cameron, & Plata, 2015). En Huacaya, se compuso por 28 asambleístas titulares y 22 suplentes, destacándose la participación de las mujeres, que representaron el 54% del total de asambleístas (Asamblea Constitutiva de Huacaya, 2010). El 68% de los asambleístas se identificaron como guaraníes, en tanto que el restante 32% como “chaqueño” o “no guaraní” (Toledo & Kruyt, 2023). Cada comunidad tuvo un representante dentro de la asamblea y, asimismo, se reservaron asambleístas por zona para representar a mujeres, jóvenes y sabios.

Los asambleístas fueron elegidos por normas y procedimientos propios en asambleas comunales previas, pasando luego por el aval de la asamblea interzonal, máxima instancia de deliberación y toma de decisión, con la participación de delegados de todas las comunidades del municipio. El directorio de la asamblea constitutiva estuvo conformado por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero y dos vocales, y fue elegido el 15 de enero de 2011 utilizando el mecanismo de la “aclamación”. Sin embargo, el 30 de abril se reestructuró por tensiones internas en el marco de la 5ta sesión de la asamblea constitutiva, con el objetivo de que las dos zonas de Huacaya estén igualmente representadas.

Elaboración y aprobación interna del Estatuto Autonómico

Uno de los retos más complejos del proceso de consolidación de la AIOC en Huacaya fue la elaboración de su estatuto autonómico, que tardó aproximadamente tres años debido a la falta de recursos económicos, la com-

plejidad de las discusiones y la necesidad de adecuación de sus contenidos a la normativa nacional (López & Makaran, 2020). Los estatutos autonómicos indígenas, en términos generales, se constituyen en la norma institucional básica de las AIOC. Dado que sintetizan los principios, visiones, formas organizativas y características del sistema de autogobierno de los GAIOC, han sido definidos como “mini-Constituciones” (Exeni, 2019).

En general, en el proceso de elaboración de sus estatutos, las asambleas llevaron a cabo docenas de sesiones y reuniones, tanto internas como en el marco de asambleas más amplias, que incluyeron la participación de un importante número de “técnicos” provenientes del Estado, así como de ONG (Tockman, Cameron, & Plata, 2015). Esto sucedió también en Huacaya, donde técnicos de las organizaciones indígenas, de ONG y del Estado participaron activamente en las sesiones de la asamblea.

El libro de actas del proceso autonómico indígena de Huacaya da cuenta de la metodología que fue utilizada en el proceso de elaboración del estatuto. Se planteó que se realizaran exposiciones de “expertos” en temas específicos (autonomía indígena, producción, salud, educación y formas de gobierno), para luego generar discusiones que permitan construir propuestas iniciales en el marco de la asamblea constitutiva. Se planteó que esas propuestas, a su vez, fueran luego discutidas y socializadas en siete talleres, con la participación de todas las comunidades (de dos a cuatro comunidades por taller, en función de su cercanía espacial) (Asamblea Constitutiva de Huacaya, 2010). Se planteó, asimismo, que cada asambleísta realizara un trabajo de discusión y generación de propuestas en su comunidad, con el objetivo de que las percepciones de todas se tomaran en cuenta en la construcción del Estatuto. Al respecto, una comunaria relata:

Los asambleístas bajaban a las comunidades a levantar propuestas de qué querían que se inserte en el estatuto que ellos iban a trabajar. Entonces las comunidades igual trabajamos con nuestros asambleístas sacando propuestas y las necesidades que tuvieran las comunidades para poder insertar en el estatuto. (Entrevista a Delina, Huacaya, 2024)

El proceso de redacción del estatuto de la autonomía inició en julio de 2011, primero de forma conjunta, en el marco de las sesiones ordinarias de la asamblea, y luego a través de mesas técnicas. Sin embargo, por falta de recursos económicos, se paralizó hasta marzo de 2012. A partir de ese mes, cuando el Ministerio de Autonomías y entidades de cooperación adquirieron un rol más importante, contribuyendo técnica

y económicamente al proceso, la asamblea constitutiva sesionó con mayor frecuencia y pudo iniciar la socialización del borrador del estatuto en las comunidades, recibiendo observaciones que fueron discutidas en el marco de sus sesiones ordinarias.

El 4 de mayo de 2013 el proyecto del estatuto de la autonomía indígena de Huacaya fue aprobado en una asamblea interzonal. Conforme a su reglamento interno, el 24 de mayo la asamblea constitutiva aprobó nuevamente el estatuto de forma interna, con el aval de la asamblea interzonal, artículo por artículo, por “mayoría absoluta”, emitiendo la resolución formal de aprobación (Asamblea Constitutiva de Huacaya, 2010). Luego, el 4 de mayo de 2013, fue enviado al Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) para obtener su “Declaración de Constitucionalidad”, proceso que demoró dos años. El TCP exigió modificaciones de fondo y forma a 20 artículos del estatuto y, por tanto, tuvo que reajustarse, limitando la visión autonómica del pueblo guaraní de Huacaya. Recién el 8 de abril de 2015 el TCP otorgó la declaración plena de constitucionalidad al estatuto.

El referendo de 2017 y la paralización del proceso autonómico

Hasta 2019, se debía aprobar el estatuto autonómico indígena en un referendo pagado con recursos del municipio; en ese marco restrictivo, Huacaya buscó sin éxito aprobar su estatuto por esa única vía aceptada por el Estado. La convocatoria a referéndum se realizó en 2017, después de muchos conflictos con el Gobierno Municipal, que puso trabas para desembolsar los recursos necesarios, casi tres años después de la obtención de la compatibilidad constitucional del estatuto, y casi dos años después de la declaración de constitucionalidad de la pregunta del referendo (López & Makaran, 2020).

En el referendo del 9 de julio de 2017, el 58,60% de los votos rechazaron la aprobación del estatuto, lo que significó la paralización momentánea del proceso autonómico. De acuerdo con los testimonios locales, la oposición al estatuto estuvo liderada por las autoridades municipales (ejecutivas y legislativas), así como por el sector campesino y por algunas comunidades y dirigentes guaraníes (Toledo & Kruyt, 2023). En el marco de ese campo de tensión entre actores locales, la población local identificó las múltiples causas del fracaso del proyecto autonómico en el referéndum.

El retorno a la senda autonómica indígena

El rechazo a la aprobación del estatuto de 2017 significó un momento complejo en el proceso de constitución de la AIOC, pero Huacaya decidió rápidamente reencaminar el proceso por mandato de una asamblea interzonal. En julio de 2018 se posesionó un nuevo directorio para la asamblea constitutiva y se convocó a nuevas asambleas con el objetivo de modificar el estatuto y socializarlo con las bases.

Pensábamos que ahí se iba a cerrar todo, porque imagínense cinco años de trabajo, hacer aprobar, y perder el referéndum, entonces la gente se desanimó, pero no faltaron algunos Mburuvichas (...) que han dicho ‘no, no porque hayamos perdido un referendo vamos a quedarnos ahí, tenemos que iniciar’. Entonces me convocan nuevamente y me dan el mandato directo que retome este proceso. Se retomó en agosto de ese año acá en una reunión que tuvimos en Camatindi donde casi todos han participado, de los 28 creo que 25 han estado presentes. (Entrevista, Genaro, Huacaya, 2024)

En 2019 se produjo un nuevo impulso autonómico, cuando se modificó la norma para el procedimiento de conversión de municipio a AIOC (Ley N.º 1198), que eliminó el requisito del referéndum obligatorio para aprobar los estatutos. Esa modificación permitió que la aprobación pueda realizarse conforme a normas y procedimientos propios de las NPIOC.

Gracias a la ley que se promulgó el 14 o el 11 de julio, si no me equivoco, donde ya nos dicen que podíamos aprobar nuestro estatuto por normas y procedimientos propios. Entonces, ahí ya, como que nos dieron la libertad de poder hablar nuevamente con los hermanos, con las comunidades, con los actores que han estado siempre negándose a apoyarnos para seguir con este proceso de autonomía, para ver cómo podríamos hacer aprobar (Entrevista Marta, Huacaya, 2024).

Retomar el proceso significó encarar un diálogo con el sector campesino, identificado como el más descontento con el proyecto del estatuto (Toledo & Kruyt, 2023). Después de haberse llegado a un consenso en torno al contenido del estatuto, se entregó el documento al TCP, en enero de 2021, para obtener nuevamente el control previo de constitucionalidad, requisito para poder aprobarlo conforme a normas y procedimientos propios (Asamblea Constitutiva de Huacaya, 2010).

El control de constitucionalidad demoró casi un año y generó que las autoridades de las comunidades guaraníes optaran por tomar medidas de

presión, que incluyeron vigiliias en puertas del TCP en la ciudad de Sucre (Toledo & Kruyt, 2023).

El 4 de enero de 2022, Huacaya recibió la Declaración Constitucional Total del estatuto; con ello, se convocó a una Asamblea Interzonal, que se realizó el 25 de febrero, en la que se aprobó el estatuto por normas y procedimientos propios. El mecanismo utilizado fue de “aclamación”, en el que las partes en acuerdo con la aprobación del estatuto debían levantar la mano; sin embargo, su adopción generó conflictos y tensiones con los sectores que buscaban utilizar otras formas de toma de decisión, como el voto secreto.

Conformación del GAIOC y elección de autoridades

Después de la aprobación del estatuto, inició el proceso de elección de las autoridades para los distintos órganos del GAIOC, que está conformado por cuatro instancias: i) Instancia de Deliberación y Decisión, que es la Asamblea Interzonal o Ñemboati Guasu; ii) Asamblea Legislativa Autónoma Indígena; iii) Órgano Ejecutivo; iv) Órgano de Justicia Indígena (ver Cuadro 1).

Cuadro 1
Composición de los órganos del Gobierno en Huacaya

Órganos	Representantes	Periodo de mandato
Órgano ejecutivo	2 (un ejecutivo por zona)	5 años
Órgano legislativo	5 (dos asambleístas por zona y un representante del sector campesino)	
Órgano de justicia	2 (una autoridad de justicia por zona)	
Órgano de deliberación	Delegados de todas las comunidades (no se tiene especificado el número)	No cuentan con periodo de mandato (el órgano se reúne ordinariamente 3 veces al año)

Fuente: Elaboración propia con base en el Estatuto Autonómico.

La Asamblea Interzonal o Ñemboati Guasu se constituye en la máxima instancia de Gobierno, en tanto que sus decisiones (mediante votos resolutivos) tienen carácter de cumplimiento obligatorio para las autoridades de la Asamblea Legislativa Autónoma Indígena, del Órgano Eje-

cutivo y de Justicia Indígena. Está compuesta por los habitantes de todo el territorio, representados por delegados legítimos. El Órgano Legislativo es la instancia responsable de elaborar, desarrollar y reglamentar leyes autonómicas, tomando en cuenta las decisiones definidas por la Asamblea Interzonal, así como de fiscalizar al órgano ejecutivo. Está compuesto por cinco asambleístas titulares (*Mborokuai iyapoa*) con un período de mandato de cinco años.

El Órgano Ejecutivo tiene como mandato ejecutar las políticas públicas que le han sido delegadas por la Asamblea Interzonal y la Asamblea Legislativa Autonómica Indígena de Huacaya. Este órgano está compuesto por dos ejecutivos(as) zonales, en función de la división organizativa del territorio de Huacaya en dos zonas (Huacaya y Santa Rosa), cada uno de los cuales cuenta con una instancia técnica y administrativa. En el momento actual, cada ejecutivo está acompañado solamente por tres técnicos, debido a limitaciones presupuestarias. El Órgano de Justicia, por su parte, está compuesto por dos autoridades de justicia (una por zona) con un mandato de cinco años, que son elegidas por consenso en el marco de asambleas zonales, y tiene como atribuciones mediar conflictos, coordinar con la jurisdicción ordinaria, agroambiental y constitucional, entre otras.

La elección de autoridades fue compleja y conflictiva en ambas zonas, demorando más de un año. De acuerdo con las percepciones recabadas durante el trabajo de campo, el proceso de transición final inició el 25 de junio de 2024, cuando las autoridades electas comenzaron a ejercer funciones, y concluyó formalmente el 20 de julio, cuando tomaron posesión de las oficinas municipales ubicadas en la zona de Huacaya, y recibieron la documentación y los activos de manos del Gobierno Autónomo Municipal de Huacaya (GAM).

Discusión y hallazgos

Desafíos y tensiones en el proceso de constitución de la AIOC de Huacaya

El proceso de constitución de la AIOC de Huacaya ha estado marcado por dificultades y desafíos, que han involucrado la falta de recursos económicos y la oposición de actores locales vinculados a la estructura municipal y el sector campesino. Además, han existido tensiones por los modelos de toma de decisiones y mecanismos de elección de autoridades.

Falta de recursos económicos. La falta de recursos económicos ha sido uno de los obstáculos más importantes para la constitución de la AIOC en Huacaya, en sus distintas etapas. Impidió el funcionamiento regular y periódico de la asamblea constitutiva, demorando la elaboración del estatuto autonómico. Debido a esto, la asamblea constitutiva solo sesionó una vez entre julio de 2011 y marzo de 2012. Las actas de sus reuniones dan cuenta de que gran parte de los debates giraron en torno a la necesidad de canalizar recursos económicos para poder cubrir los costos de desplazamiento de los asambleístas y poder sesionar con mayor frecuencia (Asamblea Constitutiva de Huacaya, 2010).

Además, determinó el alcance del proceso de construcción participativa del estatuto, en tanto que limitó la cantidad de talleres y visitas a las comunidades. Este proceso, condicionado por la falta de recursos, fue después identificado como uno de los factores que contribuyó a la derrota de la aprobación del estatuto en el referéndum de 2017, ya que su contenido no era del todo claro para todos los actores locales. Asimismo, el hecho de que los recursos económicos dependieran del GAM, uno de los principales actores de resistencia ante el proceso autonómico, por ejemplo, para realizar el referéndum de aprobación del estatuto, significó un desafío adicional.

Oposición de actores locales (sector campesino y GAM). La resistencia al proceso autonómico indígena en Huacaya estuvo liderada por las autoridades municipales (ejecutivas y legislativas), por el sector campesino y, en menor medida, por algunas comunidades y dirigentes guaraníes.

Había siempre hermanos campesinos que nunca han estado de acuerdo con la autonomía. No es que no estaban de acuerdo, digamos, con el estatuto, sino que lo que ellos en realidad no querían era que exista la autonomía dentro de lo que en ese entonces era todavía municipio. (Entrevista, Delina, Huacaya, 2024)

Desde que hemos dicho sí a la autonomía y hemos comenzado ya este proceso, nos dio pelea la oposición, el sector campesino, la Alcaldía, con los mismos recursos de la alcaldía (...). En su tiempo los alcaldes nos han hecho la vida difícil, entonces ellos pagaban con la misma plata de la gente para bloquear el proceso; no querían desprenderse de lo que es la municipalidad. (Entrevista, Calixto, Huacaya, 2024)

La oposición por parte del sector campesino se vinculó con la preocupación de que la AIOC signifique una posible concentración del poder territorial exclusivamente en las comunidades guaraníes. El rechazo por

parte del GAM se relacionó con el interés de mantener la estructura municipalista y, consecuentemente, de evitar ser sustituido por una nueva estructura de gobierno indígena, en tanto que la consolidación de la AIOC suponía un reacomodo de las relaciones de poder y un recambio de élites políticas y burocráticas con base en nuevas lógicas de gobernanza.

De acuerdo con los testimonios locales, esta oposición incluyó una campaña activa de los funcionarios del GAM de Huacaya, incluidos el alcalde y el concejo, en la que prometieron demagógicamente entregar obras y proyectos a las comunidades a condición de apoyar al modelo municipalista y su gestión. Además, se denunció la alteración del padrón electoral y el traslado de gente de otros municipios y departamentos durante el referéndum de aprobación del estatuto autonómico. También se produjo un bloqueo sistemático al proceso de elección de autoridades, que lo alargó por más de un año.

La estrategia que adoptó la asamblea constitutiva para atenuar la oposición del sector campesino fue la negociación del contenido del estatuto. Como consecuencia, se modificaron los artículos que generaban mayor descontento a las comunidades campesinas (Asamblea Constitutiva de Huacaya, 2010). En primer lugar, el nombre de la autonomía incorporó los términos “Originario Campesino”, a petición de las comunidades campesinas. En ese marco, la autonomía pasó a denominarse “Territorio Indígena Originario Campesino Guaraní Chaqueño de Huacaya” (en guaraní: *Ivi yeyora t̃eta guasu Huacayapegua*). Asimismo, se modificó el Artículo 4 del estatuto, incluyendo/reconociendo explícitamente a la identidad y cultura “campesina” dentro del territorio, en tanto que la versión anterior solo mencionaba la identidad guaraní y la “chaqueña”. De igual manera, se modificó el segundo párrafo del Artículo 37, indicando que son parte de la asamblea zonal “la zona de Huacaya, la zona Santa Rosa y el sector campesino”. Complementariamente se reconoció dentro del estatuto a la Central Agraria Campesina como una instancia legítima dentro de las capitánías zonales.

Por último, se modificó el Artículo 49 (composición de la asamblea legislativa), cambiando el número de asambleístas de ocho a cinco. En la versión previa, el artículo contemplaba que cuatro de los asambleístas titulares debían pertenecer a la zona Huacaya y cuatro a la zona Santa Rosa. Sin embargo, con la modificación, en el estatuto solo se menciona que la asamblea legislativa estará compuesta por cinco asambleístas, acordándose informalmente que cada zona contará con dos asambleístas, en tanto que el quinto debe estar reservado exclusivamente para el sector campesino.

Tensiones por los mecanismos de toma de decisión. Una de las tensiones más importantes estuvo vinculada con el mecanismo utilizado para la aprobación del estatuto autonómico, que fue el de la aclamación en el marco de las normas y procedimientos propios de las comunidades indígenas de Huacaya. Este fue observado, en general, por el sector campesino y por la población urbana, que buscaron que se adopte el voto individual y secreto o el referendo. A raíz del desacuerdo se decidió que los delegados de las comunidades, así como las autoridades de las organizaciones colectivas (“Bartolinas”, Capitanías Zonales, etc.), manifiesten la modalidad de aprobación del estatuto con la que estaban de acuerdo. El presídium de la asamblea, una vez concluidas las participaciones de los delegados de las comunidades y de los representantes de las organizaciones colectivas del territorio, concluyó que existieron más posiciones favorables a la aprobación por normas y procedimientos propios. Un acta aclaratoria del proceso dio cuenta de que existieron 15 intervenciones de apoyo al mecanismo de la aclamación y 12 de apoyo al voto secreto. Esta tensión marcó diferencias entre las formas de toma de decisión de las comunidades indígenas y la de las campesinas.

Percepciones sobre la reconfiguración del sistema político

En la AIOC de Huacaya, la Asamblea Interzonal o *Ñemboati Guasu* es la máxima instancia de Gobierno; sus decisiones son obligatorias para los restantes órganos. Si bien, en general, los sistemas de autogobierno indígena en el país comparten elementos comunes con el modelo municipal, también presentan diferencias de fondo que pueden llegar a quebrar las lógicas convencionales de organización del régimen político (Tockman et al., 2015; Exeni, 2019). La diferencia más profunda corresponde a la definición de las asambleas deliberativas como el nivel de autoridad política y de decisión más importante, por encima de las instancias legislativas y ejecutivas (García, 2018; Exeni, 2019; Zegada, 2019; Tockman, Cameron, & Plata, 2015).

La centralidad de la asamblea confronta la idea de la división y el equilibrio de poderes, de raigambre occidental (Exeni, 2019), e invierte la jerarquía previa que se produce bajo el modelo municipal, en la que el ejecutivo municipal concentra la máxima autoridad (Postero & Tockman, 2020).

Esa característica distintiva es fundamental para quienes lucharon por la autonomía indígena en Huacaya; durante el trabajo de campo, los pobladores locales enfatizaron que, por primera vez, la instancia máxima

de toma de decisión corresponde con sus formas propias y tradicionales de ejercicio del poder colectivo, en las que todos son parte activa. Calixto Hinojosa, comunario de Santa Rosa, mencionó que la conversión de Municipio a Autonomía Indígena “significa un cambio rotundo porque ya estamos dentro del gobierno, ya gobernamos, fiscalizamos también, tenemos toda esa facultad”. Juan García, Capitán Zonal de Huacaya, resumió la importancia del rediseño del sistema de gobierno de la siguiente forma:

Nosotros tenemos mucha esperanza porque [con la AIOC] se invierte el tema de manejo de lo que era el municipio. Desde arriba hacia abajo ahora tenemos la Asamblea Interzonal, que es la que decide, de ahí viene la Asamblea Legislativa, el Órgano Ejecutivo y el Órgano de Justicia. Nosotros acá en Huacaya pensamos que la máxima autoridad ejecutiva no tiene que ser la que decida, sino las bases son las que deciden y le dan mandato a la asamblea para que la asamblea le designe ya las funciones que tienen que cumplir los ejecutivos. La expectativa que tenemos es que se cumpla lo que dice el Estatuto, que las bases sean las que decidan ahora, y no las autoridades las que autoritariamente manejen todo como se ha venido haciendo en el municipalismo, donde se ha visto mucha separación entre la base y las autoridades municipales. Queremos que eso no exista a partir de ahora. (Entrevista José, capitán zonal, Huacaya, 2024)

En general, las percepciones de los entrevistados consideran que el reconocimiento de la asamblea como la máxima instancia de decisión es una forma de que el proceso de toma de decisiones públicas emane de las bases y, por tanto, responda genuinamente a sus demandas y necesidades. En Huacaya se encuentra extendida la percepción de que, con la consolidación de la autonomía, las decisiones vinculadas con el desarrollo local van a tomarse desde las bases y, de hecho, se menciona que ya han existido hechos concretos encaminados hacia ello durante los últimos meses; por ejemplo, se señaló que la elaboración del Presupuesto Operativo Anual (POA) de la entidad territorial autónoma se elaboró en el marco de la asamblea deliberativa y no “a puertas cerradas” como antes.

Se ve mucho la diferencia entre municipio y ahora lo que es el gobierno de la autonomía indígena. Anteriormente, con el municipio no teníamos, digamos, la libertad de poder decidir de qué es lo que queríamos con nuestras comunidades o para nuestras comunidades. Una diferencia en el tiempo de funcionamiento del GAIOC (Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino) por ejemplo es la elaboración del POA, que ya ha sido con la participación de todas las comunidades; una participación abierta donde las comunidades han podido manifestar sus necesidades (Entrevista a Delina, Huacaya, 2024).

Los pobladores locales han destacado que, con la reconfiguración del sistema de gobierno en Huacaya, las bases pueden tener más control sobre lo público, pudiendo reencaminar los procesos cuando estos estén fallando.

Por otra parte, la presencia de órganos ejecutivos y legislativos dentro de las autonomías indígenas responde a herencias de la tradición liberal, que fue ejercitada desde hace décadas en el marco del municipalismo (García, 2018), pero también a directivas de la LMAD, que insta a las autonomías indígenas a conformar instancias legislativas y ejecutivas (Cameron & Plata, 2021). En ese sentido, el rediseño institucional de esos órganos se produce en la AIOC de Huacaya a través de innovaciones en su composición y sus dinámicas de elección. Actualmente, en Huacaya el órgano ejecutivo se compone por dos autoridades zonales que cuentan con sus instancias técnicas y administrativas, sin jerarquía entre ellas, manteniendo la lógica de organización zonal dual del territorio en la distribución del poder (Lizárraga, 2017). El órgano legislativo, por su parte, se pensó de la misma forma, con un número par de asambleístas, con el objetivo de que cada zona cuente con igual número de representación en la asamblea legislativa.

Conclusiones

En este documento se presentó una síntesis del complejo proceso de conversión de municipio a AIOC en Huacaya, un camino que resultó fuertemente conflictivo y contradictorio, caracterizado por divisiones internas, presiones y condicionamientos externos. En general, este largo recorrido hacia la autonomía indígena evidenció que el Estado Plurinacional con autonomías, como garante de los derechos colectivos de las NPIOC a la libre determinación y al autogobierno, es todavía un horizonte en construcción. El proceso para la constitución de autonomías indígenas se encuentra tutelado por el Estado y responde a procedimientos burocráticos complejos.

La primera etapa del proceso, consistente en la consulta de acceso a AIOC por vía municipal, fue sorteada exitosamente por la población de Huacaya, al cumplir con los requisitos estatales para ir a referendo y lograr que la opción del “sí” se impusiera con el 54%. La segunda etapa, de conformación del órgano deliberativo, tampoco fue muy conflictiva y, más bien, evidenció la fortaleza interna en Huacaya para continuar con la constitución de su autonomía indígena. La tercera etapa, vinculada con la

elaboración y aprobación interna del estatuto, fue, por su parte, una de las más complejas en el proceso de consolidación de la autonomía de Huacaya. Se tardó aproximadamente tres años en la elaboración del primer estatuto autonómico, debido principalmente a la falta de recursos económicos, la complejidad de las discusiones y la necesidad de adecuación de sus contenidos a la normativa nacional.

De igual manera, la investigación permitió identificar las tensiones en la etapa de elección de autoridades y conformación del GAIOC Guaraní Chaqueño de Huacaya, las cuales estuvieron vinculadas con la resistencia de los funcionarios municipales a dejar sus funciones y con el rechazo de sectores del campesinado al proyecto autonómico, lo que implicó que la elección de autoridades se postergara reiteradamente por más de un año.

Finalmente, el análisis concluye que la principal transformación que introduce la AIOC de Huacaya es el rediseño de su sistema de gobierno, que invierte la lógica jerárquica y centralizada del modelo municipal. La consagración de la Asamblea Interzonal (*Ñemboati Guasu*) como máxima instancia de deliberación y decisión, cuyas determinaciones son vinculantes para los órganos ejecutivo, legislativo y de justicia, constituye el cambio más significativo. Esta estructura responde a una forma de gobernanza policéntrica que distribuye el poder entre todas las comunidades, garantizando, al menos en el diseño, una mayor correspondencia entre la gestión pública y las necesidades locales. La percepción de los actores locales, que destacan la elaboración participativa del POA como un primer logro tangible, confirma la esperanza depositada en este nuevo modelo.

Bibliografía

Albó, X. (2010). “Las flamantes autonomías indígenas en Bolivia”. En M. González, A. Burguete, & P. Ortiz, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 355-390). Quito: FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH.

Asamblea Constitutiva de Huacaya (2010). *Acta del proceso autonómico indígena de Huacaya*. Huacaya.

Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) (2006). *Ore ñemongeta: Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*. Santa Cruz de la Sierra: APG.

Bautista, R. (2023, 21 de julio). “Elecciones en Huacaya: Este domingo se pone a prueba la democracia plural en el municipio que alberga

el pozo gasífero “más profundo” de Bolivia”. *Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica*. La Paz. Recuperado de <https://sudamericarural.org/index.php/noticias/que-pasa/6937-elecciones-en-huacaya-este-domingo-se-pone-a-prueba-la-democracia-plural-en-el-municipio-que-alberga-el-pozo-gasifero-mas-profundo-de-bolivia>

Cameron, J., & Plata, W. (2021). “La autonomía indígena en Bolivia: de grandes esperanzas a sueños desdibujados”. En M. Gonzáles, A. Burguete, J. Miramán, P. Ortiz, & R. Funaki, *Autonomías y autogobierno en la América diversa* (pp. 133-161). Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Choque, M. E. (2017). “Conocimientos y saberes en las autonomías indígenas originario campesinas”. *Andamios*(3), 41-46.

Combès, I. (2005). *Etno-historias del Isono Chané y Chiriguano en el Chaco Boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: PIEB/IFEA.

Costas, P. (2022). “A la sombra del multiculturalismo. La construcción de las autonomías indígenas en Bolivia”. En W. Lao, & F. Alkmin, *Autonomías Hoy: Pueblos Indígenas en América Latina* (pp. 21-32). Buenos Aires: CLACSO.

Costas, P., & López, P. (2022). “Autonomías indígenas en Bolivia. Los desafíos en la construcción de un nuevo pacto social plurinacional”. En L. García, & F. Monasterio, *Las luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala* (pp. 25-49). Buenos Aires: El Colectivo.

Defensoría del Pueblo. (2016). *Sin los pueblos indígenas no hay Estado Plurinacional*. La Paz: Greco.

Defensoría del Pueblo. (31 de Julio de 2022). *Defensoría del Pueblo exhorta a que las elecciones de las autoridades Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino Guaraní Chaqueño de Huacaya se realicen en el marco de la cultura de paz*. La Paz: Defensoría del Pueblo.

Exeni, J. L. (2019). “Autogobierno indígena: esa buena idea”. En B. Sousa, & J. Exeni, *Estado Plurinacional y democracias* (pp. 119-149). La Paz: Plural.

Foronda, M. Á. (2017). “Caminando por los senderos de la Autonomía Indígena Originario Campesina: diseño y avance de la política de implementación”. *Andamios*, 3, 25-40.

Garcés, F. (2013). *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: UMSS/CLACSO/JAINA.

García, A. (2018). “Formas de (auto)gobierno indígena originario campesinos y diversidad institucional en Bolivia. Las experiencias de Charagua, Raqaypampa y Uru Chipaya”. En OEP-TSE, MP-VA, CONAIOC, & PNUD, *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia* (pp. 135-173). La Paz: PNUD.

IPDRS (6 de abril de 2023). “¿Y la autonomía indígena de Huacaya? Un caso que expone la falta de comprensión de la plurinacionalidad”. En *Instituto Para el Desarrollo Rural de Sudamérica*.

Laurenti, D. (2017). “Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia”. *Izquierdas*, 222-252.

Lizárraga, P. (Diciembre de 2017). “La autonomía del territorio indígena guaraní chaqueño de Huacaya. El largo camino del olvido”. *Andamios*, 2(5), 83-93.

López, P., & Makaran, G. (2020). “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución comunitaria y la tutela estatal. La experiencia guaraní de Huacaya en Bolivia”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 49-70.

Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia (2023). *Informe sobre la construcción de la democracia intercultural en el Estado Plurinacional de Bolivia (2009-2022)*. La Paz: OEP - TSE.

Ponce, D. (23 de Julio de 2024). “Gobierno indígena de Huacaya toma posesión de oficinas municipales tras concluir proceso de transición”. *Fundación Aclo*. Obtenido de <https://www.aclo.org.bo/2024/07/23/gobierno-indigena-de-huacaya-toma-posesion-de-oficinas-municipales-tras-concluir-proceso-de-transicion/>

Postero, N., & Tockman, J. (2020). “Self-Governance in Bolivia’s First Indigenous Autonomy: Charagua”. *Latin American Research Review*, 1-15.

Rousseau, S., & Manrique, H. (2019). “La autonomía indígena «tutelada» en Bolivia”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 1-19.

Servicio Estatal de Autonomías. (2024). *Entidades Territoriales Autónomas Vigentes en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: SEA.

Tamburini, L. (2012). “La jurisdicción indígena y las autonomías indígenas”. En S. Santos, Boaventura, & J. L. Exeni, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 249-274). La Paz: Abya Yala - Fundación Rosa Luxemburg.

Tockman, J., Cameron, J., & Plata, W. (2015). "New Institutions of Indigenous Self-Governance in Bolivia: Between Autonomy and Self-Discipline". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 37-59.

Toledo, D., & Kruyt, S. (2023). *Ya no queremos tener miedo de hablar desde el corazón. Un camino de investigación-acción feminista con las mujeres guaraníes de Huacaya en el Chaco Boliviano*. Cochabamba: Centro de Estudios Populares CEESP.

Tribunal Supremo Electoral (2022). *Supervisión de la aprobación del Estatuto Autonómico de la AIOC de Huacaya según normas y procedimientos propios, de conformidad con la Ley N.º 1198*. La Paz: Tribunal Supremo Electoral.

Vargas, M. (2016). *Las autonomías indígena originario campesinas en el Estado Plurinacional Boliviano. Territorialidad y Autogobierno*. La Paz: Ministerio de Autonomías.

Vargas, M. (2017). "Apuntes sobre autonomía indígena de base territorial y los retos de la descolonización en el Estado Plurinacional". *Andamios*(3).

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2023). *Informe del Vivir Bien*. La Paz: Editorial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Zegada, M. T. (2019). "La democracia intercultural como síntesis de las diferencias". En Sousa, Boaventura, & J. L. Exeni, *Estado Plurinaiconal y democracias. ALICE en Bolivia* (pp. 175-200). La Paz: Plural.

Justicia indígena originaria campesina en el ayllu de Ajllata Grande

Jhonny Coa Huanca¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: jcoahuanca@gmail.com

ORCID: 0009-0006-2733-6622

Beatriz Ortiz Chavez²

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: beakurmi1415@gmail.com

ORCID: 0009-0007-7757-2508

Resumen

La investigación se realizó en el Ayllu Ajllata Grande de la Primera Sección del Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi de la Provincia Omasuyos del Departamento de La Paz, con respecto a la justicia indígena originaria campesina (JI OC). El ayllu de Ajllata Grande se basa en principios ancestrales y comunitarios que reflejan la cosmovisión aymara. Este sistema de justicia se caracteriza por su enfoque restaurativo, donde la prioridad es la reconciliación y el restablecimiento de la armonía social dentro de la comunidad. El objetivo del presente trabajo ha sido describir a las autoridades originarias y sindicales del Ayllu Ajllata Grande, los procedimientos y finalmente las sanciones a los infractores dentro de la comunidad.

Palabras Clave: Justicia, procedimiento, sanción, delito y autoridad.

1 Lic. en Antropología y Lingüística, magister en Educación Superior, especialidad en EIB y diplomados. Docente en la UMSA, UPEA y la UCB. La Paz, Bolivia.

2 Lic. en Lingüística, con diplomados en Educación Superior (UMSA), Interculturalidad e Investigación Intercultural (FUNPROEIB Andes-UMSS). Con producción intelectual: artículos científicos y textos. La Paz, Bolivia.

Indigenous and Original Peasant Justice in the Ajllata Grande ayllu

Abstract

The research has been carried out in the Ayllu Ajllata Grande of the First Section of the Autonomous Municipal Government of Achacachi of the Omasuyos Province of the Department of La Paz, with respect to the original indigenous peasant justice (JIOC). The ayllu of Ajllata Grande is based on ancestral and community principles that reflect the Aymara worldview. This justice system is characterized by its restorative approach, where the priority is reconciliation and the restoration of social harmony within the community. The objective of this work has been to describe to the native and union authorities of the Ayllu Ajllata Grande, the procedures and finally the sanctions to the offenders within the community.

Key Words: justice, procedure, sanction, crime and authority.

Fecha de recepción: 7 de mayo 2025

Fecha de aceptación: 8 de julio de 2025

Introducción

La Justicia Indígena Originaria Campesina (JIOC) constituye un pilar fundamental en la estructura sociopolítica de los pueblos originarios de Bolivia, al reconocer y validar sistemas normativos ancestrales que han perdurado a lo largo del tiempo. En este contexto, el Ayllu de Ajllata Grande, perteneciente al Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, representa un ejemplo vivo de la vigencia, eficacia y arraigo cultural de estas formas propias de administración de justicia. Este sistema, basado en principios comunitarios como la reciprocidad, el respeto, la reparación del daño y la búsqueda del equilibrio social, es ejercido por autoridades tradicionales que gozan de legitimidad dentro de sus territorios.

La presente investigación busca analizar el funcionamiento y los principios rectores de la JIOC en el Ayllu Ajllata Grande. El estudio explorará los mecanismos de resolución de conflictos, el papel de las autoridades originarias y la forma en que esta jurisdicción se articula —y potencialmente se tensiona— con el Sistema Judicial Ordinario del Estado Plurinacional de Bolivia. En un momento histórico donde la Constitución Política del Estado reconoce el pluralismo jurídico, el examen de casos concretos como este resulta esencial para comprender las dinámicas reales de la descolonización jurídica y la revalorización de los saberes propios.

Justicia indígena en el Ayllu de Ajllata Grande de la provincia Omasuyos

La jurisdicción indígena originaria campesina es ejercida por sus propias autoridades y comunarios en su conjunto, de acuerdo a sus propias costumbres, valores y cosmovisiones, y está reconocida e incorporada formalmente en la Constitución Política del Estado. En el Estado Plurinacional de Bolivia, los pueblos indígena originario campesinos están representados por cinco organizaciones matrices: el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas y Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMIOB BS), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB).

La igualdad jurídica se traduce en que los principios, valores, normas, procedimientos y decisiones de las autoridades sindicales y originarias de la jurisdicción indígena originaria campesina serán de cumplimiento obligatorio dentro de su jurisdicción, por lo que todas las personas y autoridades dentro y fuera de la jurisdicción mencionada acatarán las decisiones de la misma. Esto equivale a decir que los fallos o decisiones de las autoridades indígena originarias campesinas son irrevisables por la jurisdicción ordinaria y las otras constitucionalmente reconocidas.

Se han considerado algunas investigaciones de Molina (2008), “La justicia comunitaria en Bolivia: cambios y continuidades”; Molina (1999), “El derecho consuetudinario en Bolivia. Una propuesta de Ley de Reconoci-

miento de la Justicia Comunitaria”; y Molina (2005), “*La interculturalización de la justicia: reflexiones en torno a Estado y derechos en Bolivia.*” Por otro lado, García (2019), *Pluralismo Jurídico y Deslinde Jurisdiccional*; y García (2024), “¿Es un positivismo jurídico pluralista posible?” Finalmente, Albó (2004), “*Derecho indígena y medios alternativos de resolución de conflictos*; y Albó (2005), *Ciudadanía étnico cultural en Bolivia.*”

Por esta razón, se ha tomado el Ayllu Ajllata Grande de la Primera Sección del Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Sindicalmente, se encuentra organizado de la siguiente manera: una Central Agraria, que tiene dos subcentrales, que son: Subcentral “Masaya” y Subcentral “Tupac Katari”. Cabe mencionar que las dos subcentrales están conformadas por cuatro comunidades cada una: Masaya (comunidades Ayata Ajllata, Kocani Ajllata, Toke Alta y Confuri Pucuro) y Tupac Katari (comunidades Central Ajllata, Corilaya Ajllata, Chijilaya Ajllata y Ajaría Chico).

Las autoridades originarias están representadas por cinco comunidades: Central Ajllata, Corilaya Ajllata, Chijilaya Ajllata, Kocani Ajllata y Ayata Ajllata, pero solo hay cuatro mandones comunales, ya que una comunidad descansa y, por ser rotatorio, el descanso se sucede rotatoriamente. Por esta razón, se ha planteado la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo son los procedimientos y la administración de la Justicia Indígena Originaria Campesina en el Ayllu de Ajllata Grande de la Primera Sección del Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz? A partir de eso, se plantea el objetivo general: explicar y describir la Justicia Indígena Originaria del Ayllu de Ajllata Grande de la Primera Sección del Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Finalmente, los objetivos específicos: identificar a las autoridades de la Justicia Indígena Originaria del Ayllu Ajllata Grande de la Primera Sección del Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, y describir las sanciones de la Justicia Indígena Originaria del Ayllu Ajllata Grande de la Primera Sección del Gobierno Autónomo Municipal de Achacachi de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz.

Revisión de literatura

La antropología

La antropología, conocida también como antropología general, tiene cuatro campos: la antropología sociocultural, arqueológica, biológica y lingüística.

La antropología cultural estudia la sociedad y la cultura humanas, describiendo, explicando, analizando e interpretando las similitudes y diferencias culturales. Para estudiar e interpretar la diversidad cultural, los antropólogos culturales realizan dos tipos de actividad: la etnografía (basada en el trabajo de campo) y la etnología (basada en la comparación transcultural). En esta perspectiva, Harris (1999) afirma:

La antropología cultural se ocupa de la descripción y análisis de las culturas –las tradiciones socialmente aprendidas del pasado y del presente. La etnografía, subdisciplina suya, describe e interpreta las culturas existentes hoy en día. La comparación de estas descripciones e interpretaciones permite formular hipótesis y teorías sobre las causas de las similitudes y diferencias culturales del pasado y del presente. (1999: 20)

La antropología cultural ha sido la denominación usada en los Estados Unidos desde la época de Franz Boas. De hecho, él y sus discípulos son clasificados como culturalistas. El hecho de que algunos de sus discípulos concedieran a la cultura un carácter superorgánico (Alfred L. Kroeber y Edward Sapir, especialmente), hizo que este fuera el adjetivo característico de la antropología norteamericana. En el Reino Unido, la denominación habitual desde la época de Alfred R. Radcliffe-Brown ha sido la de antropología social.

La antropología jurídica

A fines del siglo XX, el derecho en América Latina se abrió al reconocimiento de los pueblos originarios y sus derechos colectivos, y aunque con poca eficacia, su naturaleza de sujetos colectivos de derecho. Así lo señala Stavenhagen (2017):

(...) es importante el estudio y conocimiento del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas en América Latina. En primer lugar, porque el derecho consuetudinario es considerado generalmente como una parte

integral de la estructura social y la cultura de un pueblo, por lo que su estudio es un elemento fundamental para el mejor conocimiento de las culturas indígenas del continente. En segundo lugar, porque junto con la lengua, el derecho (consuetudinario o no) constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad. (...). En América Latina, los pueblos indígenas de mayor vitalidad étnica son aquellos entre los cuales subsiste el derecho consuetudinario propio. En tercer lugar, la naturaleza del derecho consuetudinario condiciona las relaciones entre dichos pueblos y el Estado, influyendo así en la posición de ellos en el conjunto de la sociedad nacional. Finalmente, el derecho consuetudinario repercute en la forma en que los pueblos indígenas gozan o, por el contrario, carecen de derechos humanos individuales y colectivos, incluyendo lo que actualmente se llama los derechos étnicos o culturales. (2017: 78)

Entonces, surge para el derecho una necesidad imperiosa de valerse de los métodos e instrumentales antropológicos para entender este nuevo sujeto reconocido, ya que no pueden ser integrados en los códigos de forma uniforme, porque al final cada pueblo es único, no admitiéndose generalizaciones que proporcionen una “igualdad” entre ellos.

Por esta razón, la antropología jurídica estudia las relaciones entre el derecho, la costumbre y la estructura social, mediante la comparación de las normas que organizan cada uno de estos campos, con el propósito de establecer las reglas o principios que rigen sus mutuas interrelaciones y permiten comprenderlas. Se trata de un tipo de estudio vinculado por igual con las ciencias jurídicas y antropológicas, dando especial importancia a campos como el derecho comparado, la historia del derecho, la antropología social y la etnohistoria. Sin embargo, Stavenhagen (1990) afirma que: “(...) este concepto se refiere a un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas, ni codificadas, distinto del derecho positivo vigente en un país determinado” (*ibid.*: 29).

El derecho indígena

La jurisdicción indígena no nace de la ley, sino de la voluntad o convicción de los miembros del pueblo o de la colectividad. Es la propia gente la que acude ante la persona o personas consideradas como autoridades o líderes para pedir que resuelvan un conflicto o problema *ch'axwa*, que puede presentarse en el hogar, en la comunidad, en el pueblo o en la nacionalidad.

Este sistema jurídico tiene vigencia porque responde a una acumulación sostenida y aplicada en el tiempo; esto no significa que las comunida-

des eligen a sus autoridades para un año, sino que es rotatorio *muyu*, que significa que va girando de acuerdo con la lista que tiene cada comunidad. Los procedimientos se determinan de acuerdo con los antecedentes que existen en cada comunidad, con respecto a las normas que toman como referencia la Ley de Deslinde Jurisdiccional y la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas, que se aplican en la lengua originaria aymara, y finalmente las sanciones se aplican de acuerdo con la falta o contravención que cometa cada miembro de la comunidad.

Según Albó (2004), no es una reliquia del pasado, sino una forma de organización jurídica vigente que se aplica y reproduce en la vida diaria de las comunidades indígenas. Por otro lado, Molina (1999) señala que es un sistema normativo autónomo, legítimo, vigente en las comunidades indígenas originarias, basado en normas no escritas, que regula la vida interna de sus miembros, su convivencia, la resolución de conflictos y la restitución de la armonía. Finalmente, García (2024) afirma que el derecho indígena no puede ser reducido a un conjunto de costumbres informales ni tampoco absorbido por el derecho estatal; se trata de un sistema jurídico pleno, con racionalidad normativa, práctica institucional y legitimidad propia. Por tanto, se puede definir, con base en Albó (2004), Molina (2004) y García (2024), que en cada comunidad existe un sistema normativo autónomo y legítimo, aunque no constituye una norma general aplicable de manera uniforme en todas las comunidades.

Según Stavenhagen (1990), son propias del derecho indígena:

- a. Normas generales de comportamiento público;
- b. Mantenimiento del orden interno;
- c. Definición de derechos y obligaciones de los miembros;
- d. Reglamentación sobre el acceso a, y la distribución de, recursos escasos;
- e. Reglamentación sobre transmisión e intercambio de bienes y servicios;
- f. Definición y tipificación de delitos, distinguiéndose generalmente entre delitos contra otros individuos y delitos contra la comunidad o el bien público;
- g. Sanción a la conducta delictiva de los individuos;
- h. Manejo, control y solución de conflictos y disputas;
- i. Definición de los cargos y las funciones de la autoridad pública (*ibid.*: 31).

El derecho indígena originario campesino dentro en la Constitución Política del Estado

Artículo 1: Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. (Constitución Política del Estado, 2009, art. 1)

Un Estado Plurinacional es un Estado que reconoce que en su interior existen distintas colectividades políticas que deben expresar su acuerdo con las decisiones sobre asuntos importantes de Bolivia. Asimismo, el Estado Plurinacional acepta que estas colectividades políticas (llamadas pueblos o naciones) se autogobiernen en sus territorios.

El otro pilar fundamental de los derechos de los pueblos indígenas es el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado colonial y republicano.

Artículo 2: Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (Constitución Política del Estado, 2009, art. 1)

Reconocimiento en la Constitución Política del Estado de los Derechos de las Naciones y Pueblos Originario Campesinos

A manera recapitular, el texto constitucional de 1938 señala: “El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas” (Constitución Política del Estado, 1938, art. 165). “La legislación indígena y agraria se sancionará teniendo en cuenta las características de las diferentes regiones del país” (Constitución Política del Estado, 1938, art. 166). “El Estado fomentará la educación del campesino, mediante núcleos escolares indígenas que tengan carácter integral...” (Constitución Política del Estado, 1938, art. 167). Sin embargo, la actual Constitución Política del Estado reconoce, en su capítulo cuarto, los Derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originaria Campesinos:

Ley de Deslinde Jurisdiccional

La presente Ley tiene por objeto regular los ámbitos de vigencia, dispuestos en la Constitución Política del Estado, entre la jurisdicción indígena originaria campesina y las otras jurisdicciones reconocidas constitucionalmente; y determinar los mecanismos de coordinación y cooperación entre estas jurisdicciones, en el marco del pluralismo jurídico. (Ley N.º 073 de Deslinde Jurisdiccional, 2010, art. 1)

La Constitución Política del Estado (CPE), en su artículo 179.II, establece que: “La jurisdicción indígena originaria campesina goza de igual jerarquía que la jurisdicción ordinaria...” (*ibid.*, art. 167).

Este principio de paridad implica que ambas jurisdicciones tienen el mismo rango constitucional y deben coexistir sin subordinación una a la otra.

La Ley de Deslinde Jurisdiccional (LDJ), promulgada en 2010, limita el ejercicio de la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (JIOC) casi exclusivamente al ámbito penal (fueros menores), al establecer: que delitos graves, como homicidio, narcotráfico, violencia sexual, corrupción, etc., no pueden ser tratados por la jurisdicción indígena, aun si ocurren en su territorio; y que la jurisdicción indígena solo puede ejercer competencia si no hay afectación a bienes jurídicos “relevantes del Estado”.

Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo

Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, 1 de enero de 1989.

Entre las principales normas internacionales en materia de Derechos Humanos se debe destacar el Convenio 169 de la OIT, el cual contiene artículos que respaldan la existencia y la práctica jurídica de los pueblos indígena originario campesinos.

Este convenio fue ratificado mediante la Ley de la República N° 1257 y sostiene:

Artículo 8:

Numeral 1: Al aplicar la legislación nacional a los pueblos indígenas, deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

Numeral 2: Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional

ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. (Organización Internacional del Trabajo, 1989, art. 8.1-2)

Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobada el 13 de septiembre de 2007)

La Declaración de las Naciones Unidas (ONU) representa un importante avance en materia de protección de derechos humanos a nivel mundial, ya que traduce en norma todo el trabajo de más de veinte años de debates y negociaciones internacionales para proteger los derechos de los pueblos indígenas.

Por esta importancia, corresponde revisar algunos artículos de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, para comprender en su adecuada dimensión las normativas internacionales que amparan la práctica de la justicia indígena originario campesina. Si bien la Declaración no es vinculante para los países miembros, determinados artículos están reconocidos en el marco de nuestra legislación nacional en el Artículo 2 de la Ley N° 073 de Deslinde Jurisdiccional.

El artículo 33 de la Declaración señala:

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos (Naciones Unidas, 2007, art. 33).

A la luz de lo dispuesto por la Declaración, podemos constatar que el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas originarios campesinos está debidamente amparado para promover sus sistemas jurídicos, mientras estos no vulneren los derechos humanos. Por esta razón, debe afianzarse su ejercicio en estricta observancia de principios superiores que hacen a las condiciones de respeto a los derechos y garantías de los Derechos Humanos

Pluralismo jurídico

El pluralismo jurídico en Bolivia es el principio constitucional que reconoce un sistema de justicia único compuesto por varias jurisdicciones iguales

en jerarquía: la ordinaria, agroambiental, especial y la indígena originaria campesina (JIOC), con autonomía normativa y jurisdiccional, garantizando la diversidad legal dentro del Estado Plurinacional, pero bajo un necesario marco de unidad constitucional y control judicial centralizado.

Fundamentación metodológica

Tipo de investigación

La investigación es de tipo cualitativo, descriptivo y explicativo. Se considera cualitativo porque es un estudio de caso donde el investigador, nativo de la comunidad, después de radicar 20 años fuera de ella, se inserta nuevamente a la vida de su familia y comunidad con la finalidad de conocer en detalle los momentos, las situaciones y motivaciones sobre los procedimientos y administración de la justicia comunitaria.

Método de investigación: etnográfico

Para el trabajo de campo de esta investigación se planteó el método etnográfico, que consistió en experimentar una vida comunitaria llena de interacciones sociales: de persona a persona, persona con grupo y grupo con grupo, con los comunarios y comunarias del Ayllu Ajllata Grande.

Técnicas e instrumentos de la investigación

Técnicas de investigación

La observación participante: El investigador etnográfico combina la observación con la participación; observa las pautas de conducta y participa en la cultura que está siendo observada. En algunas investigaciones el rol varía, pudiendo el investigador ser principalmente observador o participante.

La observación no participante: Como su nombre lo indica, es aquella donde el observador permanece ajeno a la situación que observa. En este caso, como investigador, se observó a un grupo determinado manteniendo una separación del mismo.

La entrevista: Una segunda técnica de investigación utilizada es la entrevista. Básicamente, se pueden distinguir las entrevistas semiestruc-

turadas y a profundidad, y las historias de vida, aplicadas sobre los procesos sociolingüísticos que generan la ruptura intergeneracional de la lengua en cuestión.

Instrumentos de investigación empleados

Los instrumentos de investigación sirvieron para registrar los datos que se obtuvieron con el desarrollo de las técnicas antes mencionadas. Como es sabido, lamentablemente la memoria capta y desecha información valiosa para la construcción de los datos.

Principales hallazgos

Procedimientos

Los procedimientos de juzgamiento y sanción en la justicia indígena son variados. El procedimiento que se analizará parte, en general, de la nacionalidad aymara y está amparado en el pluralismo jurídico, ya que este reconoce la diversidad de sistemas dependiendo de las comunidades o comunas donde se aplica. Cabe mencionar que este procedimiento, bajo la presencia de autoridades jurisdiccionales autóctonas, no se ajusta al procedimiento de la justicia penal ni civil, porque es un procedimiento de resolución de conflictos o disputas de carácter comunitario que se desenvuelve en el ámbito comunal ancestral.

a. Instancia familiar

Dentro de la justicia indígena originaria campesina, el tratamiento judicial empieza primeramente con la instancia familiar. En la familia se busca la solución o la conciliación al interior de la misma. Cabe resaltar que en esta instancia familiar se aplica la moral familiar, participan los padres, abuelos y las partes en conflicto. Además, en esta instancia se resuelven las faltas y delitos menores.

b. Instancia dirigencial

En esta segunda instancia, se realiza el tratamiento de las faltas y los delitos cometidos dentro de las comunidades indígenas originarias campesinas en presencia de los dirigentes, es decir, de las autoridades del lugar (sindicato agrario) conjuntamente con las partes, la víctima

y el sindicato o las partes afectadas. A esta instancia llegan algunas faltas y delitos de poca relevancia para la comunidad, porque si tienen mayor relevancia, estos pasan ante instancias superiores como la instancia asamblearia y hasta la fuerza de la comunidad íntegra.

Por otro lado, debemos mencionar que existen autoridades originarias que son: Mandón segunda, mandón alcalde, mandón *jilaqata* y mandón provincial, y cada una de estas autoridades está en compañía de su esposa (*chacha-warmi*), y las esposas acompañan en diferentes actividades que realizan los mandones. Estas autoridades son administradas por cinco comunidades (Ayata Ajllata, Corilaya Ajllata, Central Ajllata, Chijilaya Ajllata y Kocani Ajllata); también debemos aclarar que una comunidad descansa cada año.

c. Instancia asamblearia

La tercera instancia es la asamblearia. En esta instancia se busca que las soluciones o conciliaciones y el tratamiento de los delitos se debatan en asamblea y ahí se establezcan las sanciones que correspondan. En esta asamblea se toman decisiones a favor y/o en contra de las partes en contienda. Asimismo, el apoyo de las demás autoridades del lugar es mayoritario hacia las primeras, ya que las asambleas generales son muy respetadas y reconocidas por sus normas internas.

d. Instancia de la fuerza de la comunidad

La cuarta instancia es la fuerza de la comunidad, en este caso se recurre ante las centrales campesinas o ante las autoridades oficiales elegidas en asambleas generales. Estas autoridades llevan adelante los delitos mayores, como ser las brujerías (*layqa*), el adulterio, el incesto, las violaciones, el abuso deshonesto, el robo y demás delitos mayores, tomando decisiones drásticas como la expulsión de la comunidad de manera definitiva.

Procedimientos para la resolución de conflictos

En la resolución de conflictos, las autoridades de las diferentes comunidades desarrollan ciertos procedimientos a fin de solucionar conflictos:

a. Demanda-denuncia

Consiste en que la persona afectada o los familiares acuden ante la autoridad indígena para hacerle conocer un conflicto y pedir su intervención. Si el caso no corresponde a la justicia comunitaria, se debe pasar, con informe escrito, a la autoridad de la jurisdicción ordinaria más cercana, como ser homicidios, asesinato, violación, ya que para los mismos se necesitan informes periciales por el IITCUP y IDIF.

b. Citación de partes

Recibida la demanda o la denuncia, ya sea escrita o verbal, las autoridades de la comunidad, sin retraso alguno, proceden a citar a los implicados en forma oral o mediante un oficio donde se establece el lugar, fecha y hora de la audiencia.

c. Averiguación-investigación

Esta etapa tiene que ver con la investigación del problema, a través de la inspección ocular, recolección de testimonios de las partes y de testigos para recabar pruebas que permitan afirmar o negar la denuncia. La investigación debe ser realizada por autoridades competentes, por ejemplo, en el caso de daños a cultivos, el secretario de Agricultura debe acompañar al secretario de Justicia.

d. Audiencia oral

- Es la instancia que escucha, analiza y realiza los careos de las partes involucradas para determinar la posición a ser adoptada, de acuerdo a los resultados que se obtengan.
- En el primer momento, el demandante de manera oral y breve relata los acontecimientos y los hechos que han motivado iniciar la acción judicial comunitaria; luego el acusado hace uso de su legítimo derecho a la defensa.
- El siguiente paso es la intervención de los dirigentes de otras comunidades, si es que el problema afecta a otra comunidad, además de otras personas como familiares y testigos de la parte y contraparte, si los hubiera.
- Finalmente, se emite el fallo correspondiente, ya sea sancionado o absuelto.

e. Conciliación

Luego de escuchar a las partes y tener un panorama de lo ocurrido, se invita a estas para que puedan conciliar el conflicto, dando la oportunidad de reconocer o no su responsabilidad. Después del intento de conciliación de partes, los dirigentes analizan y adoptan la decisión o sanción de acuerdo a usos y costumbres, a partir de la sugerencia de la población o, en su defecto, según el reglamento interno.

f. Acta de compromiso

Las partes en conflicto y las autoridades firman el acta donde se especifica claramente la decisión y el acuerdo tomado, enfatizando los puntos preventivos. Si el tratamiento del problema pasa a la asamblea, también se elabora un acta en la que firman las partes en conflicto, las autoridades y los asistentes.

g. Seguimiento y control

Una vez tomada la decisión o llegado al consenso entre partes, se debe hacer el seguimiento y control respectivo; los responsables directos de efectivizar el cumplimiento son los dirigentes y las mismas partes.

Sanciones

Las sanciones ancestrales llevan consigo el carácter rectificador. Es decir, a través de las penas se corrige la actitud y el acto indeseable. Por ello, no se constituye en la intención de causar dolor o sufrimiento grave a una persona, sino que busca la purificación del cuerpo, del alma, la armonía con la comunidad y el arrepentimiento. En este sentido, la sanción se establece conforme a la proporcionalidad del conflicto, y siendo las sanciones plenamente aceptadas en este contexto, surten los efectos esperados por la comunidad.

a. Amonestación

La Asamblea comunal, en su sentido más genérico, emite una crítica con la intención de evitar que se repita un comportamiento indeseable. Generalmente, se hace una amonestación verbal que consiste en una sanción por falta leve, con la que se advierte al comunario de la posibilidad de ser sancionado más gravemente si persiste en su conducta infractora.

b. Jalones de la oreja

Esta sanción es impuesta generalmente en delitos no graves, como la desobediencia, y es ejecutada por los padres, abuelos y padrinos.

c. Devolución de objetos e indemnización

En caso de robos, hurtos, abigeatos y otros, el infractor devolverá los objetos y en algunos casos indemnizará a la víctima, porque muchas veces roban y gastan en caso de dinero o también productos agrícolas.

d. Sanción física ortiga (*athipillu*)

La ortiga es una hierba que produce ronchas en la piel, es considerada sagrada y medicinal, y se la utiliza también cuando se realizan los baños rituales. Sin embargo, también se la emplea para aplicar una sanción a la persona causante del conflicto. La cantidad de ortigazos a propinar al infractor es decisión de la asamblea.

e. Sanción física latigazo (*chicotes*)

El chicotazo es parte de la sanción que se aplica en el Ayllu de Ajllata Grande, tanto en caso de delitos públicos como privados familiares. En los casos penales, el infractor es exhibido públicamente en la plaza, cancha o en la carretera –con las manos atadas y en algunos casos desnudo de medio cuerpo– para su juzgamiento.

f. Prestación de servicio trabajo comunal

El trabajo comunal consiste en que el infractor es sancionado con un trabajo en la unidad educativa, la sede social, camino de herradura y otros, dependiendo de qué trabajo pudiera realizar de acuerdo a su falta o mal comportamiento dentro de la comunidad.

g. Granizo

En la comunidad, si una mujer, generalmente soltera, tiene un hijo o hija y llega a abortar, por este delito la naturaleza castiga a la comunidad, granizando generalmente al lugar donde ha ocurrido el hecho.

h. Rayo

En el Ayllu Ajllata Grande, el “rayo” es un castigo natural. Suele haber dos clases de rayo: un rayo seco (*waña rayu*) y el otro normal, que cae en las lluvias o cuando graniza.

i. Expulsión o el destierro

El destierro se encuentra vigente y es aplicado por la justicia mayor de la asamblea general. Se aplica a quienes hubieran incurrido en algún tipo de delito mayor. Pero vale aclarar que no existe pena de muerte en el Ayllu Ajllata Grande, ni en la Justicia Indígena Originaria Campesina en general.

Análisis final

La Justicia Indígena Originaria Campesina (JIOC) en el ayllu de Ajllata Grande se constituye como una práctica viva, basada en normas, procedimientos y valores ancestrales que articulan la vida comunitaria, el equilibrio con la naturaleza (Pachamama) y la resolución colectiva de conflictos. Esta forma de justicia se enmarca en el reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico en Bolivia, consagrado en la Constitución Política del Estado (CPE), especialmente en el artículo 190, que establece la igualdad jerárquica entre la justicia ordinaria y la justicia indígena originaria campesina.

Las mujeres heredan tierras igual que los hombres, y hay mujeres que son hijas únicas, por tanto, asumen toda la responsabilidad. Por otro lado, las mujeres pueden ser autoridades, como por ejemplo Nicasia Mamani, que asumió ser mandón comunal de Kocani Ajllata.

Por otro lado, debemos mencionar a los *lik'ichiris* o *kharisiris*, quienes generalmente caminan de noche; por tanto, los comunarios saben quién puede ser o quiénes se dedican a esta actividad. Como, por ejemplo: mi persona estaba caminando por la carretera y una mujer se transformó en perra, supuestamente *kharisiri*, y otro caso, subiendo a mi casa, un mandil blanco estaba en el camino, también era *kharisiri*, pero hay que gritar *kharisiri*.

En las comunidades, si se presentan casos relacionados con otras comunidades, se comunican con su secretario general. Actualmente, los residentes son juzgados si cometen faltas, y más aún si son afiliados a la comunidad. No se tiene conocimiento de casos con empresas, ONG o iglesias.

Las autoridades sindicales y originarias están familiarizadas con la Ley de Deslinde Jurisdiccional; en caso de violencia contra la mujer u homicidios, se remite a la justicia ordinaria. Se ha tenido conocimiento sobre la violación de los derechos humanos o derechos fundamentales inscritos en la CPE; hasta ahora no se ha quitado tierras a familias que no pasan cargo en la comunidad.

Conclusiones

En las comunidades, están a cargo de administrar la Justicia Indígena Originaria Campesina el secretario general y su directiva. En la Subcentral, conformada por las comunidades, está a cargo el secretario general de la Subcentral y su directiva; al año llevan a cabo cuatro reuniones en forma rotatoria a fin de solucionar problemas en la Subcentral.

Por otro lado, las autoridades originarias (mandones comunales) son nombradas por cinco comunidades, pero una comunidad descansa de ejercer el cargo. El ejercicio de este cargo es rotatorio entre las cinco comunidades. El cargo es por la tierra *sayaña*, ya que toda la familia tiene que hacer el cargo, dependiendo del número de componentes de la familia. Algunas familias solo lo hacen por una semana, otras dos semanas, algunos meses y otros casi todo el año.

Las sanciones de la Justicia Indígena Originaria Campesina del Ayllu Ajllata Grande tienen de 2 a 3 posibilidades, puesto que es restauradora, conciliadora, oral y en su propia lengua originaria, el aymara.

Para ello tiene una jerarquía de sanciones: primero una llamada de atención o amonestación; segundo, jalón de oreja; tercero, *athipillu* (una yerba que hace arder la piel); cuarto, chicotazos y finalmente para faltas graves el destierro.

Bibliografía

Albó, X. (2004). "Derecho indígena y medios alternativos de resolución de conflictos". En Corte Suprema de Justicia & PNUD (eds.), *Pluralismo jurídico: el desafío del derecho indígena* (pp. 29-59). La Paz: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Albó, X. (2005). "Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia". En C. Z. Urioste & X. Albó (eds.), *Pueblos indígenas y democracia en Bolivia* (pp. 53-102). La Paz, Bolivia: Plural Editores/Fundación PIEB.

Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Departamento de Naciones Unidas para Asuntos Económicos y Sociales -Pueblos Indígenas (DNUSDPI). (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Nueva York: Naciones Unidas.

Estado Plurinacional de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado.

Estado Plurinacional de Bolivia (2010). *Ley de deslinde jurisdiccional* (Ley N° 073 de 29 de diciembre de 2010). La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. Recuperado el 30 de agosto de 2024, de <https://www.bivica.org/file/view/id/2368>

Estado Plurinacional de Bolivia (2012). *Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas* (Ley N° 269). La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

García-Tornel Calderón, M., Pachaguaya Yujra, P., Tassi, N., & Canedo, M. E. (2019). *Justicia, democracia y economía comunitarias* (Vol. 3, Mapas de debate). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / Centro de Investigaciones Sociales.

García, T. M. (2024). “¿Es un positivismo jurídico pluralista posible?”. *Revista de Derecho de la UCB*. Recuperado de <https://lawreview.ucb.edu.bo>

Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica: Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI Editores.

Lévi-Strauss, C. (1974). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Malinowski, B. (1969). *Crimen y costumbre en sociedades salvajes*. Londres: Ariel.

Mercado, R. Z. (1989). *Construcción de la conciencia nacional*. México: Siglo XXI Editores.

Molina, R. R. (1999). *El derecho consuetudinario en Bolivia: Una propuesta de ley de reconocimiento de la justicia comunitaria*. La Paz: Proyecto del Ministerio de Justicia/Banco Mundial.

Molina Rivero, R. R. (2005). “La interculturalización de la justicia: Reflexiones en torno al Estado y los derechos en Bolivia”. *Revista IIDH*, 41, 195-208. Recuperado de <https://www.iidh.ed.cr/handle/123456789/1087>

Molina, R. & Arteaga, A. (2008). *¿Dos racionalidades y una lógica jurídica? La justicia comunitaria en el altiplano boliviano*. La Paz: Facultad de Derecho, Universidad Mayor de San Andrés/Fundación Diálogo/Programa de Justicia Comunitaria.

Molina Rivero, R. R. (2008). “La justicia comunitaria en Bolivia: Cambios y continuidades”. En L. Giraldo (ed.), *Derechos, costumbres y jurisdicciones*

indígenas en América Latina contemporánea (pp. 95-126). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2014). *Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo. Recuperado de https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Stavenhagen, R. (1990). *Derecho consuetudinario indígena en América Latina: Entre la ley y la costumbre*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).

Stavenhagen, R. (2017, 8 de enero). “Grandes temas de antropología jurídica”. Recuperado de http://www.dfpd.edu.uy/departamentos/sociologia/adjuntos/jornada_6_abril/Antropolog%C2%A1a_jur%C2%A1dica.pdf

Velasco Rojas, P. (2014). *Etnografía de los mecanismos de coordinación y cooperación interjurisdiccional*. La Paz: Aruwiyiri.

Visión panorámica a las legislaciones y normas jurídicas sobre los idiomas indígenas de Bolivia

Ignacio Apaza Apaza¹
Instituto de Estudios Bolivianos UMSA
Correo electrónico: iapaza@umsa.bo
ORCID: 0000-0003-1789-3493

Resumen

Bolivia, a partir de 2009, se define como un Estado Unitario Social de Derecho, Plurinacional, Comunitario, con características multiculturales y plurilingües. En este contexto, un pueblo, cuanto más diverso, es más rico por sus inmensurables conocimientos, tecnologías, tradiciones culturales y lingüísticas desarrolladas a lo largo de su historia. Las diferencias culturales, en la actualidad, ya no se consideran como un obstáculo al desarrollo nacional; más bien son potencialidades que implican la riqueza cognoscitiva, ética, cultural en varios aspectos y dimensiones de la vida social. Asimismo, reconocer la identidad cultural propia es promover el

1 Licenciado en Lingüística e Idiomas de la UMSA. Cuenta con dos diplomados: en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación Superior de la Universidad Mayor de San Andrés. Tiene una Maestría en Lingüística Indoamericana realizado en México, D. F., y Doctorado en Lingüística realizado en la Universidad de Concepción, Chile. Docente Emérito de la Carrera de Lingüística e Idiomas e investigador y Director titular del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y de la UMSA. Fue condecorado con tres medallas: a) Mérito Docente por la Universidad Mayor de San Andrés, b) Mérito al Doctor por la Universidad de Concepción (Chile) y c) por Años de Servicios a la Ciencia Lingüística por la Asamblea Plurinacional de Bolivia. Es el principal impulsor en los estudios e investigaciones de las lenguas y culturas indígenas. Son numerosas sus publicaciones entre libros y artículos científicos en las áreas de investigación, sociolingüística, dialectología y lingüística cognitiva. La Paz, Bolivia.

ejercicio pleno de los derechos individuales y colectivos en el marco del respeto y proteger los derechos cuando son vulnerados. En el marco de legislaciones y normas jurídicas en favor de las lenguas y culturas indígenas de Bolivia, en este trabajo se realiza un recorrido sobre los instrumentos legales que apoyan a la recuperación, preservación y desarrollo sociocultural y lingüístico, para establecer la funcionalidad de esas disposiciones legales, sus alcances y el cumplimiento de las expectativas de la sociedad en general.

Palabras claves: cultura, derecho, legislación,
lengua, pueblos indígenas

Overview of the legislation and legal rules on the indigenous languages of Bolivia

Abstract

Since 2009, Bolivia has defined itself as a Unitary and Plurinational State with multicultural and multilingual characteristics. In this context, the more diverse a people is, the richer it is due to the immeasurable knowledge, technologies, and cultural and linguistic traditions developed throughout its history. Cultural differences are no longer considered an obstacle to national development; rather, they are potentialities that imply cognitive, ethical, and cultural wealth in various aspects and dimensions of social life. Likewise, recognizing one's own cultural identity promotes the full exercise of individual and collective rights within a framework of respect and protects those rights when they are violated. Within the framework of legislation and legal norms in favor of Bolivia's indigenous languages and cultures, this paper reviews the legal instruments that support their recovery, preservation, and sociocultural and linguistic development, in order to establish the functionality of these legal provisions, their scope, and their fulfillment of the expectations of society at large.

Keywords: culture, law, legislation,
language, indigenous peoples

Fecha de recepción: 15 de septiembre

Fecha de aceptación: 6 de noviembre de 2025

Introducción

En esta presentación se realiza un recorrido desde la época colonial (1603-1612) hasta las disposiciones legales del Estado Plurinacional de Bolivia. Desde esta perspectiva diacrónica, se pretende proporcionar un contexto panorámico para comprender la trayectoria de los antecedentes de las legislaciones actuales.

En este marco de antecedentes, los pueblos indígenas siempre han vivido en la diversidad multicultural y lingüística desarrollada a lo largo de varios siglos. Como consecuencia del choque cultural del pasado, fueron opacadas las vivencias de la vida cotidiana como resultado de la imposición de una cultura foránea, lo que ocasionó la desigualdad sociocultural y lingüística de los pueblos indígenas. Esta situación asimétrica significó enormes dificultades en la vida de los pueblos indígenas a consecuencia de la dominación, la cual, a su vez, generó la deslealtad lingüística hasta la pérdida de la identidad cultural de los pueblos.

Este escenario de contradicciones demanda soluciones urgentes que deben ser atendidas por las instituciones públicas y privadas encargadas de las políticas y de la planificación lingüística del pueblo boliviano. Sin embargo, debido a los cambios sociales que vive el país, el conocimiento y el aprendizaje de las lenguas indígenas se han convertido en una necesidad en la educación, el ejercicio profesional y en las necesidades de interacción comunicativa entre los pueblos.

En el pasado, el conocimiento y aprendizaje de las lenguas indígenas, como el quechua, el aymara y otras, siempre han sido de interés desde que se produjo el choque cultural entre los pueblos del occidente y los pueblos andinos, en su afán de consolidar la dominación de las culturas andinas. Con respecto a las lenguas indígenas, desde el siglo XVI se han producido varias gramáticas y vocabularios elaborados de acuerdo con la estructura gramatical del castellano por religiosos de la época, para divulgar principalmente la religión y la Biblia. Posteriormente, aparecieron varias propuestas de los denominados alfabetos para la representación escrita, sobre todo, para las lenguas quechua, aymara y guaraní, por ser mayoritarias entre las lenguas indígenas.

En Bolivia, el 62% de los habitantes se declaran como pertenecientes a algún pueblo indígena, cifra que puede presentar variaciones debido a la disminución de la población indígena como producto de los cambios sociales de los últimos tiempos. La reducción de la población indígena en el área rural se debe a varios factores y causas, como la reducción de tierras ocasionada por la Reforma Agraria, el cambio climático, las migraciones y por otros motivos. Las migraciones y el abandono de las comunidades de origen ocasionan también la pérdida de la lengua y de la identidad cultural, y con ello, muere toda una cultura. Frente a esta situación alarmante, el Estado y los gobiernos deben implementar políticas socioculturales y lingüísticas concretas para promover cambios y transformaciones positivas en favor de los pueblos indígenas.

Los programas de protección de las lenguas indígenas, según los representantes del gobierno, apenas comienzan, aunque en los hechos ya pasaron dieciséis años desde la instauración del nuevo Estado Plurinacional y Multilingüe de Bolivia. Lo dramático es cuando muere el último hablante de una lengua, también muere la cultura, y con ello, lamentablemente, mueren los saberes, conocimientos, experiencias, formas de organización social y otros elementos fundamentales de los pueblos indígenas. En ese sentido, es necesario abrir espacios de debates y de reflexiones al interior de las instituciones académicas, el Estado y sus hablantes. De esta manera, se pueden encarar planes, programas y proyectos de recuperación, conservación y desarrollo de los aspectos socioculturales y lingüísticos de las comunidades lingüísticas, en el marco de las legislaciones y normas jurídicas que apoyan a las culturas y lenguas indígenas.

La legalidad y la legitimidad en la vigencia de la lengua aymara

La legalidad se refiere al conjunto de disposiciones y normas jurídicas que la ubican en un determinado contexto para su aplicación y cumplimiento bajo la realidad concreta en favor de los pueblos y lenguas indígenas de Bolivia. Mientras que la legitimidad es algo que tiene trascendencia del pasado, como un legado histórico, relacionado de forma directa con el interior de la persona y de las comunidades lingüísticas.

En este contexto, desde hace varias décadas, Bolivia cuenta con leyes y disposiciones que contribuyen en la recuperación, protección, desarrollo y uso de las lenguas indígenas. A partir de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado de 2009, en la que se reconoce a todas

las lenguas indígenas y originarias del país como oficiales, se pretende que dichas lenguas tengan el mismo estatus y gocen del carácter de oficialidad en las instancias del Estado y en todos los ámbitos en los que interviene la comunicación. Con estas disposiciones se busca el cumplimiento y el ejercicio pleno de los derechos humanos en general y de los derechos de los pueblos indígenas en particular, mediante el uso práctico, oral y escrito de las lenguas indígenas en igualdad de condiciones.

Desde el hito de la madurez de la lingüística andina, marcada en la década de los setenta, se han producido y promulgado una serie de leyes, decretos supremos, ordenanzas municipales y otras disposiciones ejecutadas por propios y ajenos a las culturas y lenguas indígenas del país. Asimismo, surgieron corrientes con intereses particulares, en las que algunos grupos sociales intentaban estudiar las lenguas indígenas con el fin de adoctrinar en la religión cristiana mediante la divulgación del evangelio y la Biblia, como medio eficaz de sumisión. Algunas corrientes intentaban estudiar estas lenguas como una forma eficaz hacia la castellanización, con una proyección de pérdida total de las lenguas maternas. Mientras que otras corrientes trabajaban en favor de las lenguas indígenas y proponían recuperar, desarrollar y proyectar las lenguas indígenas de un estado de tradición oral a la tradición escrita. En los siguientes párrafos se realiza una visión panorámica de los antecedentes de las disposiciones y del marco jurídico de otras normas que atañen a la protección, preservación y desarrollo de los pueblos indígenas, focalizando principalmente en la lengua aymara.

Ludovico Bertonio en los intentos de codificación del aymara

Con la llegada de los españoles, la primera preocupación de los religiosos de la época fue conocer la estructura gramatical de las lenguas indígenas y comprender también la cultura. Uno de los trabajos sobre el aymara del siglo XVI es *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara*, del jesuita P. Ludovico Bertonio, publicado en 1603.

En esta publicación se establecen algunas normas de escritura y de pronunciación, y en su parte introductoria, bajo el título “Al lector”, identifica diferencias gramaticales importantes entre el castellano y el aymara. En la fonología, se observa la ausencia de los fonemas oclusivos sonoros /b, d, f, g/ del castellano en aymara. Para dotar de una escritura y su funcionalidad en la prosodia, proporciona algunas explicaciones normativas sobre la base de la gramática castellana (Bertonio, 1603: 19-22).

Las limitaciones de conocimiento del aymara en el intento de equiparar dos lenguas genealógica y estructuralmente diferentes son comprensibles, ya que hasta entonces no se conocían estudios lingüísticos formales del aymara. Por esta razón, este tipo de trabajos estaban sustentados sobre la base de la estructura de la lengua castellana, cuyos propósitos principales fueron la evangelización y la divulgación de la Biblia como un arma más eficiente de dominación.

En 1612, Bertonio publicó el *Vocabulario de la lengua aymara*, dividido en dos partes: español-aymara y aymara-español, replicado en más de cinco ocasiones, hasta donde se sabe. En este trabajo, nuevamente aparece la preocupación del autor por la escritura y la pronunciación, dadas las diferencias estructurales significativas entre el castellano y el aymara.

Bertonio identifica los problemas en la pronunciación y en la representación gráfica al utilizar el alfabeto latino, y sugiere dos maneras para superar estas dificultades: primero, inventar caracteres nuevos aplicados a las pronunciaciones del aymara inexistentes en castellano; y segundo, superar la carencia de maestros que pudieran enseñar con nuevos caracteres inventados.

Frente a las restricciones de invención de nuevas grafías, sugiere utilizar las mismas del castellano, combinando y repitiendo los caracteres del sistema latino, como en *Ccana* 'luz', *Cchama* 'fuerza', *Qhyea* 'algodón' y *Ttantta* 'pan', respectivamente. Desde la anotación uno a la cinco del texto, Bertonio explica una serie de convenciones adoptadas en el vocabulario que servirían como norma para la escritura del idioma aymara de la época (1612: 5-16). En este trabajo se establece la sintaxis, la estructura morfológica y el complejo sistema semántico de la lengua, los verbos de movimiento, entre otros, lo que sugiere la profundización de los estudios de la lingüística aymara.

Surgimiento de los llamados alfabetos para la escritura del aymara

Después de los trabajos de Bertonio, de 1603 a 1612, otros religiosos de la colonia y de la república se ocuparon del aymara con la intención de crear un alfabeto para la representación gráfica y lectura de esta lengua, aunque sus propósitos seguían siendo intereses religiosos. En aquellos tiempos no se pensaba en las necesidades de recuperar, preservar y desarrollar la lengua con bases culturales y lingüísticas; al contrario, sus

intereses giraban en torno al adoctrinamiento y a la imposición de la religión cristiana. Sin embargo, las necesidades de dotar de una escritura a las lenguas indígenas se enfrentaban a la carencia de esta, pero basados en intereses religiosos, políticos, de transición hacia el castellano o en la extinción de las lenguas indígenas.

Con el paso del tiempo, emerge el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (1939), en el que se aprobó un alfabeto para la escritura del aymara. Según F. Layme (2004: 11-12), después de unos años, estos mismos antecedentes aprobados en el Congreso Internacional de Americanistas fueron remitidos al III Congreso Internacional Indigenista, reconocido por Decreto Ley No. 03820 por el gobierno de Víctor Paz Estenssoro. Uno de los principales antecedentes en favor de las lenguas indígenas fue el Código de la Educación Boliviana (1955), promulgado por el presidente Paz Estenssoro, que incluyó al campesino y al indígena en el sistema educativo. Aunque no se lograron todos sus postulados ni se alcanzaron los objetivos propuestos por dicho instrumento legal, no deja de ser importante.

Sobre la alfabetización señala:

La acción alfabetizadora se hará, en las zonas donde predominen las lenguas vernáculas, utilizando, el idioma nativo como vehículo para el inmediato aprendizaje del castellano, como factor necesario de integración lingüística nacional. (1955: 2)

La idea que prevalece en este mensaje es el uso de las lenguas indígenas con proyección a la castellanización, que por entonces era considerada un factor importante para la 'integración a la sociedad'. Para este cometido, se sugería la adopción de alfabetos fonéticos que tengan la mayor semejanza posible con el idioma castellano. El contenido de algunos artículos fue derivado de las conclusiones del III Congreso Internacional Indigenista, que sugirió la adopción de dicho alfabeto, ya que, para una propuesta formal, todavía adolecía de muchas cuestiones de tipo formal y práctico.

Impulsada por la corriente religiosa de la época, más conocida como protestante, en 1968 se emite el Decreto Supremo No. 08483 por el presidente René Barrientos Ortuño, en favor de la lengua aymara, mediante el cual se declaró oficial un alfabeto para la escritura y producción de materiales en dicha lengua. Asimismo, se reconoció el carácter multilingüe de Bolivia, las barreras lingüísticas, las necesidades de comunicación en las lenguas maternas, la diversidad lingüística y otros aspectos relacionados con la cultura aymara. Posteriormente, se señala que:

La primera Mesa redonda sobre la lengua aymara organizado por el Ministerio de Cultura Información y Turismo ha aprobado un alfabeto único para este idioma con objeto de utilizar su escritura como el más aconsejable medio de tránsito al castellano. (M. De Luca, 1983: 16)

En esta decisión, impulsada por los religiosos, no interesaba la recuperación, preservación ni el desarrollo de la lengua; al contrario, continuaban las intenciones de usar el aymara para lograr la castellanización y su gradual extinción de las lenguas indígenas.

Posterior a estas disposiciones normativas, continúa el interés por lograr una escritura oficial del quechua y aymara, por ser las dos lenguas indígenas mayoritarias del país. Estas iniciativas se fundamentaron en que las lenguas originarias son claves como sistemas de conocimientos, técnicas de desarrollo y otras actividades de la vida cotidiana de los pueblos indígenas. La lengua, como reflejo de la cultura, es importante para el desarrollo sostenible, la consolidación de la paz y reencuentro, la inclusión social, la reducción de la pobreza, así como la protección y fomento de la diversidad cultural y lingüística de las comunidades. Asimismo, la lengua, como patrimonio intangible de la humanidad, está íntimamente relacionada con la cultura y constituye el marcador simbólico de la identidad individual y social de los pueblos.

Contribuciones de los congresos educativos en defensa del aymara

Los Congresos pedagógicos, convenciones y otros eventos educativos desarrollados en la década de los setenta y posteriores aportaron a la necesidad de incorporar las lenguas indígenas en los estudios formales con diferentes propósitos: religiosos, reivindicativos o simplemente para asimilar a la estructura gramatical del castellano.

Con relación a la alfabetización en lenguas indígenas, el Congreso Pedagógico (1970) formuló dos objetivos: capacitar a los educadores de adultos en las técnicas modernas de alfabetización y en lenguas nativas, y crear la cátedra de alfabetización en colegios secundarios, normales y universidades. Como propuesta novedosa, por primera vez, se tomó en cuenta el uso de la lengua materna para los efectos de la alfabetización en los niveles formales de educación. Asimismo, en las conclusiones de dicho congreso se proponía la incorporación de las lenguas indígenas en los niveles de educación formal y la creación de la cátedra de aymara no solo en

la educación primaria, sino también en la secundaria y universitaria. Sin embargo, debido a las limitaciones en la formación de recursos humanos y la carencia de materiales de enseñanza, estas propuestas no lograron plasmarse. Esta decisión audaz de la época puede considerarse como revolucionaria al proponer la creación de las cátedras de alfabetización en lenguas indígenas en el nivel secundario, normales y universidades, proyectos y programas con los que hasta el presente no se cuenta.

Posteriormente, en el Segundo Congreso Pedagógico (1979) se planteó la incorporación de los idiomas nativos en la enseñanza de acuerdo con su área de influencia. Entre este y otros aspectos de discusión del Congreso, se formuló la desaparición de la educación rural y urbana, así como la educación fiscal y privada, por considerarlas discriminatorias. Además, se propuso una educación identificada con la clase obrera para la transformación de la educación tradicional imperante y acabar con la alienación cultural. Por otra parte, se reconocían y se establecían con claridad las áreas de influencias interlingüísticas y de expansión de las lenguas indígenas del territorio boliviano.

Durante la ruptura de la democracia protagonizada por Luis García Meza (1980), en primer lugar, se estrelló contra la autonomía universitaria y la enseñanza de las lenguas indígenas al interior de la Universidad Mayor de San Andrés. El presidente L. García, de entonces, declaraba: “Desde ahora, nunca más habrá la mal llamada autonomía universitaria”; más adelante, señalaba: “En la universidad nunca más se enseñará las lenguas autóctonas, porque perjudica al desarrollo del país”. En la percepción del gobierno de la época, no se había comprendido que la diversidad, multicultural y plurilingüe constituía la riqueza de Bolivia.

Pasado ese periodo y durante la apertura democrática de los años de 1982 a 1985, se atacó el problema del analfabetismo solo porque muchos pueblos indígenas no sabían leer ni escribir en castellano, pero sus conocimientos y saberes estaban absolutamente vigentes en la tradición oral y la memoria colectiva.

Leyes y normativas de apoyo a la preservación de la lengua aymara

En 1983, el Ministerio de Educación, con apoyo de organismos internacionales, emitió el Decreto Supremo No. 19453, mediante el cual se aprobó el Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular (SENALEP),

con la perspectiva de determinar las modalidades técnico-pedagógicas a adoptarse en el desarrollo de programas y metodologías requeridas en función de las características culturales y etnolingüísticas de la población boliviana. Asimismo, aparece el libro blanco y rosado, en cuyos contenidos se propone erradicar el analfabetismo, junto con la mejora de la calidad y la eficiencia del sistema educativo. Sin embargo, por la ausencia de estudios específicos relacionados con la lingüística andina, se reveló la presencia y el uso anárquico de una serie de alfabetos provenientes de especialistas e improvisados para encarar el plan de alfabetización en la lengua aymara. Frente a estas limitaciones, el plan de alfabetización no dio los resultados esperados, debido a la carencia de personal especializado, materiales de enseñanza, presupuesto y la compleja geografía boliviana para acceder a las comunidades alejadas.

Frente a la proliferación de los llamados alfabetos, en 1983 en Cochabamba se realizó un seminario internacional *Hacia una Educación Intercultural y Bilingüe* (1983), para tratar y superar los problemas educativos y, entre ellos, resolver con propuestas más lingüísticas el uso anárquico de los alfabetos. A dicho evento académico participaron instituciones del quehacer educativo y cultural de países vecinos como Perú, Ecuador, Argentina y Chile. En cuatro días de intenso trabajo deliberativo y de común acuerdo, se construyó una forma de escritura para el quechua y aymara denominada Alfabeto único oficial para el idioma quechua y aymara. Posteriormente, dicho alfabeto fue reconocido por el gobierno de Hernán Siles Suazo mediante el Decreto Supremo No. 20227 de 1984. En la misma disposición también, “Se reconoce el carácter pluricultural y multilingüe, las necesidades de integración a través del respeto e inclusión cultural y lingüística y fomentar la creatividad y expresiones literarias en las diversas lenguas nacionales, entre otros”. Asimismo, en la misma legislación se señala: “Toda obra científica, literaria, así como pedagógica y, en general, todo uso escrito de los idiomas quechua y aymara debe utilizar el alfabeto único indicado en el artículo anterior”. A partir de este antecedente, la enseñanza y aprendizaje, estudios literarios, las producciones académicas y pedagógicas, los trabajos informativos y otros, se realizan y se escriben utilizando dicho Alfabeto Único, aunque en la actualidad existen algunos problemas más triviales en el uso de ciertas grafías que no perjudican el desarrollo de la lingüística aymara.

Otro antecedente más local fue la Ordenanza Municipal emitida en la gestión del alcalde Julio Mantilla que, a iniciativa del concejal Víctor Omonte (1993), se reconoció el aymara como lengua administrativa de la

Municipalidad de La Paz con igual valor de comunicación que la lengua española. En un boletín de prensa, el concejal Omonte postuló la revalorización de nuestra cultura y la necesidad de viabilizar la participación ciudadana, en el entendido de que la mayoría de los habitantes de la ciudad de La Paz son hablantes de aymara. El burgomaestre Mantilla de esa época hablaba aymara y se comunicaba en esta lengua con los ciudadanos que realizaban sus trámites en el municipio de La Paz, aunque la mayoría de sus empleados no hablaban o no dominaban el aymara. Por la necesidad de acabar con la discriminación lingüística y social, mediante dicha ordenanza se buscaba el reconocimiento de la dignidad y el derecho de expresión de los aymara hablantes, así como un mejor trato hacia los contribuyentes de la ciudad de La Paz.

Este reconocimiento del aymara como lengua administrativa, de igual valor que el castellano, crea confianza y seguridad en la ciudadanía, además del derecho de emplear el aymara en la realización de los diferentes trámites de los contribuyentes. Si los funcionarios del municipio se comunicaran en aymara se lograría confianza, más agilidad y una mejor comunicación bilingüe, lo que puede contribuir en la desburocratización en los trámites. De igual modo, en dicha ordenanza se señala: “El estudio y uso administrativo del aymara se considerará valioso para la promoción y jerarquización del personal de la Municipalidad”. Para ejecutar los programas de capacitación en lengua aymara orientados a los empleados de la municipalidad, se creó el Instituto de Capacitación Municipal (ICAM), en el que se desarrollaron los cursos de aymara con el concurso de lingüistas aymaras, principalmente docentes de la Universidad Mayor de San Andrés. Por otra parte, como una forma de evaluación y de verificación del aprendizaje del aymara, se determinó que, al menos una vez al año, el H. Consejo Municipal y el H. Alcalde Municipal, dieran a conocer el informe de labores o mensaje a la ciudadanía en lengua castellana y aymara, como una forma de promover el uso oral y escrito del aymara. A pesar de esta decisión importante, no se supo de informes del Consejo Municipal ni del Alcalde usando el aymara, y la lengua predominante de la administración municipal sigue siendo el castellano.

Posteriormente, el Ministerio de Planificación constituyó el Equipo de Trabajo para la Reforma Educativa (ETARE), que preparó el proyecto de Reforma, lo impulsó y negoció su financiamiento. Sobre la base de esta documentación, en 1994 se puso en marcha la Reforma Educativa mediante la Ley 1565, incorporando oficialmente el uso de las lenguas originarias en el sistema educativo. Esta Ley, en su Artículo 1, punto 5

señala que la educación en Bolivia es: “Es intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad sociocultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres” (1994: 1 (5)). En el Artículo 4 incluye la participación popular, que determina los niveles de organización de la comunidad para su participación en el sistema de la educación boliviana, así como incorpora el concepto de equidad de género en todo el proceso de diseño curricular. Finalmente, en el Artículo 9 menciona que la modalidad de lengua consiste en los siguientes criterios: monolingüe, en la lengua castellana con aprendizaje de alguna lengua nacional originaria y bilingüe en la lengua nacional originaria como primera lengua y el castellano como segunda lengua. No se reconoce la educación monolingüe en lengua originaria ni se concretizan los grados educativos que deberían abarcar estas modalidades de educación.

Uno de los avances más importantes para la planificación de estatus fue la incorporación de las lenguas indígenas de Bolivia en la Constitución Política del Estado Plurinacional promulgada el 7 de febrero de 2009. En el Artículo 5, en sus partes I y II, de esta Constitución se reconocen como idiomas oficiales el castellano y todas las lenguas indígenas de Bolivia, contabilizadas en 36 lenguas con igual número de etnias. En dicha legislación se señala que el Gobierno Plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar, por lo menos, uno de los idiomas oficiales: el castellano y otro, tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias y las necesidades de la población o del territorio en cuestión. La inconsistencia de lo dispuesto en esta Constitución es que el 50% de las lenguas nombradas se encuentran en serio peligro de extinción por falta de políticas y programas de protección y de promoción social. Esta situación de riesgo de pérdida de las lenguas indígenas del país no fue atendida ni por el gobierno central, ni por los gobiernos departamentales, por lo que el uso funcional de la mayoría de las lenguas indígenas es casi nulo, con excepción del quechua, del aymara y del guaraní.

Los idiomas indígenas del país están íntimamente relacionados con la dinámica cultural, pero la cultura se transforma debido a la influencia de varios factores. Los idiomas en desventaja sufren presiones de estructuras discriminatorias que someten a los pueblos indígenas. Sin embargo, por la fortaleza de la lengua aymara, en nuestro recorrido por las comunidades aymaras, constatamos que la lengua y su uso, las tradiciones y costumbres de los pueblos se encuentran plenamente vigentes, junto con el pensamiento y la memoria colectiva. Esto es así porque el idioma es parte de la identidad cultural, que enuncia los rasgos propios, comunes y especí-

ficos que son característicos de un determinado pueblo. Por lo tanto, la identidad de un pueblo se determina por la práctica de sus tradiciones, su historia, forma de vida, valores, costumbres y lengua, entre otros.

La Ley 070 Avelino Siñani y Elizardo Pérez promulgada en 2010, establece las bases de la Educación definiendo a Bolivia como ‘intracultural, intercultural y plurilingüe’ en todo el sistema educativo. Sobre la base de los saberes, conocimientos e idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios, se espera que las comunidades interculturales y afrobolivianas, promuevan la interrelación y convivencia en igualdad de oportunidades para todos, mediante la valoración y el respeto recíproco entre culturas. De igual manera, se establece que “La educación debe iniciarse en lenguas maternas, y su uso es una necesidad pedagógica en todos los aspectos de su formación”. Por la diversidad lingüística existente en el Estado Plurinacional se adoptan algunos principios obligatorios de uso de las lenguas por constituirse en instrumentos de comunicación, desarrollo y producción de saberes y conocimientos en el sistema educativos plurinacional.

Mediante estos principios se establecen modelos de educación bilingüe en:

- Poblaciones monolingües: la lengua originaria como primera lengua y el castellano como segunda lengua.
- Poblaciones monolingües castellanos: el castellano como primera lengua y la lengua originaria como segunda lengua.
- Comunidades trilingües o plurilingües: la elección de la lengua originaria según criterios territoriales y el castellano como segunda lengua.

En caso de lenguas en peligro de extinción se implementarían políticas lingüísticas de recuperación y desarrollo con participación directa de los hablantes de lenguas indígenas. Asimismo, se determina que la enseñanza de una lengua extranjera se inicia en forma gradual y obligatoria desde los primeros años de escolaridad, con metodología pertinente y personal especializado. Finalmente, la enseñanza del lenguaje de señas se reconoce como un derecho de las y los estudiantes que lo requieran en el sistema educativo.

La diversidad lingüística y cultural de los pueblos indígenas es innegable, por lo que no sería pertinente decir que ‘todos somos iguales’ como si no existieran diferencias culturales, ya que el ser humano desarrolla rápi-

damente su capacidad para ejecutar actos libres, expresión del pensamiento y la creatividad. En ese sentido, Bolivia se caracteriza por contar con comunidades originarias que se mantienen como entidades autónomas, con delimitación definida y, al mismo tiempo, con una diversidad cultural que debe ser reconocida y valorada. Sin embargo, hablar de lenguas originarias no es fraccionar el país, puesto que somos distintos en cultura, y las intenciones de invisibilizar a los pueblos indígenas son discriminatorias y conducen a la desaparición de muchas culturas. El reconocimiento de la diversidad cultural por parte del Estado boliviano significa asumir que las diferencias culturales no son obstáculos; al contrario, son potencialidades para el desarrollo de los pueblos, ya que implican una riqueza cognoscitiva, ética y cultural en varios aspectos. Por lo tanto, reconocer la identidad cultural propia de un pueblo es promover el respeto de sus derechos individuales y colectivos, así como a sus mecanismos de protección.

Muchos aspectos de la Ley 070 son muy importantes, pero gran parte de sus postulados no logró llevarse a la práctica, ya que vivimos en una realidad distinta, en la que no existen políticas lingüísticas ni programas de recuperación y desarrollo de las lenguas indígenas. Los peligros de extinción de varias lenguas indígenas siguen su curso. Las instituciones encargadas de elaborar proyectos y programas de recuperación no cuentan con personal especializado ni disponen de un presupuesto adecuado. No hay espacio para insertar las lenguas indígenas en el currículo educativo y se sobrecarga a los docentes con la enseñanza del aymara, sin contar con formación, métodos ni estrategias apropiadas para la enseñanza de lenguas indígenas. Lo mismo ocurre en otras asignaturas incorporadas en los contenidos curriculares de la intraculturalidad, interculturalidad y el plurilingüismo.

La obligación del Estado es proteger los derechos de los pueblos indígenas originarios para que las personas gocen de derechos económicos, sociales y culturales. Es imperativo fortalecer la interculturalidad mediante políticas públicas y normas jurídicas que eliminen los obstáculos sociales existentes, para que todas las personas, sin discriminación y en igualdad de condiciones económicas, sociales y culturales, tengan los mismos derechos. La interculturalidad también supone adoptar medidas para superar las desventajas entre los grupos culturales; no se debe distorsionar el principio de interculturalidad. Lamentablemente, los funcionarios públicos de distintos niveles de gobierno, desde una concepción errónea, piensan y creen que la interculturalidad son danzas tradicionales, comidas típicas y artesanías indígenas. La interculturalidad no se limita a asuntos de pueblos

indígenas originarios ni al folclore, consiste en reconocer la diversidad cultural en un marco de respeto y convivencia armónica entre pueblos.

En el año 2010, la Asamblea Legislativa Plurinacional promulgó la Ley No. 045, denominada Ley Contra el Racismo y toda Forma de Discriminación, con más de 28 Artículos en la que se adoptan conceptos e interpretaciones de términos utilizados en dicha Ley. El Artículo 1 señala: “La presente Ley tiene por objeto establecer mecanismos y procedimientos para la prevención de sanción de actos de racismo y toda forma de discriminación en el marco de la Constitución Política del Estado y Tratados internacionales de Derechos Humanos”. Asimismo, se establecen los principios generales y se definen los conceptos de interculturalidad, igualdad, equidad y protección. En el Artículo 5 en sus incisos de la *a* hasta *m*, se adopta una serie de definiciones para que los usuarios tengan en claro los conceptos y términos que conlleven hacia la discriminación. Sin embargo, la discriminación racial, de clase social, religiosa o de género no se ha superado en Bolivia y sigue vigente en las relaciones sociales, sobre todo con el uso de apelativos como *q'ara*, *t'ara*, indio, campesino, originario, etc., a pesar de la existencia de legislaciones en favor de los pueblos indígenas.

Otra disposición que apoya en la planificación de estatus de las lenguas indígenas es la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas (Ley 269), promulgada en 2012. Esta norma señala como objetivos fundamentales: “Reconocer, proteger, difundir, desarrollar y regular los derechos lingüísticos individuales y colectivos de los habitantes del Estado Plurinacional de Bolivia”. Igualmente, busca “generar políticas públicas y obligaciones institucionales para su implementación, en el marco de la Constitución Política del Estado, convenios internacionales y disposiciones legales vigentes” que serían las funciones principales establecidas en dicha ley. Por último, habla de “recuperar, vitalizar, revitalizar y desarrollar los idiomas oficiales en riesgo de extinción, estableciendo acciones para su uso en todas las instancias del Estado Plurinacional de Bolivia”, reconociendo como derechos y obligaciones de los estudiantes recibir educación en sus lenguas, aprender una segunda lengua y autoidentificarse en sus propias lenguas.

Finalmente, en sus disposiciones transitorias señala que “el uso oral y escrito de los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en los procesos pedagógicos y en documentos que validen la obtención de un grado académico”, será obligatorio y deberá aplicarse progresivamente de acuerdo con la reglamentación correspondiente. Con referencia a esta última parte, se puede decir que actualmente, los

textos de enseñanza, guías y otros materiales educativos se producen en monolingüe aymara. Asimismo, las tesis, trabajos dirigidos, proyectos de grado para la obtención del grado académico de licenciatura en la UMSA se escriben en monolingüe o bilingüe, y las sustentaciones de estas modalidades de titulación se realizan también en monolingüe aymara y/o quechua y en otros casos en bilingüe.

Legislaciones internacionales a favor de las lenguas indígenas

El Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue reconocido por el Estado Boliviano como Ley N.º 1257 de 11 de julio de 1991 y ratificado por la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Lo más significativo de este convenio, en el Artículo 28, señala:

Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo. (Convenio 169: 71)

En los párrafos siguientes se recomienda tomar medidas adecuadas para que los pueblos puedan llegar a dominar la lengua nacional y una de las lenguas oficiales del país, como sería el caso de la situación boliviana. De igual forma, sugiere adoptar disposiciones y normativas para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados, con el fin de promover el desarrollo y la práctica de estas, recomendaciones que al presente no han sido implementadas.

En la actualidad, al parecer, la mentalidad nacional está desfasada de los documentos jurídicos que existen y, como país signatario, estamos obligados a cumplir con lo que establece el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, en este documento se rechaza la visión asimilacionista y de absorción cultural del más poderoso sobre el débil. El convenio tiene una filosofía diferente: destaca la práctica intercultural en el marco de respeto mutuo, de relación de igualdad con la cultura nacional y de respeto a la propia identidad cultural y su desarrollo. Además, reconoce los derechos colectivos con una lógica amplia y reparadora de injusticias históricas del pasado, y esos derechos también se aplican al pueblo afroboliviano.

Lo más preocupante es que la ideología del pasado todavía está presente en el país, ya que algunas personas de ciertos grupos de estratos sociales todavía creen y piensan que los pueblos indígenas tienden a desaparecer por las influencias de la modernidad y de la urbanidad, asumiendo las prácticas de cultura occidental moderna. Para proteger de esta situación de degradación cultural es necesario que el Estado aplique políticas y programas de desarrollo social alejados del paternalismo y asistencialismo. El proceso asimilacionista implementado en el pasado fue perjudicial y negativo para el desarrollo libre de los pueblos indígenas. Esta forma de implementación y ejecución de políticas públicas extractivistas en desmedro de los pueblos indígenas originarios se realiza sin consulta ni participación de los miembros de las comunidades indígenas.

Con la participación de instituciones y organizaciones no gubernamentales signatarias, reunidas en Barcelona, se emite la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1996). En dicha Declaración, en su artículo 10, se reconoce que todas las comunidades lingüísticas son iguales en derecho. Asimismo, se consideran inadmisibles las discriminaciones contra las comunidades lingüísticas basadas en criterios como su grado de soberanía política, su situación social, económica o cualquier otra, así como el nivel de codificación, actualización o modernización que hayan conseguido sus lenguas. Por otra parte, se establece que toda comunidad lingüística tiene derecho a gozar de los medios de traducción directa o inversa que garanticen el ejercicio de los derechos incorporados en el documento referido. También se señala que toda comunidad lingüística tiene derecho a que su lengua sea utilizada como oficial dentro de su territorio y en las actuaciones judiciales y administrativas. Por otra parte, se declara que los documentos públicos y privados, los asientos en registros públicos realizados en la lengua propia del territorio, son válidos y eficaces, por lo que nadie puede alegar desconocimiento. La última parte de dicho documento es muy importante, al establecer que los derechos de traducción directa o inversa en lenguas indígenas son válidos en situaciones oficiales.

Otro antecedente es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada y promulgada mediante Ley No. 3760 de 2007 y reconocida por la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. En su Artículo 13, punto uno, dicha Declaración señala: “Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literatura, atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos”. Además,

se señala que los Estados deben adoptar medidas eficaces para garantizar y proteger ese derecho, y asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, servicios de interpretación u otros medios adecuados para que la comunicación sea más inteligible.

A pesar de su reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas y su incorporación en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, hasta el presente no se ha recuperado ninguna lengua; menos se está fomentando el uso oral y escrito, ni se han transmitido a las generaciones jóvenes las lenguas indígenas del país. Tampoco se han incorporado dichas lenguas en los niveles de la administración pública, salvo para ciertos intereses de sectores vinculados al servicio de los partidos políticos y religiosos. Sin embargo, debemos reconocer que este tipo de declaraciones de eventos nacionales e internacionales tuvieron una influencia positiva en la emisión de leyes y normas estableciendo marcos jurídicos y políticas lingüísticas en el país. En este contexto, en 2019 se declaró al periodo de 2022-2032 como decenio de las lenguas indígenas, lo cual ha tenido algún impacto positivo en la conciencia de los pueblos indígenas del país.

Las lenguas indígenas en el marco de las legislaciones nacionales

Realizada una revisión rápida de leyes y disposiciones legales nacionales e internacionales en favor de las lenguas indígenas de Bolivia, se establece que el país cuenta con varias normas jurídicas, pero en la mayoría de los casos no se cumplen o se ha hecho muy poco por recuperar, preservar y desarrollar las 36 lenguas de las que se habla.

De acuerdo con los datos proporcionados por especialistas, de las 36 lenguas mencionadas en la nueva Constitución y en otros documentos normativos, 18 lenguas se encuentran en peligro de extinción y 3 de ellas ya han desaparecido por falta de hablantes. Frente a esta situación, de acuerdo con las proyecciones realizadas por M. Clevers y P. Muysken (2009), hasta finales del presente siglo, apenas llegarían a sobrevivir 9 lenguas, ya que la mayoría son vulnerables, se encuentran amenazadas o están en grave peligro de extinción.

Es importante aclarar que, en Bolivia se cuenta con una serie de legislaciones y normas jurídicas en favor de las lenguas indígenas y la edu-

cación plurilingüe, pero hasta el presente no se han logrado los objetivos propuestos, por lo que las expectativas de los pueblos indígenas han sido defraudadas hasta cierto punto. Este estado de condiciones vulnerables de las culturas y lenguas indígenas debe ser una preocupación esencial del Estado, las instituciones y de los propios hablantes.

De los antecedentes y testimonios recogidos de las propias poblaciones originarias se deduce que los pueblos indígenas todavía son discriminados política, social, económica, religiosa y lingüísticamente. Si bien hay un impacto real en los derechos sociales, sigue pendiente el reconocimiento pleno y la práctica real de la interculturalidad, que tiene su origen en la intraculturalidad. Por ello, persiste el problema cuando se deja a su suerte la situación de las lenguas indígenas con el pretexto de que ‘al final todos entienden el castellano’ y no habría que crear problemas donde no los hay. Frente a esta situación de apatía, en los hechos, el Estado sigue excluyente, porque un buen porcentaje de la población indígena y monolingüe continúa quedando al margen del ejercicio de los derechos lingüísticos y de los servicios públicos, ya que en instancias oficiales se usa únicamente el castellano.

La inatención a las actividades de promoción social de las lenguas indígenas y el escaso apoyo a sus necesidades de uso, en muchos casos, se debe al problema comunicacional que parte desde el Estado, el cual presenta limitaciones en la implementación de programas de promoción social de las lenguas indígenas. Por lo tanto, nuestra interculturalidad sigue siendo una utopía debido a que, supuestamente, el Estado tiene la obligación de llevar servicios públicos a los pueblos indígenas originarios y a las comunidades que son culturalmente diversas. Este desafío frente a las brechas sociales consiste en superar la idolatría a los gobernantes de turno y confiar más en las capacidades y potencialidades de las propias comunidades.

Conclusiones

En este trabajo se realizó una revisión cronológica de los antecedentes de las legislaciones y el marco jurídico que otorga la protección y seguridad a las lenguas indígenas del país. De esta manera, se ha establecido la existencia de leyes, decretos y declaraciones nacionales e internacionales que protegen y garantizan el derecho al uso de las lenguas maternas, sin discriminación y en igualdad de condiciones. No obstante, estas disposiciones

legales, en la mayoría de los casos no se cumplen por falta de la toma de decisiones firmes que permitan la recuperación, la protección y el desarrollo de las culturas y lenguas indígenas del territorio boliviano. Por otra parte, dichas disposiciones legales deberían garantizar su uso en todos los ámbitos comunicativos, así como permitir el fortalecimiento de la identidad individual y social de los pueblos, lo que no ocurre hasta el presente.

Desde la visión de la sociolingüística, se han abordado los antecedentes a partir de dos vertientes: planificación del corpus y la planificación de estatus, que son aspectos importantes a la hora de implementar una política lingüística. Si se deja a la suerte de sus utilizadores y sin la intervención social de las instituciones responsables, las lenguas indígenas desaparecerían gradualmente y, con ellas, desaparecen también la memoria colectiva, la historia, la cultura y parte de la humanidad. Se considera que el derecho de los pueblos indígenas originarios es fundamental para su libertad de pensamiento, opinión y expresión, que implican los saberes y conocimientos desarrollados por la cultura. Por lo que es importante la incorporación de las lenguas indígenas en los currículos regionalizados y diversificados del sistema educativo intercultural, para el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos indígenas del país.

Los antecedentes mencionados nos muestran el interés por desarrollar las lenguas indígenas de Bolivia, centrado en aymara, como la segunda lengua más importante entre las lenguas indígenas del país. Asimismo, se ha realizado una visión panorámica de varias disposiciones legales en favor de la lengua aymara, así como las propuestas de sistemas de escrituras comprendidas desde el periodo colonial hasta el presente. Entre dichas disposiciones legales, algunas contribuyen a la ‘planificación del corpus’, como las propuestas de alfabetos para la representación gráfica del aymara que, al mismo tiempo, conduce hacia el aprendizaje, la enseñanza y la producción de textos y materiales educativos en esta lengua. Otras legislaciones conducen a la planificación de estatus orientado a la recuperación, preservación, promoción y desarrollo de la lengua aymara.

Bibliografía

Bertonio, Ludovico (1603). *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara*. Roma: Luis Zannetti.

Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Francisco de Canto.

Bolivia (1955). *Código de la Educación Boliviana*, [Decreto/Resolución del Gobierno de Víctor Paz Estenssoro]. (p. 2). La Paz.

Bolivia (1968). *Decreto Supremo No. 08483*. (Gobierno de René Barrientos Ortuño). La Paz.

Bolivia (1984, 9 de mayo). *Decreto Supremo No. 20227: Aprueba el Alfabeto Único Oficial para los Idiomas Quechua y Aymara*. La Paz: Gaceta Oficial. Recuperado de: <https://www.derechoteca.com/gacetabolivia/decreto-supremo-20227-del-09-mayo-1984>

Bolivia (1994, 7 de julio). *Ley No. 1565 de Reforma Educativa*. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.

Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bolivia (2010). *Ley No. 045: Ley Contra el Racismo y toda Forma de Discriminación*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bolivia (2010). *Ley No. 070: Ley de la Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez”*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bolivia (2010, 20 de diciembre). *Ley No. 070 de la Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez”*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bolivia (2012). *Ley No. 269: Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Clever, Mily & Muysken, Pieters (editores) (2009). *Lenguas de Bolivia. Ámbito andino*. La Paz: Koninkrijk/Musef/Plural (Tomo I)

De Luca, Manuel (1983). *Diccionario aymara-castellano, castellano -aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura aymara.

Defensoría del Pueblo (Ed.) (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. La Paz: Defensoría del Pueblo.

Honorable Consejo Municipal de La Paz (1993, 9 de julio). *Ordenanza Municipal: Reconocimiento del aymara como lengua administrativa*. La Paz: Alcaldía Municipal de La Paz.

Layme, Félix (2004). *Diccionario bilingüe aymara-castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.

Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989). *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.

PEN International (1996). *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*. Barcelona, España: Comité de Traducción y Derechos Lingüísticos del PEN Club Internacional. Recuperado de https://www.pencatala.cat/wp-content/uploads/2016/02/dlr_espanyol.pdf

El hundimiento del populismo indianista en Bolivia

Franco Gamboa Rocabado¹

Yale University

Correo electrónico: franco.gamboa@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2634-0997

Resumen

Este artículo tiene el propósito de estimular la discusión sobre qué sucedió con las interpelaciones discursivas en Bolivia que enaltecieron las raíces indígenas y cuáles fueron algunas acciones políticas desarrolladas por Evo Morales y su partido, el Movimiento Al Socialismo (MAS), que finalmente desembocaron en varias contradicciones hasta la caída de Evo en noviembre de 2019. Es relevante analizar cómo el populismo indianista en Bolivia tuvo una fuerte raigambre popular y, de súbito, abandonó el poder. La hipótesis plantea que Evo Morales ofreció convertirse en un equilibrio refundacional del sistema político, desarrollando un estilo de

1 Franco Gamboa es sociólogo político. Se educó en Bolivia, Estados Unidos e Inglaterra. Actualmente es miembro de Yale World Fellows Program en Yale University. Fue investigador del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (2013-2014), del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (2014-2015), y del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) donde ganó la beca andina en dos oportunidades (2012-2016). Asimismo, fue jefe del proyecto de Apoyo a la Asamblea Constituyente en Bolivia en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Su actividad profesional ha combinado el asesoramiento a instituciones públicas como los Ministerios de la Presidencia y de Gobierno, y a organismos de cooperación al desarrollo como la UNESCO, el BID y USAID, junto con la investigación y el estudio crítico de la democracia en Bolivia. Ha ganado las becas más competitivas como la Joint Japan/World Bank Graduate Scholarship Program; Chevening del Reino Unido, Yale World Fellows de Estados Unidos y una beca del Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) del gobierno de Chile. Fue catedrático Fulbright en las Universidades Marymount y Georgetown de Estados Unidos, en el periodo 2022-2024. La Paz, Bolivia.

gobierno que únicamente llevaba a cabo una constante campaña electoral, con la finalidad de instalar una nueva élite en el poder, instrumentalizando las movilizaciones sociales y el discurso indianista que denunciaba la incompatibilidad entre democracia y colonialismo interno. Sin embargo, Evo no representó ningún tipo de equilibrio, sino que puso en marcha una polarización constante y destructiva al dinamizar la lógica de enfrentamiento entre el sectarismo del MAS versus los enemigos neoliberales.

Palabras clave: Colonialismo interno, Crisis de Estado, Descolonización, Democratización, Polarización ideológica.

The collapse of Indianist populism in Bolivia

Abstract

This article aims to stimulate discussion about what happened to the discursive interpellations in Bolivia that exalted indigenous roots, and which political actions were taken by Evo Morales and his party, the Movement for Socialism (MAS), that ultimately led to several contradictions until Evo's fall in November 2019. It is relevant to analyze how Indianist populism in Bolivia had a strong popular foundation and then, suddenly, lost power. The hypothesis suggests that Evo Morales proposed to become a refounding balance within the political system, developing a style of governance characterized solely by constant electoral campaigning, with the intention of installing a new elite in power by instrumentalizing social mobilizations and the Indianist discourse that denounced the incompatibility between democracy and internal colonialism. However, Evo did not embody any kind of balance, but rather set in motion a constant and destructive polarization by encouraging the logic of confrontation between MAS sectarianism and its neoliberal enemies.

Key words: Internal colonialism, State crisis, Decolonization, Democratization, Ideological polarization.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 28 de octubre de 2025

Introducción

En toda América Latina resurge, una vez más, la preocupación sobre qué tipo de democracias han ido evolucionando en los últimos treinta y ocho años. Existen muchos datos donde el deterioro de las democracias y el avance de distintas formas de autoritarismo obligan a repensar cómo re-encauzar la consolidación de la democracia (Nord et al., 2025). ¿Se trata de una democracia con calidad, sin calidad, o en todo caso se tiene una ilusión sobredimensionada para satisfacer casi todas las expectativas sociales de la vida diaria? ¿Cuáles son las nuevas amenazas que el populismo del siglo XXI trajo con los llamados liderazgos del giro a la izquierda en Venezuela, Bolivia o Nicaragua? ¿Se trata de un debilitamiento, retroceso o imposibilidad de tener un conjunto de democracias legítimas? ¿Se puede calificar a los gobiernos populistas como poliarquías de baja calidad o regímenes semi-autoritarios, que llevan a cabo elecciones de una manera solamente formal para esconder las verdaderas preferencias que favorecen, más bien, a los presidencialismos autocráticos?

Estas preguntas plantean diversas respuestas y confirman que varios gobiernos de la región están lejos de impulsar una institucionalidad democrática duradera; es decir, lejos de tener aparatos estatales eficientes, abiertos al escrutinio público y capaces de ser catalizadores del bienestar social. Así destacan algunos casos que se convirtieron en callejones sin salida, como la grave descomposición de Venezuela con Nicolás Maduro, las tendencias dictatoriales de Daniel Ortega en Nicaragua y un tipo de populismo indianista como el gobierno de Evo Morales en Bolivia, cuyos 14 años de gobierno (2006-2019) terminaron en una profunda crisis de gobernabilidad y su renuncia el 10 de noviembre de 2019. Morales hizo fracasar las elecciones presidenciales de octubre de 2019, en su intento por lograr una reelección indefinida, y terminó con serias denuncias de fraude que condujeron a un agitado debate político al interior de la Organización de Estados Americanos (OEA, 2019).

Este ensayo tiene el propósito de estimular la discusión sobre qué sucedió con las interpelaciones discursivas en Bolivia que enaltecieron las raíces indígenas y cuáles fueron algunas acciones políticas desarrolladas por Evo Morales y su partido, el Movimiento Al Socialismo (MAS), que desembocaron en varias contradicciones hasta la caída de Evo en noviembre de 2019. Es relevante analizar cómo un partido con raigambre popular y aspiraciones hegemónicas abandonó súbitamente el poder luego de ganar consecutivamente tres elecciones presidenciales (2005, 2009 y 2014).

La decadencia y posterior hundimiento se debió a una crisis de la estrategia populista que reivindicaba al mundo indígena como la esencia humillada históricamente, en contraposición a las clases medias, los partidos tradicionales de representación política deslegitimada y las élites económicas privilegiadas, calificadas como un eje social racista. Esto generó un divisionismo muy profundo que fue controlado por medio de acciones represivas en contra de la oposición y, simultáneamente, a través del pago sistemático de bonos de carácter social, los mismos que no tuvieron sostenibilidad financiera respaldada en políticas sociales bien diseñadas. Morales y su entorno creyeron que el pueblo necesitaba en efecto una demostración de éxito revolucionario con carácter inmediato, aprovechando la inyección de millones de dólares provenientes de la renta petrolera.

La hipótesis de este ensayo sostiene que Evo Morales ofreció convertirse en el equilibrio refundacional del sistema político, desarrollando un estilo de gobierno que llevaba a cabo una constante campaña electoral, con la finalidad de instalar una nueva élite en el poder, instrumentalizando las movilizaciones sociales y el discurso indianista que denunciaba la incompatibilidad entre democracia y colonialismo interno (Albó y Barrios, 1993). Morales, sin embargo, no representó ningún tipo de equilibrio, sino que ahondó la polarización constante al dinamizar una lógica de conflictos entre el sectarismo de los defensores del llamado Estado Plurinacional versus los enemigos neoliberales de los años 90. Evo Morales quiso significar el principio y el fin de la lucha libertaria del pueblo, hasta considerarse simplemente insustituible. Al mismo tiempo, el sindicalismo cocalero del cual provenía impulsó una administración del poder ligada al complejo circuito coca-cocaína, el cual rápidamente corrompió varias instituciones del gobierno. Todas las zonas cocaleras reclaman su propia soberanía política, desafiando tenazmente la legitimidad del Estado (Navia, 2015; O'Grady, 2019; Castañeda, 2019). El MAS en el poder apareció como una nueva ideología antiimperialista y descolonizadora, utilizando al indianismo como interpelación populista para reconstruir el orgullo de los indios sojuzgados; sin embargo, el populismo indianista en Bolivia no pudo evitar la reproducción constante de clivajes sociales y culturalistas de tipo violento. El MAS y Evo Morales se apropiaron del indianismo para reproducir un discurso populista y clientelar, desvirtuando las potencialidades de un sistema democrático que haga justicia con la inclusión positiva de las masas indígenas, como ciudadanos legítimos y también portadores de una contribución substancial a una democracia multicultural.

El telón de fondo

Las interpelaciones ideológicas del populismo indianista se reprodujeron dentro de una “lógica dual” que siempre caracterizó a las posiciones utópicas, porque dicha lógica endiosa a unos actores y condena o excluye a otros. El diagnóstico político del indianismo plantea una interpretación de la historia donde, por un lado, estaríamos viviendo un ciclo largo de dominación cultural y, por otra parte, la lucha por el poder generaría un proyecto de transformación utópico-político. Los defensores indianistas de la descolonización trazan, entonces, los límites del adentro y del afuera: de una Bolivia minoritaria y de aquella mayoritaria, que representaría a la “sociedad realmente existente”: a) Bolivia india, versus la “sociedad deformada-dominante” de corte occidental: b) Bolivia criolla, mestiza y blancoide (q’ara, en aymara). ¿Por qué estas concepciones utópicas y políticas se adhirieron a una lógica de polarización dual? Por animosidad histórica, al colocar el concepto de “etnia” o “nación indígena” por encima de toda la sociedad boliviana y engrandeciendo solo a las culturas originarias como fundadoras de una verdadera sociedad sin dominación.

Si la teoría del colonialismo interno pudo constituirse en una ciencia social para el mundo indígena, fue porque creyó en la existencia de una sociedad sujeta a leyes, donde el ideal utópico del regreso al ayllu y al Incaario debía perseguirse como una predestinación. Este ideal está ideológicamente inspirado en lo que se supone es el “deber ser” de una sociedad. De ese modo, los descolonizadores: Evo Morales, el MAS y otros líderes de izquierda, creyeron que era su obligación trazar líneas demarcatorias sobre la llamada sociedad colonial boliviana y decidir así sus márgenes, sus interiores –sus adentros y sus afueras–, pero cuando se tuvo el poder en las manos desde el gobierno, el arte de definir quién quedaba adentro y quién estaba afuera se transformó en una oportunidad autoritaria para plasmar una utopía regresiva y antidemocrática que añoraba el pasado del Kollasuyo, sabiendo que vivíamos en otra época. Esta utopía regresiva es la que determina la ideología del populismo indianista y va más allá de las teorías que definen al fenómeno populista, ya sea como un tipo de liderazgo caudillista, un significante vacío o un fenómeno premoderno (Laclau, 2005; Germani, 1978; Di Tella, 1965; Ianni, 1975).

El populismo indianista se caracteriza, fundamentalmente, por definir a la democracia como un tipo de gobierno multicultural, pero sujeto a las tradiciones indígenas milenarias, motivo por el cual el sistema democrático es, únicamente, una oportunidad instrumental para ser aprovecha-

da, en función de la instauración de una hegemonía india y un nuevo tipo de sectarismo de los movimientos y las identidades indígenas, quienes se posicionan por encima de las clases medias urbanas y, sobre todo, dominando políticamente a largo plazo, sin la posibilidad de alternancia en el poder, a pesar de apoyar las elecciones democráticas de manera formal (Knight, 1998; Panizza, 2005). La propuesta y convicción para reelegir a Evo Morales se enraizó profundamente y popularizó rituales indigenistas que trataban de estimular lealtades políticas de manera simbólica.

El MAS y Evo celebraban la fecha de inicio de su primer mandato junto al día del Estado Plurinacional, cada 22 de enero, con la intención de transmitir la visión del horizonte cultural indígena. Estas acciones eran una especie de almacigo que contendría las posibilidades ideales de una sociedad que superaría el conflicto entre clases y etnias. Sin embargo, esta posibilidad siempre exhalaba confrontación y nublabla el contexto internacional para forzar un atrincheramiento mirando hacia el pasado: la regresión al incanato, algo desaparecido y desconocido, pero útil para la movilización populista de vastos grupos rurales y migrantes indígenas en las áreas metropolitanas.

En esta situación, las utopías regresivas no comprendieron el presente democrático porque no supieron darse cuenta de que ni el pasado ni el futuro existen. Estos perfiles temporales son únicamente proyecciones psicológicas del presente y es por esto que sus propuestas utópicas no respondían a los desafíos actuales de las políticas públicas en cualquier ámbito del Estado. La fascinación dual de las utopías regresivas: indio y blanco, el adentro de la Bolivia india y el afuera de lo occidental destructivo, fue un producto del afán por simplificar la economía, la sociedad, la política y la democracia (Mires, 1994), para apoyar, en todo caso, un conjunto de utopías represivas, con el objetivo de rechazar y borrar toda expresión alternativa occidental, modernizadora y relacionada con la globalización.

De esta forma, el populismo indianista se presentaba como una ideología que establecía qué era lo importante y qué lo superfluo, lo principal y lo secundario, qué era lo que debía eliminarse y qué debía favorecerse. Esta lógica dual es fuertemente discriminatoria y poco útil para avanzar siguiendo las exigencias democráticas.

Con la caída de Evo Morales en noviembre de 2019, el pensamiento indianista en Bolivia ha llegado a su fin. Ya no representa una forma de comprensión desafiante para explicar una serie de conflictos y problemas de la identidad colectiva boliviana, porque sencillamente quedó anquilosado en consignas que, asimismo, se convirtieron en interpelaciones poco

favorables y carentes de valores éticos para impulsar las conductas colectivas en el siglo XXI.

Básicamente, el indianismo enmarcado dentro de la teoría de la descolonización resaltó y reforzó con demasiado énfasis las esperanzas por preservar el legado del viejo imperio de los incas y las aparentes bondades del Tawantinsuyu. Este es un pasado que, bajo la mirada indianista, hubiera sido siempre mejor y superior a la degradante violación de la conquista española. En otras palabras, se trata de un pensamiento que tiene el objetivo de conservar diferentes costumbres de carácter premoderno rechazando, al mismo tiempo, todas las metas normativas del mundo occidental, tanto en el terreno técnico, científico, cultural como económico.

Esta orientación ideológica es un enfoque que defiende a la sociedad incaica como un tipo ideal virtuoso y modelo a seguir, para luego reconocer una supuesta identidad profunda: la identidad india, una especie de añoranza que apunta hacia el pasado, pero condenándolo permanentemente porque si no hubieran venido los colonizadores, nada malo habría sucedido en Bolivia o en todo el continente Abya Yala. Esta angustia no tiene sentido luego de haber transcurrido más de 500 años. En todo caso, representa un rechazo irracional al desarrollo histórico y a las transformaciones evolutivas, encapsulando el pasado indígena como si fuera un único momento de verdadero comienzo y fin de la humanidad.

El error del indianismo radica en la desgastada tensión entre los principios universales del mundo occidental y los valores particulares del pensamiento indio que es, a la vez, naturaleza, comunitarismo, igualdad y energía telúrica. El indio como tierra que piensa, identifica cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser completamente eliminados porque esclavizan a los indios de América: el derecho romano, el código napoleónico, la democracia francesa y el marxismo-leninismo. Por lo tanto, el indianismo constituiría un tipo de pensamiento que es la voz de un silencio de 500 años y fuerza liberadora con la misión de sepultar al pensamiento de Europa (Reinaga, 1969).

El indianismo no logró, sin embargo, liberar ninguna sociedad como proyección revolucionaria. Solo fue un intento de crítica historicista para ganar un espacio en el escenario democrático. De hecho, fue la democracia representativa el régimen político que le dio una oportunidad al indianismo para contribuir a la búsqueda de políticas igualitarias y acciones democratizadoras. Pero el pensamiento indianista fue totalmente instrumentalizado por el MAS y Evo, que lo divulgaron como una ideología que justificaba el ejercicio clientelar del poder de algunos dirigentes

indígenas. Si éstos cometían actos de corrupción, abusaban de su autoridad y no lograban mejorar las condiciones de pobreza del área rural, el indianismo instrumentalizado iba a servir como un espíritu indulgente y argumento para justificar todo acto de corrupción.

Así se hizo la vista gorda en una serie de arbitrariedades clientelares, linchamientos y conductas pragmáticas que caracterizaron a la acción política de los defensores del indianismo. En cierta medida, el MAS pervirtió al indianismo, pero este tampoco se puso en guardia porque su radical rechazo de las esferas política y cultural de la modernidad occidental se diluyó en la aceptación, con frecuencia entusiasta, de los adelantos tecnológicos y la oferta de buenos cargos, aunque solamente para algunos. Evo Morales consiguió articularse con importantes grupos organizados de campesinos sindicalizados y colonizadores que conformaron la Coordinadora Nacional del Cambio (CONALCAM), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB) y el Pacto de Unidad, con quienes promocionó la idea de una descolonización rebelde y un proceso de cambio irreversible que, en los hechos, reprodujo dinámicas de patronaje político, al entregar \$US 19.377.081 para sedes sindicales en el periodo 2011-2015, a través de la Unidad de Proyectos Especiales del Ministerio de la Presidencia (Ortiz, 2017: 5). Con esto se aseguraba una lealtad política duradera, clientelar y patrimonializada desde los gastos estatales, bajo el manto de un discurso desafiante ligado al poder indígena (Farthing, 2019).

Tanto el sindicalismo indianista como el campesino se encargaron de atestiguar cómo las ideologías de la descolonización y el pensamiento indio sirvieron de cortinas de humo para las estrategias prebendales de la acción mestiza del MAS y otras fracciones que, viendo con mayor detenimiento, estuvieron invariablemente cómodas con la modernidad occidental y la estructura de poder construida por el ex Vicepresidente Álvaro García Linera, para quien la revolución india se convertiría en una estrategia utilitarista que tenía el objetivo de instalar nuevas élites, con un decoro solamente discursivo a favor de los indios en el poder. El poder sería ejercido, no por el pensamiento indianista, sino por la astucia criolla para proseguir con las raíces de un Estado administrado discrecionalmente (McDermott, 2014).

Es también muy probable que hayan existido tensiones positivas dentro del movimiento indianista para contribuir verdaderamente a la democracia, tanto con políticas redistributivas, como por medio de acciones que guíen la toma de decisiones con mayor efectividad dentro del gabi-

nete de Evo. Asimismo, no se puede descartar la lucha de sectores sindicales dentro de la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), que buscaron reorientar varias decisiones como, por ejemplo, oponerse a la destrucción de los ecosistemas en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), cuando el régimen del MAS forzó la construcción de una carretera que iba a destruir el territorio protegido. De cualquier manera, la fuerza democratizadora y las orientaciones críticas del indianismo fueron truncadas, o se quedaron a medio camino, cuando se sometieron a las previsiones electorales para apoyar la reelección de Evo, socavando el potencial transformador de la democracia multicultural en una Bolivia posmoderna (Wanderley, 2018).

El rechazo de otras formas de representatividad política por parte de los partidos tradicionales que gobernaron entre 1985 y 2005 derivó en una crisis que hizo posible el salto del indianismo como alternativa democratizadora y condicional aporte a la fundación del Estado Plurinacional. De todos modos, este impulso fue desviado por los líderes indianistas del MAS, destruyéndose un valor mínimo: ser fiel a lo que profesaban en la crítica de los 500 años de colonialismo. El indianismo jamás le pidió rendir cuentas a Evo Morales, aceptando, sin más, la depredación del medio ambiente, los terribles incendios en septiembre de 2019 que hicieron desaparecer cerca del 40 por ciento de la Amazonía virgen en el oriente de Bolivia, evitando también que los funcionarios indígenas puedan implementar verdaderos proyectos de desarrollo para combatir la desigualdad. En la actualidad, Bolivia sigue teniendo uno de los porcentajes más altos de desnutrición y pobreza rural de América Latina y la inseguridad alimentaria más dramática en las comunidades indígenas dispersas, tanto andinas como amazónicas (FAO, 2018).

El indianismo tampoco superó sus actitudes intransigentes en la acción política, ni el pragmatismo para aceptar acriticamente cargos bien pagados. Evo cooptó hábilmente a los principales dirigentes de la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y del Consejo Nacional de Ayllus y Marqas del Kollasuyo (CONAMAQ). Finalmente, el indianismo se fue apagando en la globalización actual, derretido ante la fuerza de nuevas perspectivas de la democracia multicultural que también posee el pensamiento occidental y defiende los derechos colectivos de las diversidades sociales, étnicas y sexuales, toda una lucha dentro de los procesos de construcción de ciudadanía e institucionalización de un sistema democrático saludable.

El daño a la democracia y a la sociedad boliviana consistió en la transmisión de un discurso de revolución, utilizando a las instituciones democráticas para reivindicar la inclusión indígena y luego rechazar cualquier límite a las arbitrariedades del poder que cometieron Evo Morales y la élite más cuestionada de su partido.² En los hechos, el MAS solamente construyó una nueva élite de clase media que aprovechó las influencias del poder estatal para enriquecerse a gran escala. El caso más lamentable fue lo sucedido en el Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Comunidades Campesinas, administrado por ambiciosos indígenas urbanos y campesinos que lograron desviar a cuentas personales cerca de 35 millones de dólares, por medio de proyectos fantasmas y una actitud hostil a la transparencia en las instituciones de la democracia (Ortiz, 2016: 41).

La dirigente campesina del MAS, Nemecia Achacollo, ex ministra de Desarrollo Rural y presidenta del directorio del Fondo Indígena, está siendo juzgada por delitos de peculado, pero en más de una ocasión afirmó categóricamente que ese dinero “era de los indígenas” y éstos tenían todo el derecho a comérselo, si así lo decidían. Achacollo está también involucrada en una relación sentimental entre su hija de diecisiete años y Evo Morales, lo cual desató una serie de escándalos sobre la dinámica clientelar del MAS que trataron de ser justificados cuando se enarbolaba la ideología del indianismo, con el propósito de favorecer a ciertos dirigentes indígenas como si fuera una estrategia de compensación justa, aun cuando se cometieran actos de corrupción y abuso de menores de edad (El Espectador, 2012; Makaran, 2016).

Tras siglos de marginamiento, los indígenas habrían ganado el derecho a tomar el poder o ejercer cargos públicos, sin ningún cuidado respecto a la capacidad profesional o las conductas éticas. El clientelismo se convirtió en una habilidad para que, simultáneamente, se intercambien votos por obras y para la incorporación política de grandes masas anteriormente excluidas. Estas acciones no cambiaron la desigualdad estructural de la sociedad boliviana. No hay evidencia empírica para afirmar que el MAS y Evo promovieron una mayor representatividad política de

2 Después de la caída de Evo Morales, el Tribunal Supremo de Justicia inició procesos por corrupción, peculado e incumplimiento de deberes a cerca de diez ministros de Estado, algunos de clase media profesional y otros indígenas; asimismo, todos se identificaron en algún momento con el llamado socialismo del siglo XXI y el indianismo, sobre todo al utilizar el discurso para reclamar el “derecho humano” de Evo Morales a la reelección indefinida; ésta era la única garantía para reconocer a Morales como el verdadero líder indio del continente (Kurmanaev and Krauss, 2019). Los procesos judiciales, hasta la fecha, quedaron en nada, sin investigación exhaustiva, ni esclarecimiento de los hechos.

los sectores marginados, ni una mayor institucionalización del Estado en términos de legitimidad y consolidación de su capacidad integradora (V-Dem, 2020).

Fue también decepcionante que los sectores indianistas del MAS plantearan la “descolonización del Estado”, discurso que se convirtió solamente en una especie de excusa para alterar las normativas y romper los criterios mínimos de una gestión pública racional. En su lugar surgió con fuerza la imposición de visiones unilaterales y el autoritarismo exitista de creer que el MAS, los dirigentes indianistas y Evo jamás se equivocaban porque la injusticia solamente podía venir de la derecha y el capitalismo, pero nunca de las fuerzas revolucionarias del pueblo donde imperan las identidades indígenas. Así reprodujeron una sutil conducta de izquierda tradicional: ausencia de autocrítica y desprecio de los contrapesos institucionales para neutralizar los excesos del poder. Los hechos de corrupción desencantaron rápidamente a los sectores más optimistas del indianismo boliviano, creciendo con fuerza una demanda para que Morales no se presente a una cuarta reelección y, en todo caso, abandone el poder.

Otro efecto político fue la imposibilidad de reconstruir el escenario democrático mediante la eficiente implementación del Estado Plurinacional. Inicialmente se pensó que la República de Bolivia había llegado a su fin debido a su quiebra política y económica con las políticas de mercado, calificadas como neoliberales y asfixiantes para un país indígena en ruinas. Quiso introducirse una suerte de renacimiento con la aparente fundación de un Estado que se reconociera como el eje articulador de múltiples nacionalidades. Al mismo tiempo, se trató de reorientar el régimen democrático representativo para llevarlo hacia una supuesta democracia étnica, directa o participativa.

Si bien se aprobó una nueva Constitución Política en el año 2009 en la que se enaltecía al Estado Plurinacional, se trató de un documento indigenista que, en varios acápites, destacaba un conjunto de planteamientos retóricos que nunca se cumplieron en la realidad, sobre todo por la existencia de una crisis institucional donde el estilo presidencial de Evo Morales se caracterizó por neutralizar las normas de control gubernamental en las grandes contrataciones de carreteras o adquisiciones millonarias de equipamiento. Casi todos los ministerios utilizaron la modalidad de “invitación directa” para favorecer a las empresas que ya tenían un contacto previo o gozaban del favoritismo político (Albro, 2007). El Estado Plurinacional fue, en el fondo, solo un discurso populista que interpeló a los sectores más pobres, a las comunidades rurales y a la prensa interna-

cional, pero no tuvo una institucionalidad verdadera, capaz de ir más allá del patronazgo que siempre predominó en las decisiones políticas.

En los catorce años de gobierno de Morales (2006-2019), un 90% de los contratos que realizaron las entidades del Estado con particulares, ya sea para la compra de equipos, provisión de insumos o construcción de infraestructura, se los realizó a través de decretos supremos, invitación y/o adjudicación directa de las empresas, tanto nacionales como transnacionales sin previa licitación pública, y menos por concurso de méritos, pues el acceso a la información en estos negocios fue prácticamente cero. Las compras directas alcanzaron a 3.000 millones de dólares entre 2006 y 2016. Al menos 31 compañías internacionales ejecutaron en el año 2016 un total de 51 proyectos por 5.630 millones de dólares, preparando el terreno para la carrera electoral de Evo y obligando al Tribunal Constitucional a encontrar una interpretación jurídica que avale su repostulación (Zavala, 2016).³ El objetivo era aumentar la inversión pública para hacer

3 Según estimaciones del Banco Mundial, anualmente Bolivia pierde 2.570 millones de dólares debido a la corrupción estatal. De esta suma, 400 millones de dólares se desvían por el contrabando y 550 millones por la evasión de impuestos. (Vacaflores, 2006). Asimismo, las múltiples denuncias de corrupción que involucra a la cúpula del MAS están relacionadas con el programa gubernamental “Bolivia Cambia, Evo Cumple” de la Unidad de Proyectos Especiales (UPRE), que dependía del Ministerio de la Presidencia. De esta manera destaca el hecho ligado a 33 camiones de contrabando del ex Ministro de la Presidencia Juan Ramón Quintana, quien también fue asesor del Ministerio de Defensa durante el gobierno del ex dictador Hugo Banzer Suárez (1997-2000). Quintana se graduó de la Escuela de las Américas en los Estados Unidos y fue un operador de inteligencia, especializado en complotos entre 2009 y 2019. Por otro lado, aparece la relación de Evo Morales con Gabriela Zapata, una joven militante del MAS; esta relación desató el tráfico de influencias con la empresa china CAMC. Zapata era la ejecutiva de contacto para conseguir contratos por el valor de 500 millones de dólares. A su vez, el ex Vicepresidente, Álvaro García Linera, fue reiteradamente cuestionado por mentir sobre la obtención de su título profesional, así como por la compra de su libreta de servicio militar. Los favoritismos para sus parientes dieron lugar a otro escándalo porque estos dotaban de refrigerios por medio de la empresa Air Catering a línea aérea estatal BOA. El ex presidente de YPFB, Carlos Villegas armó una red de corrupción para favorecer a una allegada con quien tenía algún tipo de relación sentimental. En YPFB sucedieron también otros hechos de nepotismo que relacionan al ex diputado Manuel Morales Dávila, ex candidato a la Prefectura de La Paz y a sus hijos: Manuel Morales Olivera, dueño de una imprenta que, sin la más mínima formación universitaria, llegó a ser también presidente de YPFB, donde realizó contratos fraudulentos con varias transnacionales. Otras hijas de Morales Dávila se beneficiaron de oscuros favores como parte de la “élite esclarecida” del partido; así destaca Marcia Morales Olivera que llegó a ser presidenta de la Aduana Nacional y la ex Ministra de Desarrollo Productivo, Teresa Morales Olivera, que fue denunciada por la quiebra de la empresa estatal de textiles Enatex (Cf. Zavala, 2016; Wickberg, 2012).

creer que se vivía en un auge económico, cuando lo que existía era un desorden fiscal y una crisis profunda de la economía petrolera que dejó al país sin dólares en el año 2025, con un déficit fiscal de más del 70% del Producto Interno Bruto (PIB) y una deuda externa insostenible.

El sueño por instaurar el Estado Plurinacional terminó en un discurso solamente grandilocuente que no contrarrestó la economía extractivista, el Estado rentista y el populismo electoral al cual Evo Morales se acostumbró, por medio de la entrega de dobles aguinaldos al sector público y privado, transferencias directas a sectores pobres con bonos de apenas sesenta dólares y el gasto dispendioso de 54 mil millones de dólares que representó la enorme renta petrolera entre 2006 y 2014 (Morales, 2020).

La crisis del Estado y el fantasma del Estado fallido

La crisis estatal más profunda llegó cuando Evo Morales desafió a la opinión pública y convocó a un referéndum para legitimar su permanencia en el poder. Supuso que iba a ganar ampliamente, pero fue derrotado en febrero de 2016. La población decidió no modificar el artículo 169 de la Constitución con el propósito de frenar una cuarta postulación a la presidencia. Evo Morales se negó a aceptar el resultado y lo calificó como el Referéndum de la Mentira porque, en su criterio, no era democrático reducir la duración del mandato presidencial, cuando se consideraba a sí mismo como la condensación de la identidad india, en medio de un proceso de revolución cultural sin fin. En noviembre de 2017, sus asesores en el Poder Ejecutivo exigieron al Tribunal Constitucional la aprobación de una resolución extraordinaria que autorizara su reelección con carácter indefinido.

Así fue cómo Evo Morales dirigió el sistema político hacia un rumbo autoritario. Según él, la democracia era inviable sin su presencia y sin la posibilidad de instaurar un sistema electoral de partido único donde el MAS representaría el actor hegemónico y exclusivo de la democracia multicultural. Evo era el sujeto trascendente que articularía la identidad del Estado Plurinacional.

Hoy, Bolivia enfrenta una crisis profunda que trasciende lo económico o lo político coyuntural. Lo que está en juego es la viabilidad misma del Estado como forma institucional de organización del poder. Las tensiones acumuladas durante los 20 años de gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) han erosionado gravemente las capacidades estatales,

han debilitado la legitimidad institucional y promovido un tipo de gobernabilidad, sustentada más en la lógica del clientelismo que en la fortaleza infraestructural del Estado. Frente a esta realidad, la pregunta ya no es si Bolivia atraviesa una crisis, sino si se está deslizando —o si ya se deslizó— hacia una forma de Estado fallido.

Esta preocupación no es exclusiva de Bolivia. Incluso Noam Chomsky, el famoso lingüista y politólogo, ha planteado que los Estados Unidos, con su colapso moral, violencia estructural y crisis institucional, puede ser considerado un Estado fallido (Chomsky, 2006). Pero en el caso boliviano, el diagnóstico adquiere una característica particular: la persistencia histórica de la pobreza, la exclusión estructural, la debilidad de las instituciones y el uso instrumental del poder estatal en contra de los intereses de la sociedad civil, han dado lugar a una forma de gobierno que devora las capacidades del propio Estado que dice representar.

En este artículo, proponemos una interpretación crítica del “fantasma” del Estado fallido en Bolivia, integrando las nociones de razón de Estado y de poder infraestructural, a partir de los planteamientos del sociólogo británico, Michael Mann (Mann, 1984), como elementos clave para pensar posibles rutas de recuperación estatal.

En 20 años de gobierno, el Movimiento Al Socialismo (MAS), ha estimulado la paradoja del Estado fuerte en lo simbólico y débil en lo infraestructural. Durante el periodo 2006-2025, especialmente bajo el liderazgo de Evo Morales, el Estado boliviano pareció recuperar una centralidad simbólica y discursiva. Se proclamó el nacimiento de un Estado Plurinacional, se reescribió la Constitución y se intentó refundar la república desde una matriz ligada a la identidad indigenista. Sin embargo, en la práctica, el Estado no se fortaleció como aparato infraestructural.

Según Michael Mann, el poder infraestructural es la capacidad del Estado para penetrar efectivamente la sociedad civil, para coordinar la vida colectiva desde su interior, sin necesidad de una coerción constante. En Bolivia, esa capacidad nunca fue plenamente desarrollada. Lo que ocurrió con el MAS fue, más bien, una expansión del poder despótico: el control centralizado sin regulación institucional, en detrimento de la institucionalidad estable.

Las instituciones fueron instrumentalizadas, los recursos públicos cooptados y los sistemas de justicia, educación, salud y planificación económica, fueron subordinados a un proyecto de concentración del poder. El resultado es un Estado que creció en tamaño, pero no en eficacia, que distribuyó rentas extractivas, pero no construyó capacidades, que creó

símbolos, pero erosionó procedimientos en los contrapesos institucionales para evitar los abusos del poder.

La paradoja es dura y lamentable: el MAS se proclamó como restaurador del Estado y en la práctica contribuyó, decisivamente, a su descomposición funcional. Por lo tanto, el Estado fallido es un concepto incómodo pero necesario. Hablar de “Estado fallido” implica riesgos. El término ha sido usado con fines intervencionistas, o para justificar procesos de colonización política en nombre de la gobernanza. Sin embargo, desde un enfoque crítico, la categoría puede ser útil para nombrar ciertos procesos reales: la pérdida del monopolio legítimo de la fuerza, la incapacidad para garantizar bienes públicos básicos, el colapso del sistema judicial, la desafección ciudadana, la captura institucional y el desgobierno territorial, problemas estructurales que se agigantan con el discurso populista para difundir una estabilidad, cuando lo que se arrastra es una profunda crisis del Estado.

Bolivia reúne hoy varios de estos síntomas: a) justicia subordinada y corrupta, sin independencia funcional; b) sistema educativo fragmentado, con débil capacidad formativa y poco control de calidad; c) Estado paralizado frente al crimen organizado en regiones como el Chapare o el norte amazónico (Pando y Beni); d) crisis energética y económica, que revela la ausencia de una previsión estatal efectiva para proteger los ingresos hidrocarburíferos; e) erosión del sistema de partidos, convertidos en maquinarias personales o en satélites del poder; f) ciudadanía desmovilizada o radicalizada, pero sin mecanismos estables de mediación institucional.

La institucionalidad democrática está desmoronándose todo el tiempo. Y ante cada intento de restaurarla, en el periodo 2006-2025, Evo Morales ha respondido con el sabotaje o el chantaje populista. El voto nulo, promovido por Morales en las elecciones presidenciales de agosto de 2025, no es un gesto de resistencia, sino de demolición: un intento de dinamitar el sistema democrático desde adentro.

Noam Chomsky advirtió que los Estados fallidos no son una anomalía periférica. Incluso Estados que se presentan como modelos democráticos (Estados Unidos, por ejemplo), pueden caer en formas de disfuncionalidad sistémica: violencia estructural, racismo institucionalizado, políticas exteriores caóticas y captura corporativa del Estado.

Este enfoque sirve para desideologizar el concepto de Estado fallido. No se trata de señalar a los países “atrasados” o “subdesarrollados”, sino de observar hasta qué punto el poder político se desvincula de su responsabilidad institucional.

En Bolivia, el Estado fallido no es un accidente, sino una “consecuencia” del populismo indianista. Una consecuencia de haber despreciado sistemáticamente la noción de razón de Estado, es decir, de esa idea clásica que pone el bien común, la estabilidad institucional y la continuidad republicana, por encima del capricho personal o la lealtad clientelar.

Frente al riesgo del colapso estatal, la única salida es retomar una lógica de reconstrucción institucional, que implica devolver al Estado su poder infraestructural. Esto significa reconstituir un aparato público meritocrático, con burocracia profesional y no partidaria. Es fundamental fortalecer la capacidad regulatoria del Estado frente al capital privado y al narcotráfico. Se deben garantizar servicios públicos universales y sostenibles como educación, salud y justicia. Es necesario articular un nuevo pacto territorial, con autonomía funcional, pero sin anarquía ni corporativismo. Se debe reconstruir la confianza ciudadana en las instituciones, lo que solo será posible si el Estado deja de ser percibido como botín de guerra, o amenaza en contra de la sociedad.

La razón de Estado no es un eslogan tecnocrático, sino una necesidad histórica. Bolivia necesita un Estado fuerte, no autoritario, sino eficaz. Fuerte en capacidad, no en propaganda. Fuerte en legitimidad, no en retórica sobre las identidades indianistas o indigenistas, que fue lo estimulado por el populismo de Evo Morales.

El fantasma del Estado fallido recorre Bolivia. No es un mito ni una exageración; es una advertencia. La descomposición institucional no se detendrá con discursos, ni con elecciones aisladas como las presidenciales de agosto de 2025, ni tampoco con la salida momentánea de un caudillo. Se necesita una refundación republicana desde la razón de Estado y no desde el autoritarismo populista.

El sistema político debe recuperar su vocación de orden, justicia y previsibilidad. Esto requiere dejar atrás el evismo, no solamente como figura política, sino como cultura de poder: esa lógica de desinstitucionalización permanente, de impunidad como norma y de caos como estrategia. Bolivia aún tiene una oportunidad, pero, como decía Michael Mann, el poder del Estado no se mide por lo que dice, sino por lo que “realmente puede hacer”; y este es el principal desafío en el Bicentenario (1825-2025): la reconstrucción de un Estado no fallido, sino con nueva legitimidad y razón de ser para retomar el control democrático.

Conclusiones

Evo Morales fue vencido por los profundos problemas de gobernabilidad, por sus contradicciones como líder de un populismo indianista cuyos códigos de interpelación dejaron de funcionar, y por una estrategia que ya no pudo preservar los criterios de orden político democrático. Una de las paradojas de la democracia boliviana consiste en aquel vaivén que va de la superación de todo tipo de exclusiones, hacia la aceptación de presiones, demandas y conflictos que son sumamente desestabilizadores con tendencia a la destrucción del mismo sistema democrático. El populismo indianista buscó siempre un enemigo: una razón para la polarización, y terminó sepultado por las demandas de democratización que la ciudadanía exigió, luego del intento de fraude electoral en noviembre de 2019.

Los mensajes ideológicos del populismo indianista de Evo Morales caducaron y mostraron la necesidad de construir y proteger el orden democrático, imaginando formas de control de la ingobernabilidad y proponiendo la negociación para desbaratar los conflictos más perjudiciales que, con el pretexto de la participación indígena, buscaron prolongar demasiado un modelo clientelar e ineficiente de administración estatal. Aquí destaca el accionar de los campesinos cocaleseros vinculados con la economía del circuito coca-cocaína y aquellos dirigentes indígenas que perecieron, ligados a la corrupción, como fue el caso del Fondo Indígena.

Actualmente, la sociedad civil boliviana busca reorganizar las elecciones presidenciales, considerando la construcción de un centro equilibrador sobre la base del impulso de la modernidad política como criterio ideológico para rescatar la democracia representativa. El discurso indianista se desgastó. Hoy en día, el sistema político busca domesticar los problemas de ingobernabilidad, pero no desde un modelo retórico, sino asumiendo algunos riesgos sobre cómo manejar la presión de los intereses y actores corporativos, cómo gobernarlos, cómo actuar dentro de un proceso político que sobreviva a los miedos históricos del racismo y al indianismo como fundamento del clivaje étnico-cultural permanente y destructivo.

La alternativa al populismo indianista necesita tender puentes para una auténtica reconciliación, superando las concepciones del colonialismo y las actitudes racistas. Sin embargo, tampoco es posible pensar ingenuamente que va a reemplazarse la Bolivia pre-moderna por otra impecablemente post-moderna. La izquierda marxista e indianista en Bolivia nunca representaron ninguna opción para lograr una mejor democratización.

Finalmente, la conmemoración de los cuatro años que pasaron desde el 21 de febrero de 2016, cuando en el Referéndum se dijo no a la reelección de Evo, mostró que, en las principales capitales de todo el país, la sociedad salió masivamente a las calles para reivindicar que su voto sea respetado. Morales menospreció estas marchas y bloqueos, reprimió las manifestaciones y volvió a plantear que nadie podía violar su derecho humano a ser reelegido. Sin embargo, el Tribunal Constitucional que aprobó la reelección, dejó claro que el MAS estaba dispuesto a idear las más absurdas justificaciones para forzar su permanencia en el poder. Con estos antecedentes, la suerte ya estaba echada en el intento de fraude electoral del año 2019, momento en que Evo Morales tampoco dio su brazo a torcer, empujando al país hacia una escalada de violencia.

Sin embargo, desde diciembre de 2019 hasta abril de 2020, se retomó cierta gobernabilidad y Bolivia transitó hacia nuevas elecciones presidenciales donde, extrañamente, volvió a ganar el MAS con Luis Arce Catacora como candidato presidencial. Con la duda sobre nuevos fraudes en las elecciones, Arce fue elegido presidente y hundió al país todavía más en una espiral de crisis económica, inflación, ausencia de dólares y colapso de la renta petrolera.

Entre 2020 y 2025, el populismo indianista, junto con el desarrollo de una política leninista, demostraron, una vez más, haberse equivocado por completo, tanto en su desprecio por la espontaneidad de las masas para derrocar a Evo, como en la idealización de una élite partidaria favorecida. Evo era plenamente reemplazable porque, además, así estaba previsto en la Constitución y en las raíces mismas del sistema democrático. Por último, el MAS se dividió y autodestruyó desde adentro, de manera que Evo Morales desapareció y su legado fue, nuevamente, instrumentalizado por la ineficiencia y una mayor crisis estatal y económica a cargo de Arce Catacora, el enemigo de Evo y del mismo MAS, que terminó por despedazar, absolutamente, la ilusión del Estado Plurinacional.

Bibliografía

Albo, Xavier y Barrios, Raúl (coord.) (1993). *Violencias encubiertas en Bolivia, cultura Política*, Vol. I. La Paz: CIPCA/Aruwiyiri.

Albro, Robert (2007). "Indigenous politics in Bolivia's Evo Era: clientelism, llunkerío, and the problem of stigma". *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 36 (3), 281-320.

Castañeda, Jorge G. (2019). “¿Qué sucedió realmente en Bolivia?” *Project Syndicate*, 9-11-2019. Disponible en: <https://www.project-syndicate.org/commentary/downfall-of-evo-morales-not-a-coup-by-jorge-g-castaneda-2019-11/spanish?barrier=accesspaylog>.

Chomsky, N. (2006). *Failed states: The abuse of power and the assault on democracy*. New York: Metropolitan Books.

Di Tella, T. S. (1965). *Populismo y reforma en América Latina*. Buenos Aires: Instituto.

El Espectador (2012). “Ministra boliviana niega que su hija tenga un bebe con Evo Morales.” Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/actualidad/ministra-boliviana-niega-su-hija-tenga-un-bebe-evo-mora-articulo-366596>.

Farthing, Linda (2019). “An Opportunity Squandered? Elites, Social Movements, and the Government of Evo Morales”. *Latin American Perspectives*, 46 (1), 212-229.

Germani, G. (1978). *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Ianni, O. (1975). *La formación del populismo en Brasil*. México: Siglo XXI Editores.

Knight, A. (1998). “Populism and neo-populism in Latin America, especially Mexico”. *Journal of Latin American Studies*, 30(2), 223-248.

Kurmanaev, Anatoly & Krauss, Clifford (2019). “Ethnic rifts in Bolivia burst into view with fall of Evo Morales”. *The New York Times*, 17-11-2019. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2019/11/15/world/america/morales-bolivia-Indigenous-racism.html>.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Levi, Margaret (1998). “Modeling complex historical processes with analytic narratives”, en Bates, R.H., Greif, A., Levi, M., Rosenthal, J.L. y Weingast, B.R. (eds.). *Analytic narratives* (pp. 1-20). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mansilla, H.C.F. (2014). *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*. La Paz: Rincón Ediciones.

Makaran, Gaya (2016). “La figura del llunk’u y el clientelismo en la Bolivia de Evo Morales”. *Antropologías del Sur*, 3 (5), 33-47.

Mires, Fernando (1994). *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

McDermott, Jeremy (2014). “Bolivia: el nuevo epicentro del narcotráfico en Suramérica”. *Insight Crime, Investigaciones y Análisis de Crimen Organizado*. Disponible en: <https://es.insightcrime.org/investigaciones/bolivia-nuevo-epicentro-narcotrafico-suramerica/>.

Morales, Juan Antonio (2020). “The economic challenges facing Bolivia’s next government”. *Americas Quarterly*, 7-1-2020. Disponible en: <https://www.americasquarterly.org/content/economic-challenges-facing-bolivia-next-government>.

Navia, Roberto (2015). “Tribus de la inquisición”. *El Deber*. Disponible en: https://eldeber.com.bo/40882_tribus-de-la-inquisicion.

Nord, M., Altman, D., Angiolillo, F., Fernandes, T., Good God, A. y Lindberg, S.I. (2025) *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization – Democracy Trumped?* Gothenburg: V-Dem Institute, University of Gothenburg.

Mann, M. (1986). *The sources of social power. Volume 1: A history of power from the beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.

O’Grady, M.A. (2019). “Morales made Bolivia a narco state”. *The Wall Street Journal*, 17 de noviembre. Disponible en: <https://www.wsj.com/articles/morales-made-bolivia-a-narco-state-11574018858> (Accedido: 28 de octubre de 2025).

Organización de Estados Americanos (OEA) (2019). *Análisis de integridad electoral: Elecciones generales en el Estado Plurinacional de Bolivia, 20 de octubre de 2019*. Secretaría para el Fortalecimiento de la Democracia. Disponible en: [https://www.oas.org/es/sap/deco/informe-bolivia-2019/0.1%20Informe%20Final%20-%20Análisis%20de%20Integridad%20Electoral%20Bolivia%202019%20\(OSG\).pdf](https://www.oas.org/es/sap/deco/informe-bolivia-2019/0.1%20Informe%20Final%20-%20Análisis%20de%20Integridad%20Electoral%20Bolivia%202019%20(OSG).pdf) (Accedido: 28 de octubre de 2025).

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (2018). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo: Fomentando la resiliencia climática en aras de la seguridad alimentaria y la nutrición*. Roma: FAO/FIDA/UNICEF/PMA.

Ortiz Antelo, Oscar (2016). *Análisis de las responsabilidades en el mal manejo y la corrupción del Fondo Indígena*. Informe de Fiscalización del Senador Oscar Ortiz, Santa Cruz.

_____ (2017). *Informe de fiscalización. Análisis de la gestión. Unidad de Proyectos Especiales-UPRE, "Programa Bolivia Cambia" (2011-2015)*. Informe del senador Oscar Ortiz, Santa Cruz.

Panizza, F. (Ed.). (2005). *Populism and the mirror of democracy*. London: Verso.

Reinaga, Fausto (1969). *La revolución india*. La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia.

Vacaflares León, Eduardo G. (2006). "El actual Gobierno y la corrupción". *El Diario*, 24 de febrero, p. 12.

Varieties of Democracy (V-Dem) (2020). *Bolivia, clientelism index*. Global Standards, Local Knowledge. Disponible en: <https://www.v-dem.net/en/analysis/CountryGraph/> (Accedido: 28 de octubre de 2025).

Wanderley, Fernanda (2018). "Extractivismo y traición a los pueblos indígenas del TIPNIS". *Cuestión Agraria*, vol. 4, julio de 2018, pp. 181–201.

Wickberg, Sofía (2012). *Overview of corruption and anti-corruption in Bolivia*. U4 Expert Answer No. 346. Transparency International. Disponible en: https://www.transparency.org/files/content/corruptionqas/346_Overview_of_corruption_in_Bolivia.pdf (Accedido: 28 de octubre de 2025).

Zavala Castro, L. (2016). "Masiva corrupción y desfalco de recursos en el Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas (FDPPIOYCC – Fondioc)". Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Humanidades y Ciencias Políticas, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 16 de septiembre.

Los astros y los sonidos como recursos ecolingüísticos para designar características de las lenguas andinas

Teofilo Laime Ajacopa¹
Carrera de Lingüística e Idiomas UMSA
Correo electrónico: tlaime@umsa.bo
Orcid: 0000-0002-9061-7551

Resumen

Este estudio describe los nombres de los días de la semana en quechua y en aymara a partir de los astros y fenómenos naturales. Estos astros y fenómenos son considerados recursos ecolingüísticos. Por otra parte, este estudio analiza los sonidos de la voz humana, delimitando el tema en las influencias de vocales, de consonantes compuestas (aspiradas y glotalizadas), y los tonos de la modalidad pragmática. Los sonidos de la voz humana fueron considerados también como recursos ecolingüísticos, cuyos desarrollos formaron tripletas consonánticas de oclusivas simples, aspiradas y glotalizadas. Por otra parte, la influencia de las vocales del puquina

1 Doctor (PhD) en Lenguas y Letras (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica). Tiene Licenciatura en Lingüística e Idiomas (UMSA); Maestría en Educación Superior (UMSA); Especialidad en Innovación Pedagógica (UMSS); y Diplomado en Investigación Etnográfica (UCB). Premio nacional en lengua quechua (Bolivia, 1998). Obtuvo reconocimiento a la labor académica, por la Cámara de Diputados del Estado Plurinacional de Bolivia (2014); obtuvo reconocimiento como investigador (UMSA 2025). Fue Coordinador de la Maestría en Sociolingüística (UMSS en Convenio con UCL de Bélgica); Coordinador del Diplomado en Identidad, Cultura y Lengua Aymara (UMSA 2019) y Coordinador de Lingüística Aymara (UMSA Viacha 2022). Fue Director Académico de la Facultad de Ciencias Sociales (UMSS julio 2023-mayo 2024). Autor de varios libros, artículos y diccionarios. Docente de la Universidad Mayor de San Andrés y Universidad Mayor de San Simón. La Paz, Bolivia.

estableció en los idiomas copresentes sistemas orales de cuatro y cinco vocales, denominados tetravocalismo y pentavocalismo; mientras que los sistemas de escritura convencionales se mantienen en el trivocalismo tanto en el aymara como en el quechua. Finalmente, los tonos que aparecen en el adverbio “ya” del castellano paceño se asocian con la modalidad pragmática y con el sistema tonal del idioma chino mandarín. Este artículo analiza datos de los *corpus* del puquina y del aymara del año 1607, luego los teoriza a partir de la ciencia lingüística.

Palabras clave: recursos ecolingüísticos, tripletas consonánticas, tetravocalismo, modalidad pragmática.

Celestial bodies and sounds as ecolinguistic resources for designating characteristics of Andean languages

Abstract

This study describes the names of the days of the week in both Quechua and Aymara languages based on celestial bodies and natural phenomena. These celestial bodies and phenomena are considered ecolinguistic resources. Furthermore, this study analyzes the sounds of the human voice, delimiting the topic to the influences of vowels, compound consonants (aspirated and glottalized), and the tones of pragmatic modality. The sounds of the human voice were also considered as ecolinguistic resources, whose developments formed consonantal triplets of simple, aspirated, and glottalized stops. Moreover, the influence of Pukina vowels established oral systems of four and five vowels in co-present languages, denominated tetravocalism and pentavocalism; while conventional writing systems are maintained under trivocalism in both Aymara and Quechua. Finally, the tones that appear in the adverb “ya” of Paceño Spanish are associated with pragmatic modality and with the tonal system of the Mandarin Chinese language. This research analyzes data from the Pukina and Aymara corpora from the year 1607, and then theorizes them from the perspective of linguistic science.

Keywords: ecolinguistic resources, consonantal triplets, tetravocalism, pragmatic modality.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2025

Introducción

Este artículo trata de los nombres de los días de la semana y de las influencias mutuas de las vocales, las consonantes compuestas (aspiradas y glotalizadas) entre los idiomas puquina, aymara y quechua, además de la presencia de los tonos en el castellano paceño.

El objetivo que se plantea en esta investigación es: Describir los nombres de los días de la semana a partir de sus orígenes en el cosmos y fenómenos naturales. Por otra parte, se planteó como segundo objetivo: Analizar las influencias del puquina y del aymara al quechua en las vocales y en las consonantes compuestas aspiradas y glotalizadas.

Se hizo revisión de los *corpus* de la lengua puquina y del aymara, escrito por Luis Jerónimo de Oré (1607). Estos dos *corpus* nos han permitido identificar el uso de vocales, las consonantes aspiradas y las glotalizadas. Para el caso de los tonos en el castellano paceño, se ha acudido a la propia experiencia personal, de modo que el artículo refleja los principales aspectos de la fonología.

Este artículo se desarrolla en dos partes: 1) los astros como recursos ecolingüísticos y 2) los sonidos como recursos ecolingüísticos. En tal sentido, el estudio se centra en los idiomas puquina, aymara y quechua. Esperamos haber contribuido a la ciencia lingüística desde las lenguas andinas.

Los astros como recursos ecolingüísticos

El mundo andino se ha caracterizado por mirar las estrellas y comprender su organización en constelaciones, lo que repercute en la vida de los habitantes del altiplano, de los valles y yungas, donde habitan los aymaras, quechuas y varios pueblos originarios, que siempre han convivido con el cosmos. Los astros más importantes culturalmente son el sol, la luna y los luceros.

Imagen 1 Dibujo de los astros



Fuente: T. Laime, 2025, p. 10.

El Sol organiza las actividades de una jornada y del año entero por sus movimientos de rotación y traslación. Por su parte, la Luna organiza las semanas y el mes, a través de sus fases y el giro que da alrededor de la Tierra. De ahí que la Luna como astro es “*phaxsi*” en aymara y “*killa*” en quechua. Se la conoce con los mismos términos para decir “mes” tanto en aymara como en quechua. Entonces, “*phaxsi*” y “*killa*” son denominaciones de astro y de tiempo a la vez.

a) Los días de la semana en japonés

El idioma japonés registra los nombres de los días de la semana a base de los astros y los recursos naturales de la Tierra.

Cuadro 1 Los días de la semana en japonés

Días en ideogramas	Días en sílabas y letras	Recursos ecolingüísticos
<u>日曜日</u>	(<u>にちようび</u>) domingo	Sol
<u>月曜日</u>	(<u>げつようび</u>) lunes	Luna
<u>火曜日</u>	(<u>かようび</u>) martes	Fuego
<u>水曜日</u>	(<u>すいようび</u>) miércoles	Agua
<u>木曜日</u>	(<u>もくようび</u>) jueves	Árbol
<u>金曜日</u>	(<u>きんようび</u>) viernes	Oro
<u>土曜日</u>	(<u>どようび</u>) sábado	Tierra















Fuente: Elaboración de la tabla a base de datos, de Barney Meekin (2025). <https://preply.com/en/blog/days-of-the-week-in-japanese/>

Los días domingo y lunes del japonés se basan en los astros sol y luna. Los días martes, miércoles, jueves y sábado se refieren a los recursos ecolingüísticos, como ser, fuego, agua, árbol y tierra. Finalmente, el día viernes se refiere al oro como riqueza y recurso muy preciado. De modo que el japonés usa los astros en dos casos para referirse a los días de la semana, pero acude bastante a los recursos naturales de la Tierra.

b) Los días de la semana en quechua y en aymara

Los padres de la iglesia han contribuido con las denominaciones de días de la semana en quechua, ya en la época republicana. Sin embargo, el aymara incorporó recientemente en 1992 los términos referidos a los días de la semana.

Cuadro 2
Los días de la semana en quechua y aymara

Los días en quechua			Los días en aymara	
killachaw	lunes			<u>Phaxsüru</u>
atichaw	martes			<u>Atüru</u>
quyllurchaw	miércoles			<u>Pachüru</u>
illachaw	jueves			<u>Illpüru</u>
ch'askachaw	viernes			<u>Urjüru</u>
k'uychichaw	sábado			<u>Kurmüru</u>
intichaw	domingo			<u>Willküru</u>

Laime, 2025, p. 11; Laime y otros, 2023.


































Los nombres de los días en quechua son producto de las combinaciones del nombre del astro y la última sílaba (.chaw) de la palabra “p'unchaw”

‘día’. Así, lunes se forma de la combinación “*killa*” ‘luna/mes’ y “*p’uncharw*” ‘día’, resultando *killachaw*, pronunciado en voz aguda [killacháw]. El sábado es *k’uychichaw* [k’uychicháw], y el domingo es *intichaw* [inticháw]. De similar manera se acude en el aymara a la composición de palabras, entre el nombre del astro y el día, es decir, *phaxsi* ‘luna/mes’ + *uru* ‘día’ resulta *phaxsiuru*, con un alargamiento vocálico por la fusión de dos palabras. Esta fusión se repite en los siete términos acuñados.

Relación de los significados de los días de la semana

Tanto los astros como los recursos naturales de la Tierra contribuyen al significado de los nombres en distintos idiomas estudiados, resultando la Luna y el Sol como los más predominantes.

Cuadro 3
Relación de significados en diferentes idiomas

Días japonés	Días quechua	Días aymara	Días inglés	Conclusión
				 Día de la luna
			Guerra	 Día del fuego
				 Día del planeta
				 Día del rayo
			Amor	 Día de las estrellas
				 Día de la lluvia
				 Día del sol

El Sol y la Luna se imponen en los cuatro idiomas del *corpus*: japonés, quechua, aymara e inglés. De ahí que el lunes es el día de la Luna y el domingo, del Sol. El martes es día del fuego; el miércoles, del planeta Tierra; el jueves, del rayo; el viernes, de las estrellas; y el sábado, de la lluvia. Entonces, el agua, el fuego, la tierra y las plantas son considerados recursos ecolingüísticos en la vida social de las personas y de la concepción del tiempo. Por lo tanto, las culturas y lenguas andinas están en relación con el cosmos y con la Tierra.

Los sonidos como recursos ecolingüísticos

Los sonidos que se producen en nuestro entorno son variados, de los cuales nombramos a los sonidos naturales y a los sonidos de voz humana. Nos ocuparemos en este apartado de los sonidos de la voz humana, específicamente de las vocales, de las consonantes compuestas y de los tonos. Este tipo de sonidos son organizados en los idiomas andinos y se producen a su vez influencias de un idioma a otro, lo que se describe de aquí en adelante.

a) La presencia de vocal /e/ y el alófono [o] del quechua sureño por influencia del puquina

La lengua quechua ha sido clasificada en dos macrodialectos, quechua I y quechua II, por Alfredo Torero (1964). El quechua I, según Torero, está marcado por el uso de vocales largas, mientras que el quechua II solo usa las vocales breves. La variante sureña, perteneciente al quechua II, en compensación a la ausencia de vocales largas, ha desarrollado sonidos vocálicos [e] y [o], por la presencia de las consonantes uvulares /q, qh, q’/ y por la influencia fonológica del puquina.

Pues, el puquina registra la /e/ como vocal independiente, sin embargo, el sonido [o], como variante de la vocal /u/. Los lingüistas Willem Adelaar y Simon van de Kerke (2009: 128) sostienen que el puquina tiene cuatro vocales: a, e, i, o/u.

Hubo a su vez relación fonológica del puquina con las lenguas arawak de la Amazonía boliviana, como ser, con el mojeño ignaciano, lengua de cuatro vocales /a, e, i, u/. Lo mismo ocurre con el idioma baure, cuyo sistema vocálico es también cuadrangular /a, e, i, o/ (Danielsen, 2007: 55). Se da igualmente el sistema cuadrangular /a, e, i, o/ en la lengua ashaninka

de la Amazonía peruana, la que pertenece también a la familia lingüística arawak (Ministerio de Educación, Perú, 2024: 53).

El sistema vocálico que se extrae del *corpus* puquina escrito por Barzana y Oré (1607) es de cuatro vocales: /a, i, u, e/, las cuales ocurren independientemente de las consonantes. No obstante, la vocal [o] está condicionada por las consonantes uvulares /q, G/ o glotal fricativa /h/, de modo que tal vocal no es productora de significado diferente. Ejemplos:

hocha ~ hucha, pronunciadas [hucha] ‘culpa, pecado’
collana, pronunciada [Gollana] ‘excelente, excelso’
holla- ~ hulla- [hulla] ‘hablar’

Estas variaciones de [o] ~ [u] son bastante frecuentes en el texto puquina de Barzana y Oré, de modo que en este artículo se registra solamente la /u/ como vocal.

Por otra parte, la vocal /e/ está presente en el idioma puquina, tales son los ejemplos:

eje <ehe> significa contraste ‘pero, sin embargo’
ekhuñano <ecunano> con significado de ‘subir’
elu- <elo> con significado de ‘enviar (a alguien), delegar’
esno <esno> significa ‘ir’
entu <ento> significa ‘mal, malo’

A partir de esa realidad, la vocal ‘e’ se manifiesta en el quechua sureño al inicio de la palabra léxica, como ser en /eqo/ ‘enano, persona de estatura baja’ o en la primera sílaba léxica como en /perqa/ ‘pared’, /senqa/ ‘nariz’, /cheqa/ ‘cierto’, entre otros.

La variación entre la ‘e’ y la ‘i’ o entre la ‘o’ y la ‘u’ es fácilmente justificable desde la lingüística, acudiendo a la regla de asimilación regresiva y progresiva de la vocal a la consonante uvular /q/. La [e] y la [o] cumplen esa regla fonológica, como alófonos de [i] y [u] respectivamente. Sin embargo, la lengua quechua ha recibido también influencia fonológica del puquina, de modo que ignorar la historia y solo basarse en la lingüística descriptiva es poco consistente para justificar la ausencia de vocal /e/ en quechua sureño, aunque es válida la regla fonológica para la ausencia de [o] cuando se trata del quechua como lengua general.

Para mayor análisis se acude a la lingüística japonesa, la *cutʃ* toma en cuenta las *çab*as como unidades fonémicas, es además el japonés una

lengua pentasílaba, de modo que los contrastes como / / versus / /, luego / / versus / /, siendo ello en la lingüística occidental las sílabas /ki/ & /Ge/ diferentes, luego /ku/ & /Go/ aparecen en oposición silábica velar versus uvular. De ahí se comprende que el quechua sureño ha recibido y consolidado la incorporación de los sonidos vocálicos ‘e’ y ‘o’ en el nivel de la sílaba. Por lo tanto, los tiempos recientes de las ciencias sociales desde la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad contrapesan a los argumentos puramente lingüísticos. Así la ‘e’ y la ‘o’ se manifiestan como vocales consolidadas en el quechua sureño en el nivel de sílaba en contextos con rasgo uvular.

b) Las tripletas oclusivas del quechua por influencia del puquina y del aymara

El quechua ancestral, denominado “quechua I” por Torero (1964), es una variante antigua que en el grupo de los fonemas oclusivos registra solamente las consonantes simples, como ser, /p, t, ch, k, q/. Sin embargo, el “quechua II”, en su variante sureña, registra las consonantes compuestas aspiradas y glotalizadas. De tal manera, ocurren las series /p^h, t^h, ch^h, k^h, q^h/ y /p’, t’, ch’, k’, q’/. Pues, de cinco consonantes se triplicó a quince, ofreciendo a la lengua receptora mayor posibilidad de contrastar palabras léxicas, oponiendo las simples con las aspiradas o con las glotalizadas o con ambas. Ejemplos:

**Cuadro 4
Comparación fonética**

Pares mínimos	Oclusiva simple	Oclusiva aspirada	Oclusiva glotalizada
/p/ & /p’/	Pacha ‘tiempo/espacio’	-----	P’acha ‘ropa’
/t/, /t ^h / & /t’/	Tanta ‘cúmulo / concubinado’	Thanta ‘(ropa) vieja’	T’anta ‘pan’
/ch/ & /ch’/	Chaki ‘pie’	-----	Ch’aki ‘seco’
/k ^h / & /k’/	-----	Khuchi ‘chancho’	K’uchi ‘activo, servicial’
/q/ & /q’/	Qallu ‘lengua’	-----	Q’allu ‘cierta comida típica de Cochabamba’

Fuente: Elaboración propia, 2025.

Los sonidos aspirados del quechua se dan por la influencia del puquina, ya que esa lengua registra la aspiración de manera especial. Ejemplos de aspiración en los números del puquina: 4 /pher/ <per>, 7 /thu:/ <stu>, 10 /khata/ <scata>. Ocurre también en términos, como ser, /thikano/ <sticano> ‘ocultar’, /qhallino/ <scalli-> ‘temer, tener miedo’, /qhana/ <scana> ‘plata, dinero’.

La teorización de transformación fonológica de las formas diacrónicas <stu>, <sca> y otras del puquina, en fonemas aspirados /t^h/, /q^h/, se basa en el planteamiento del mismo autor Oré (1607), quien escribe la forma <sca> para la partícula uvular fricativa aymara [Xa], que marca el tópico de la oración, y que tal pronunciación se mantiene fricativa hasta ahora en esta lengua. Al mismo tiempo, nuestra teorización de consonantes simples y aspiradas del puquina toma en cuenta la distinción de consonantes lenes y fuertes, asumida por Alfredo Torero (2002), comprendiendo en nuestro caso las lenes como simples y las fuertes como aspiradas. Asimismo, cabe argumentar que las aspiradas son componentes sustanciales de las lenguas arawakas, tal como registra el idioma lokono las formas compuestas /t^h/ y /k^h/, o poseen los idiomas ashaninka y mojeño ignaciano la /ts/ alveolar africada, de modo que la aspiración o la africación es la característica arawak, lo que llega al quechua como sonido aspirado.

Por otra parte, el quechua ha recibido influencia del aymara. Esta influencia ocurre en las consonantes glotalizadas. Incluso el aymara ha influido su glotalización al puquina, este idioma ancestral que según su pertenencia a la familia arawak, solo contaba con las consonantes simples y aspiradas. El aymara expandió su rasgo glotalizado en el quechua y en el puquina. Por lo tanto, el quechua sureño cuenta con la serie consonantal eyectiva /p', t', ch', k', q'/, aunque la sílaba glotalizada ocurre una sola vez en la palabra quechua; no obstante, en el aymara las glotalizadas tienden a repetirse, como ser en, t'ant'a ‘pan’, k'ik'i ‘plantas o animales muy apiñados, estrechados’, p'ap'i ‘pescado cocido en piedras calientes’.

La característica eyectiva muy productiva del aymara demuestra que tiene mayor capacidad de uso del rasgo glotalizado, lo que se replica en el quechua solo en una de sus sílabas en los lexemas. Por lo tanto, las lenguas andinas, por mutua influencia, están marcadas por las aspiraciones y glotalizaciones.

c) El sistema tonal presente en la modalidad pragmática del castellano paceño

La modalidad pragmática se refiere a los tipos de enunciados que aparecen en una lengua, como ser: declarativos, interrogativos, exclamativos e imperativos, en el caso del quechua (Laime, 2014, p. 93-98). Sin embargo, la modalidad pragmática puede expresarse incluso en una sola sílaba, como ocurre en el castellano de La Paz. Aquí los ejemplos con el adverbio monosilábico “ya”.

Cuadro 5
Comparación del sistema tonal: adverbio “ya”

Modalidad	Ejemplo	Significado	Sentimiento
Invocatoria/Ruego	/yā/ [ya:]	'por favor'	🙏❤️
Exclamativa/Interrogativa	/yá/	'¿cierto?'	★!?
Dubitativa	/yǎ/ [yaəa]	'no lo creo todavía'	犹
Imperativa/Afirmativa	/yà/	'pues ahora mismo'	👉

Fuente: Elaboración propia.

Las expresiones tonales del castellano paceño están asociadas parcialmente con los tonos del idioma chino, siendo que el tono invocatorio se relaciona con el concepto de “mamá” y el tono imperativo con los términos de “reñir, retar”. Aquí los ejemplos del chino:

Cuadro 6
Comparación del sistema tonal: castellano paceño con el chino

Modalidad	Ejemplo	Traducción	Significado
De rasgo invocatorio	/mā/ [ma:]	'mamá'	妈
De rasgo exclamativo	/má/	'cáñamo'	麻
De rasgo dubitativo	/mǎ/ [maəa]	'caballo'	马
En sentido imperativo	/mà/	'reñir, retar'	骂

Fuente: Elaboración de la tabla de modalidad pragmática a partir del signo lingüístico reterizado por Calvet, 2008, p. 102; ThoughtCo, 2024.

Por otra parte, indicamos que el chino registra el término “papá”, centrado en la modalidad imperativa, como ser: 爸/bà/ pronunciado [pa] ‘papá’, mientras que el número 8 corresponde al sentido invocatorio: 八/bā/. Por lo tanto, se ha explicado la relación tonal con los ejemplos del castellano paceño y del chino, y con la teoría pragmática, siendo que los discursos orales en los distintos idiomas pueden expresarse en varias modalidades, sea en invocatoria, exclamativa, dubitativa o en imperativa, que a su vez, las modalidades pueden ser expresadas en unidades de comunicación, como son los enunciados en el quechua o en sílabas tonales como se manifiestan en idioma chino.

Conclusiones

Los significados de los días de la semana en quechua y en aymara están basados en los astros y en los fenómenos naturales como la lluvia y el fuego, considerándolos como recursos ecolingüísticos; en cambio, el japonés acude más a los recursos naturales de la Tierra (RNT) que a los astros y fenómenos naturales (AFN). De ahí surge una diferencia parcial en lo cultural, pues los andinos se centran en el cosmos y los nipones en la Madre Tierra para la categorización del tiempo, denominada semana. El sistema de sonidos vocálicos de los idiomas andinos, de aquellas variantes denominadas sureñas, oscila entre el tetravocalismo y pentavocalismo en la oralidad, como ser, en el aymara, quechua, puquina y uru. Sin embargo, la escritura del quechua y del aymara ha fijado su teoría en el trivocalismo, basándose en los cronolectos originales, libre de las influencias de una lengua a otra.

Por otro lado, los sistemas consonánticos de los idiomas quechua, aymara y puquina, sobre todo de las variedades existentes en Bolivia, han incorporado las oclusivas aspiradas y las glotalizadas. De ahí que el primer idioma proveedor de las aspiradas es el puquina, el proveedor de las glotalizadas es el aymara, mientras que la lengua receptora de las aspiradas y glotalizadas es el quechua, en su variante sureña.

Finalmente, los tonos que se usan en el adverbio “ya” del castellano paceño están asociados a la modalidad pragmática (o epistémica) de los enunciados invocatorio, exclamativo, dubitativo e imperativo. A su vez, estos tonos coinciden parcialmente con el sistema tonal del idioma chino mandarín en el marco de la modalidad pragmática.

Con todo ello, queremos resaltar que este artículo nació por la motivación del año nuevo andino, gestión 2025, donde la noción cultural del tiempo, la ciencia lingüística y la experiencia personal plurilingüe fueron fundamentales para teorizar algunos aspectos de la lingüística andina, los que se plasman a lo largo de este trabajo. De tal manera, mi agradecimiento a la Carrera de Lingüística e Idiomas y al Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA.

Bibliografía

- Calvet, L-J. (2008). *Historia de la escritura*. Buenos Aires: Editorial paidós.
- Jassem, Z. A. (2018). *The Arabic cognates or origins of the names of week days in English and European languages*. Buraidah: Qassim University. Revisado en: https://ijee.org/assets/docs/20_zaidan.100134751.pdf
- Laime, T. (2025). *Allin qhichwata yachaqaspa: Mayt'u 2*. La Paz: Plural editores.
- Laime, T. (2022). *Diccionario puquina-aymara-quechua, castellano-puquina*. La Paz: CIS.
- Laime, T. (2014). *Qhichwapi rimarisqa rimay jap'inamanta*. La Paz: Plural editores.
- Laime, T.; Lucero, V. & Arteaga, M. (2023). *Paytani arupirwa: Diccionario bilingüe aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Plural editores.
- Ministerio de Educación, Perú (2024). *Okanta osankenatya añane ashaninka: Manual de escritura ashaninka*. Lima: Pacífico Editores.
- Oré, L. J. de. (1607). *Ritvale, sev manuale Pervanvm*. Neapoli.
- Qiu Gui Su. (2024, July 24). *The four Mandarin Chinese tones*. ThoughtCo. Revisado en: <https://www.thoughtco.com/four-tones-of-mandarin-2279480>
- Torero, A. (1964). “Los dialectos quechuas”. En *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2(4), 446-478. Lima: La Molina.

Anexos

Anexo 1: Extractos del corpus de la lengua puquina

sper [pher]

Sper horsu ñao, poqui, pomihamp yupaychaguepanch. (p. 169)

speram [pheram]

Señ tiano hors artículos de la Fè, scatanas **speram** ñao, pesc stu hors, Dios aschanuch hollanch; huacna stu horsca Iesu Christo señ yqui checa Dios mañ rucuasoch hollaño, Dios aschanoch holleno hors coñao. (p. 401)

sper [pher]

Sper horsan tiacanch. chuquigui Dios ñao Spiritu sancto. (p. 401)

sper [pher]

Sper horsan tiacanch, Iesu Christo señ yqui tunt hallactahua catugachu huassu ñao: coratu gachoch ghe sanctogata chu animagata quespia ñao, catar coran cama cogata chu huachuno collatahua humano ñao. (p. 401)

sper [pher]

Sper horsu ñao, Poqui, pom hamp yupaychaguepanch. (p. 402)

sper [pher]

Sper horsu ñao, huata huatana sancta Yglesian señ ymi ayunara asu, ayunaguepanch. Tacpa horsu ñao, Diezmos, Primicias hamp heguepanch. (p. 402)

sper [pher]

Sancta Yglesia señ ymi Sacramentogata stuñao. Pesc, Baptismo. So, Confirmacion. Capa, Penitencia. **Sper**, communion. Tacpa, Extrema vncion. Chichun, orden. Stu, matrimonio. (p. 402)

stica [thika]

Coca sus, puta po fee xapnesuma, vin po hucha ore suma, ama ama hucsto ham hiisticgatahua, cagameng ma caña hucha **sticahasohamp**, coma po hucha, posticahaso tituch oregescanch. (p. 167)

stic [thik]

Pi issu sagasquenoui, **stics**quenoui? Quitcay? (p. 169)

stica [thika]

2. Meñ macic **sticasso** hucha, hollequenoui? apa cañano siscataua?

3. Vero meñ macic **sticasso** hucha apa orescano horsquenoui? apa sisque-
no guta catallallenoui? (págs.. 71-72)

stu [thu:]

Stu horsan tiacanch, chuquiqui Dios viñaya cumaneno, viñaya quetcane-
no ñao.

Huacna **stu** hors Iesu Christo checa Dios señ yqui mañ rucuasoch halle-
no ghe coñao. (p. 401)

scata [khata]

Scata hors ñao, ama cañanohamp hataguequeuanch. Co **scata** camacita
hors, so hors anca mocscanch, peseñao Diosguta huagoseno aschata: co
casusque puta mañagata caguiguin cuyaguepanch. (p. 402)

scalli- [qhalli]

Cacusca asuch Diosvichna ama **scallita**, ena hamp patero no hucha ore-
guench atahua, nohamp quiohamp co maña hucha apa horscasu hallana-
guescanch akisqui no hollano apa siscachichunch, po hucha nich orcasu
Diosñao catogachoguta pañaquescanch. Co casusque ehe ama **scallita**
enahamp co hucha vichna Pateros chaquescanch, açotiquenscanch atauà.
(p. 167)

scama- [qhama]

2. Pi escaramahua, po atago, po raago, (si fuere muger) po haya-gata, po
qui, pomi, **scamsu** reegac scanenoui? hampiye, quescañch, eso maneques-
canch, atahua? (p. 168)

scama- [qhama]

6. Sancta Yglesia ayunara assona, Quaresma, Viernes, Sabbado sancto
Pascua vigiliat, nauidad vigiliathamp, çacienoui? ayunenoui? apancay?
apa tacscatahua, apa **scamarahua**? (p. 169)

Anexo 2:

Extractos del corpus de la lengua aymara

mittati [mit'ati]

Vcatsca aca Baptismo, hanihua paya quimça **mittati**, maasca maya cutiquihua catuña. (p. 59)

tantta [tant'a]

Haracpachana, aca pachansa luriripa Diosna aropatpi, **tantta**, nayra **tantta**qui canquiri, calizna vino canquirisa, nayra vinoqui canquiri, Iesu Christo tatsana haquiri hanchiparo, cappacca vilaparopiña tucu. (p. 99)

tantta [tant'a]

Tucuychaña arona, Aca hacquiri **tantta**, manquirinacapi, viñoya hacaña haquicatani, Christon aropata: sassimpi halla arosina, quistipi aca **tantta** mancani, viñaya taquipi hacani. Fè yassañassampi, yassatana Iesu Christo aca Sacramentona vcatapa. Esperança Huanqueñampi huanquescatana Hostianqui **tanttana** hancopampi ymata Dios hampatisna, haracpachana Angelnacampi cana hampatiñassa. (p. 99)

Huminta, humintta [tant'a], [humint'a]

Aca Sacramento hani acusna, yacapa mancaña, **tantta**, **humintta** hama caturinacsa, huchapanacasa hanir confessasina comulquiri nacsa: hanihua hacañati, hihuañapi catupisqui, hanihua hampi collati, maasca hihuaña collapi manqui, hanihua asquipataquiti, maasca taripaña tucuñataquipi altararo hitiqui. (p. 100)

tantta [tant'a]

Haquiri animampiña aca Sacramento mancaña: camisapi halla, amayan lacaparo **tantta** apacassana, vca **tantta** ñucaspana, lacapata misturi lacconacasa **tantta** mancasna çocsispana: hamaraquihua quitisa hihuaña huchana animapa hihuayasina aca Sacramentoro puripana, hanihua asquitaquiti, maasca hacha huchataquihua catupisqui; hanihua vca catusinca Diosna graciapati vsayani, ha quicatanisa, yallirca Diosna taripaña pampi cipitasini. (p. 100)

tantta [tant'a]

R. Hanihua. **Tattap**uniraquipi vca pachaca: Maasca, Iesu Christo Auquisa, karan hama hihuañaptaqui, Apostolnacampi, haypuna, china manca mancasina: Acapi nana hanchiha, acaraquipi vilaha calizsa acca haquena-

cataquiipi huaratata cancani, sasiin satapa aropa, Sacerdote arossiña tucuychapanquiqui, **tantta** Iesu Christon hanchiparo tucu, vinoso hacquiri vilaparoraquiipi tucu: harac pachansa, aca collana Sacramentosa, mayniqui quiquipa Diosaraquiipi hampatitana. (p. 105)

tantta [tant’a]

11: P. Ya stati carahama Christo hihuañapataqui aromana china manca mancasina aro arositapana chamapampi, qui ti Sacerdote checa ordenata (huchaçapa cancassinsa) vca aro arosipana, **tanttana** cancañapa, Christon hanchiparoqui tucu, vinon cancañapasa, vpana vilaparoraqui tucu: ychasa huchaçapa amparahana aca catussitaha Iesu Christo tatssana checa hanchipa cancatapa yastati? (p. 125)

mitta [mit’a]

maasca aca aca hani amcasiri hama, yallirhua putispana huchapampi Dios capiassitapata, quiquipa Dios auquipaquipana, luriripa, tatapa, çupayan amparapata alacassiripa, quespiiripa, cunapasa cauquipasaquipana, cuna cauquisa cuiripaquipana: vpa laycu hachu huaranca hacañani cancassin-sa, nayraraqui hachu huaranca **mitta** hihuañapa cancana, maya chulla huchampiquisa vpa hani capiañapataqui: aca hama, huchapata vca llaquissiri, putissiripi, viñaya taqui huanihapi, confessasihapi sasina, Diosna nayrapana ancha yupaychaña contricion sutini putissina acquissi. (p. 137)

huaccanaca [wak’anaka]

R. Yacapanacaca, baptizata cancassinsa, **huaccanaca**, inti, pasci, huara huara, collonacasa, nayra hama hampathiri cancatapata: Diosna aropasa hani vca cama yatiña munasina, pampa, hacatapampi, huatuca cancatapata, haque macipampi checnissiri, yancana çariri. maynina cunacauquisa harquiri, huaccaychassiri, hani vcaniro cutiyaña munasina: cuna cauqui huchampisa huchallissitapata, hani comulganiti, satapi, hani catupisquiti. (p. 107)

haccapana [hak’apana]

Altarna **haccapana** quillitassina, tarcupa liquetassimpi taque, chuyma, sancto Sacramento catuñaptaqui, hampathissina sani. (p. 107)

huaccanaca [wak’anaka]

1. **Huaccanaca**, villcanaca, collonaca, haurinaca, inti, pasci, yaccapa cuna cauquisa hampathiritati? (p. 157)

accapana [hak’apana]

2. Testigo malussina, justician **accapana**, llulla falso juriritati? Hani testigossinsa, cuna cauquitaquis llulla juriritati? (p. 158)

haccachirita [hak'achiri:ta]

1. Domingonacana, çamassiña fiestanacansa, Missa callatapata tucuychaña camati ysapirita? Cayca cutipi allcastha? Cuna laycupi **haccachirita**, pillaquirita? (p. 158)

huacca [wak'a]

4. Laycanacana, mancebado nacan huchapa yatissina ymantiritati? Hani yatiriti tucurita? Humasa **huacca** hampathiritati, hani quistina ysapata, hani maynisa yatipana? (p. 161)

accapanti [hak'apanti]

13. Haquenacaha **accapanti**, hupan nayrapanti, cuna huchasa huchallissirita, hupanacasa hamaraquihuchassiñaptaqui? (p. 162)

haccani [hak'ani]

Vñaraquma, aca maya hacañaquihua acapachana hacanhata: mayniraquihua animama viñayataqui hani hihui: viñayataquiraquihua **haccani** harac pacharo massina, michca, manqui pacharo malusinsca: yhasca asquihacaña haracpachathaqui hani pantanhatati: pacta vca animama manca pacha infernona chacaspana. (p. 163)

uccampi [huk'ampi]

Diosna aropapiña Mallcuna aropata **vccampi** yupaychassin huaccaychana. (p. 206).

Ciclo de recolección de alimentos complementarios en las comunidades aymaras pecuarias

Celia Maldonado Pérez¹

Instituto de Estudios Bolivianos UMSA

Correo electrónico: maldonadoperezcelia@gmail.com

ORCID: 0009-0000-7212-9100

La Pacha se reproduce en toda mujer u hombre, como también se reproduce en cada planta o animal o cada estrella o en cualquier dimensión de su existencia expresada en multi-dimensiones. No hay diferencia entre una piedra, una planta, un animal y un ser humano, pues todos somos seres semejantes. La única diferencia que podía haber es que una sea piedra, otra planta, el otro animal y el otro un ser humano. Cada “elemento” de la Pacha es un diferente-semejante. (Gonzales Garcia & Illescas Pompilia, 2003: 19)

Resumen

En este artículo se registran los conocimientos endógenos de pastores de llamas y alpacas del municipio de Catacora del departamento de La

1 Celia Maldonado Pérez es licenciada en Lingüística e Idiomas por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y magíster en Sociolingüística. Actualmente es investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), donde desarrolla proyectos relacionados con saberes ancestrales, lengua aymara y cultura andina. Su trabajo se enfoca en la revitalización de conocimientos endógenos y la educación intercultural. Ha publicado varios libros y artículos sobre lengua y cultura aymara, entre ellos *Dinámicas territoriales y desplazamiento de los conocimientos locales y la lengua aymara en la crianza pecuaria* (2018), contribuyendo activamente al diálogo intercientífico desde una perspectiva descolonizadora. La Paz, Bolivia.

Paz-Bolivia sobre alimentos alternativos y/o complementarios proporcionados por la Pachamama.² Estos conocimientos ancestrales están en riesgo de desaparecer. Para registrarlos, se aplicaron tres métodos: entrevistas con pobladores, elaboración de un mapa parlante con estudiantes de secundaria y revisión bibliográfica. Se identificaron más de una decena de productos alimenticios recolectados cíclicamente durante la práctica pastoril. Este trabajo contribuye a la revalorización y revitalización de los conocimientos, prácticas alimentarias y lengua de las comunidades aymaras.

Palabras claves: alimentos alternativos, ciclo de recolección de productos, alimentación en el pueblo aymara, léxico de alimentos, revitalización de conocimientos y lengua.

Endogenous knowledge on alternative and/or complementary foods in Aymara livestock communities

Abstract

This article documents the endogenous knowledge of llama and alpaca herders from the municipality of Catacora regarding alternative and/or complementary foods provided by the Pachamama. These ancestral practices, currently at risk of disappearing, vary by territory and have been passed down through generations. To record them, three methods were used: interviews with community members, the creation of a talking map with students, and a literature review. More than a dozen foods collected cyclically during herding activities were identified. This work contributes to the revaluation and revitalization of the knowledge, food practices, and language of Aymara communities.

Keywords: alternative foods, cycle of harvesting of fruits, feeding in the Aymara people.

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 9 de noviembre de 2025

2 Pacha o Pachamama Del aymara que en tu traducción literal al español es madre tierra.

Saberes y conocimiento ancestrales y problemática actual

Los saberes y conocimientos ancestrales transmitidos oralmente de generación en generación constituyen un pilar fundamental en la vida de los pueblos indígenas andinos. En este contexto, el presente artículo visibiliza una parte de ese legado milenario: los saberes endógenos relacionados con la extracción tradicional, uso y significación de sustentos tradicionales alternativos y/o complementarios en las comunidades aymaras dedicadas al cuidado de alpacas y llamas. Particularmente, se enfoca en el municipio de Catacora, provincia General José Manuel Pando, donde aún se conservan prácticas tradicionales vinculadas a la alimentación y salud, articuladas con la cosmovisión andina y la relación armónica con la Pachamama.

Sin embargo, diversos fenómenos afectan este sistema de conocimientos sobre la alimentación. Así nos alerta Candela en uno de los medios más conocidos de nuestro país: “La migración del campo a la ciudad y la publicidad han hecho que patrones de consumo globales se implanten en la sociedad” (Candela, 2013). Si seguimos indagando en relación con estos fenómenos que afectan, seguro encontraremos más.

En este mismo sentido, se puede evidenciar que en el municipio de Catacora la recolección de estos alimentos va disminuyendo debido a dos razones:

- La disminución del pastoreo porque en muchas de las *jathas*³ se ha puesto un cerco de mallas de alambre galvanizado (Maldonado, 2018); esto hace que los pastores estén menos tiempo en el campo, ya que muchas de estas especies nativas se encuentran en las laderas o en las montañas.
- La desaparición de algunos plantines y frutos debido al cambio climático.

Desde luego, existen también otros factores que afectan todo el sistema de reproducción en el municipio. Así se pudo probar que la lengua y los conocimientos con relación a la crianza de alpacas y llamas están seriamente afectados por factores como: ubicación transfronteriza y su vínculo con el mercado, dinámicas migracionales (venta de mano de obra, migración de jóvenes por motivos de estudio y trabajo), cambios en los sistemas productivos locales, la modernización, presencia de sectas reli-

3 *Jatha*: Término aymara que hace referencia a una comunidad rural en el altiplano boliviano.

gias, cambio climático y sus efectos en la crianza pecuaria, educación escolarizada monolingüe, introducción de biotecnología moderna en la crianza pecuaria, y finalmente, el poderío de culturas dominantes y discriminación (Maldonado, 2018).

Esta investigación se centra, desde un enfoque interdisciplinario que une la educación intercultural, la etnobotánica, la nutrición y el conocimiento ancestral, en examinar el ciclo de recolección de alimentos alternativos o complementarios en comunidades pecuarias aymaras. Su finalidad es ayudar a recuperar el valor cultural y la soberanía alimentaria.

Al mismo tiempo, nos proponemos los siguientes objetivos secundarios:

- Documentar y sistematizar los conocimientos tradicionales recopilados durante el pastoreo, determinando sus aplicaciones en términos de nutrición, medicina y cultura lingüística.
- Analizar los métodos y las temporalidades del ciclo de extracción tradicional, vinculándolos con la cosmovisión andina y el saber ecológico tradicional.
- Examinar los saberes endógenos desde un punto de vista crítico, conectándolos con teorías decoloniales y de pensamiento complejo para hacer visibles su valor epistemológico.

El estudio se desarrolló bajo un enfoque cualitativo de carácter etnográfico, orientado a rescatar saberes endógenos mediante entrevistas en profundidad a sabios de la comunidad, talleres participativos con estudiantes de sexto de secundaria (30 estudiantes aproximadamente) para la elaboración de un mapa parlante y revisión bibliográfica de investigaciones previas sobre especies de consumo.

La información recogida fue sistematizada y contrastada, priorizando el análisis interpretativo de los testimonios y su vinculación con la cosmovisión aymara y la soberanía alimentaria, lo que permitió documentar una diversidad de frutos, raíces, flores y plantas que, al no ser cultivados, son recolectados en distintos momentos del año durante las prácticas pastoriles. Esta recolección, cíclica y profundamente simbólica, no solo contribuye a la soberanía alimentaria de las poblaciones rurales, sino que representa también una forma de resistencia cultural frente a modelos de desarrollo que desconocen los conocimientos y la sabiduría local. Así, el presente trabajo busca no solo registrar un conjunto de alimentos tradicionales, sino también aportar a la revitalización de la lengua y los conocimientos originarios como base para el Buen Vivir.

Perspectivas inter científicas sobre la alimentación andina

Existen estudios generales sobre los árboles, plantas, plantines, helechos en el Parque Nacional Sajama (Beck, y otros, 2010) en el que encontramos muchas semejanzas en relación con los insumos comestibles alternativos y/o complementarios que existen en el Municipio de Catacora de la provincia General José Manuel Pando. En este estudio se hace una descripción botánica de cada una de las plantas que existen en este parque, acompañadas de una fotografía.

También existen estudios relacionados al tema que nos interesa en revistas electrónicas chilenas y peruanas que reflejan las bondades de algunos de los sustentos tradicionales de estudio como es el *sank'ayu*. Este y otros productos son utilizados como parte de la culinaria peruana y chilena.

Se debe recalcar que Bolivia es considerada como un país megadiverso y se ubica entre los quince países más diversos del mundo (MDRyT, 2009). En esta diversidad aporta Los Andes, a pesar de su gran altura sobre el nivel del mar, el frío que impera en estas tierras y, sobre todo, pese a la aridez de las tierras donde vivimos los aymaras.

Los conocimientos endógenos se refieren a las actividades para desarrollar y transferir competencias culturales, habilidades y sabidurías llevadas a cabo por personas de las poblaciones rurales o locales (Delgado B., Rist, Escobar, Ricaldi, & Guarachi, 2013). De este modo, la palabra endógeno significa que se origina o nace en el interior, como la célula que se forma dentro de otra (Real Academia Española, 2014).

Por alimentos se entiende la producción que proporciona la Pachamama; estas son manejadas por los habitantes de las comunas andinas como alternativas o complementarias.

- Alimentos alternativos, porque en algunos casos, como niños huérfanos o en momentos de sequía, muchos de los antepasados se alimentaban con estos sustentos tradicionales criados por la *pacha* como el *s'iki*, *phuskalla*, *llaytha*.
- Las especies de consumo complementarias porque los nutrientes que tienen estas especies de consumo ayudan a reforzar la salud del cuerpo, así lo muestran investigaciones realizadas por científicos (Mater Iniciativa, 2013).

La cosecha de estos productos vegetales se aprende en la familia hacia la comunidad. De esta manera, la casa y la familia son el centro principal de este aprendizaje.

Son alimentos alternativos y/o complementarios a todo lo que la *pacha* nos da. Entre estos están las raíces, los tallos, las hojas, los frutos y las flores que no son cultivados por el *chacha-warmi* (hombre-mujer), sino que estas especies de consumo son criados por la Pachamama. Cabe recalcar que estas especies de consumo criadas por la *pacha* también se las utiliza como medicina, ya que sus propiedades, además de contener nutrientes, tienen también propiedades curativas o preventivas para la salud de la comunidad, tanto de hombres como de animales.

Conocimientos alimentarios y la salud en los núcleos comunitarios aymaras

La salud y la alimentación de nuestros pueblos van de la mano. Las abuelas y abuelos cuidaban, y aún lo hacen, mucho su salud a través de la alimentación. Así se evidencia en el siguiente testimonio:

Nayrapachanakax juphak manq'atanxa: jupha kaltu, p'isqi, k'ispiña, warucha, juk'ampinaka. Taqi uka manq'asinxa. Janixay doctoras utjkchintixa. Jichbaxa, jumanakax usutak sarnaqasiptaxa. Akaw usutu, ukaw usutu, sasina. Maq'atjamay janchix usuntaskixa. Arroz, fideo ukakiw manq'anakamaxa. Janixay ukanax kunatakikchisa; juphapuniw kbusaxa. (Santusa Hilaquita, 10/2018).

Traducción aproximada: Antes solo se comía quinua: sopa de quinua, mazamorra de quinua, galletas de quinua, leche con quinua y otros platos. Todo eso se solía comer. No había doctor. Ahora ustedes andan muy enfermos. Me duele esto, me duele aquello, diciendo. El cuerpo se enferma por la alimentación. Arroz y fideo solo eso es su alimento. Esas cosas no son alimento. Solo la quinua es un buen alimento.

Las sabias palabras de la señora exhortan a repensar críticamente los patrones de consumo alimentario que predominan en la actualidad. A pesar de no haber cursado estudios formales en medicina, su discurso revela una profunda sapiencia basada en el conocimiento “empírico” y en la experiencia acumulada a lo largo de generaciones. Esta forma de saber, muchas veces invisibilizada por el discurso científico hegemónico, constituye una expresión legítima de saberes tradicionales que promueven prácticas alimenticias saludables y sostenibles.

Su reflexión nos invita a cuestionar la creciente dependencia de productos ultraprocesados, así como a valorar los alimentos naturales y locales que históricamente han sido pilares del bienestar comunitario. En este sentido, sus palabras se alinean con los principios de la alimentación consciente, la soberanía alimentaria y la medicina preventiva, demostrando que el conocimiento de las comunas andinas puede y debe dialogar con la ciencia para promover una salud integral.

Además, el sabio Francisco nos muestra también que en los lugares de donde muchos de nosotros provenimos existe una rica diversidad de recursos nutricionales originarios, cuya importancia ha sido históricamente subestimada. Muchos de estos productos tradicionales, adaptados a las condiciones ecológicas locales, cumplieron un rol fundamental en la nutrición de las poblaciones rurales, supliendo en su momento la ausencia de frutas, verduras u otros alimentos que no eran conocidos ni accesibles.

En su testimonio, él nos recuerda que estos saberes alimentarios no solo forman parte de la memoria colectiva, sino que también son expresiones de resiliencia cultural y adaptación al entorno. Asimismo, señala que el conocimiento sobre la preparación, conservación y uso de estos sustentos tradicionales ha sido transmitido de generación en generación, constituyéndose en una forma de ciencia ancestral que merece ser valorada, recuperada y articulada a los debates actuales sobre soberanía alimentaria y nutrición saludable.

Laytbax manq'atakipiniya. Naya yamas inuyatwa, ch'uqpach manq'iriyatxa. Asta, inti jalantipan sarxatiritxa, mä palatkam manq't'awayiritxa; ukham ikt'irithxa. Ukatx uraqin puqunxa: isru, ukat sik'i, ch'ijura. Uman utjarakiw uqbururu. Janipuni junt'umsa umapxiriküti. Jani jak'usa uñt'apxirikti. (Francisco, sabio, 08/11/2014).

Traducción aproximada: Antes se solía consumir mucha la *laytha*. Al menos yo, como era huérfano, solía consumirla sin cocinar. En cuanto entraba el sol corría, comía un plato lleno, por lo menos; con eso era suficiente para dormir tranquilamente. Luego, crecen en la tierra los *isru*, *sik'i*, *ch'ijura*. En el agua también hay *uqbururu*. Antes no se conocía ni se tomaba el té. Tampoco existía harina.

Naturalmente, esto no quiere decir que tengamos que dejar de comer lo que hasta ahora se ha hecho un hábito en nuestra alimentación, sino simplemente balancear un poco más lo que estamos consumiendo y complementar con lo que nuestros antepasados solían usar como alimento principal en su diario vivir. Estos conocimientos y sabiduría

ancestral de nuestros abuelos son apoyados por estudios científicos que comprueban que los insumos comestibles que se consumían tienen un alto valor nutritivo, como por ejemplo la quinua. Por otro lado, las especies de consumo recolectadas como el *sank'ayu* también cuentan con un alto porcentaje de propiedades nutritivas y curativas (Maceda, Ogusuku Sh., & Heshiki K., 2017).

De este modo, se puede evidenciar que nuestros ancestros poseían conocimientos sobre el manejo de la alimentación obtenidos de la *Pacha* que no podemos envidiar a los científicos de nuestros días. Según los autores Delgado *et al.* (2013), los sistemas andinos de salud están vigentes en todo el territorio boliviano con un enfoque holístico que concibe la interrelación de la salud y la alimentación, como también la interrelación de lo físico biológico y lo espiritual energético.

Locus de los saberes y conocimientos sobre sustento tradicional

El locus de los saberes endógenos sobre los alimentos alternativos y/o complementarios en las comunidades aymaras está estrechamente vinculado al territorio, entendido no solo como espacio físico, sino como lugar simbólico y cultural en el que se reproduce la vida comunitaria. Los sustentos tradicionales que nos proporciona la *Pacha* no son homogéneos, sino que son diferentes en función del piso ecológico y de las dinámicas de uso del suelo (Beck *et al.*, 2010). Así, la diversidad de flora autóctona recolectada refleja un conocimiento situado, donde cada comunidad desarrolla estrategias propias de existencia y resignificación cultural.

En este sentido, el saber endógeno está estrechamente ligado a lo que Escobar (2005) denomina “territorios de diferencia”, es decir, espacios donde se configuran formas de vida alternativas al modelo hegemónico, sustentadas en relaciones de reciprocidad con la naturaleza. De este modo, el *locus* de estos conocimientos es comprendido uno como localización geográfica; y otro como un espacio de memoria y resistencia cultural, en el que las prácticas alimentarias se articulan con la cosmovisión andina.

Por otra parte, la noción de *locus* también se vincula a la dimensión lingüística, pues los nombres en aymara de los productos alimenticios no solo designan especies vegetales, sino que transmiten formas de clasificación del entorno, asociadas a conocimientos medicinales y rituales (Delgado *et al.*, 2013). Así, el *locus* de estos conocimientos es también un locus lingüístico, que posibilita la transmisión intergeneracional y constituye

un marcador de identidad cultural (Gonzales García et al., 2003).

Finalmente, este *locus* está hoy en riesgo de fragmentarse debido a factores como el cambio climático, la migración juvenil y la escolarización monolingüe (Candela, 2013). Por ello, visibilizar, revalorizar y mantener estos conocimientos no solo es un acto de preservación cultural, sino una estrategia para fortalecer la soberanía alimentaria y el Buen Vivir en las comunidades andinas.

Registro y representación del ciclo de recolección de alimentos de la Pacha

En el registro de estos saberes y conocimientos se recurre a tres inventivas: la entrevista a profundidad, el mapa parlante y estudio bibliográfico que corresponden al enfoque cualitativo. La entrevista a profundidad nos ayudó en cuanto se pudo conversar con una decena de comunarios sobre el ciclo de crianza de llamas – alpacas y la multiactividad entre los pastores del municipio. En cambio, el mapa parlante se realizó con los estudiantes de secundaria de la Unidad Educativa Catacora (15 estudiantes) y Pairumani Grande, aproximadamente otros 15 estudiantes (Ilustración N° 1). Finalmente, las revisiones bibliográficas nos ayudaron a ver que existen estudios relacionados al tema, pero que están muy dispersos.

Para la construcción de este ciclo (de pastoreo) fue importante la participación de los estudiantes de secundaria de los dos Colegios Técnicos Humanísticos: Catacora y Pairumani Grande. Esto podría ser un indicador de que, si bien la lengua está amenazada, también lo están los conocimientos milenarios, ya que los estudiantes lo construyeron con mucha dificultad. Especialmente, aquellos que viven en la ciudad ya no saben nada de lo que representaba el pastoreo. Entonces, los estudiantes que viven en el lugar colaboraron mucho en la construcción de estos conocimientos en un ciclo de pastoreo.

A partir de las conversaciones con los sabios de la comunidad se obtuvieron resultados que contribuyeron al cumplimiento de los objetivos de la investigación. Estos diálogos no solo permitieron registrar conocimientos sobre la recolección de alimentos, sino que también generaron una reflexión crítica acerca de los cambios en los hábitos alimenticios a lo largo de los últimos milenios.

En el siguiente testimonio, uno de los sabios describe los alimentos recolectados y los métodos empleados, al tiempo que comparte su valoración sobre lo que actualmente estamos consumiendo:

Phuskall jilapini. Jichbax jani sinti waraqu utxiti. Nayra walipun phuskall manq'apxiritha. Ukarsax ch'aphirtapxarakirituya. Ukampikiy jaqipxarakiriyatxa. Laytha manq'atakipiniya. Naya yamas inuyatwa, ch'uqpach manq'iriyatxa. Hasta, inti jalant sarxatiritha mä palatkam manq't'awayiritha; ukhama iktirithxa. Ukatax uraqin puqunxa: isru, ukat sik'i, ch'ijura, uman utjarakiw uqhururu. Janipun junt'umas umapxirikäti. Jani jak'us uñt'apxirikti. Ukatxa, sank'ayu, pakututu, parawaya, phuskalla, amapula, paraway... jichbunakan... taqi ukanak puquraki. Amparampikiw pallart'aña. Phuskallamp sankayumpix mä kuna lawampisa, jani ch'aphirañapatak, yanapt'asiña. Parawayax ukhhamak sikhartaña; ukat ch'amurt'aña, amapulas ukhamakirakiw ch'amurt'aña, k'ichirtasa. (Francisco, sabio, Municipio Catacora 08/11/2014).

Traducción aproximada: La *Phuskalla* es un fruto de un pequeño cactus que crece en este lugar. Ahora ya no hay mucho de este cactus. Antes había bastante de este fruto; cuando comíamos nos espinaba, con eso nos alimentábamos. *Laytha* (cochayuyo) también se come. Yo al menos era huérfano, entonces comía crudo mismo. Una vez que entraba el sol, yo me ponía a recoger un plato lleno y solía comer en vez de mi cena. Luego, crece en la tierra: *isru*, luego *sik'i*, *ch'ijura*; en el agua crece *uqhururu*. Antes no tomábamos té. No conocíamos ni harina. Así también, todo esto crece: *sank'ayu*, *pakututu*, *parawaya*, *phuskalla*, *amapula*. La *parawaya* crece entre las pajas. Se los recoge con la mano. Tanto para la *Phuskalla* como para el *sank'ayu* se puede usar un pequeño palo para que no nos lastime sus espinos. La *parawaya* se arranca así nomás para luego chuparla. Al igual que la *amapula* se la extrae para luego chuparla.

Ambas técnicas nos dan luces sobre cuáles son los conocimientos entre los jóvenes y los adultos. Con estos datos hacemos una descripción de todos los productos alimenticios que mencionaron los sabios y estudiantes de la provincia General José Manuel Pando. En este sentido, se hace una representación somera, ya que a este estudio le hace falta un análisis de las características físico-químicas de cada uno de los sustentos tradicionales.

Registro y sistematización de vocabulario del ciclo de recolección de alimentos nativos en el pastoreo

El registro y la sistematización de los términos en lengua aymara relacionados con el ciclo de recolección de alimentos nativos y las prácticas pastoriles constituyen una acción esencial para la preservación y revita-

lización de los conocimientos endógenos. La lengua, como vehículo del pensamiento y la cosmovisión andina, contiene en su terminología una profunda carga semántica que refleja la relación espiritual, ecológica y productiva entre el ser humano y la Pachamama. Cada término —como *amañuqi*, *ch'ijura*, *phuskalla*, *laytha*, *sank'ayu*, entre otros— representa no solo un alimento, sino también una categoría de saber ecológico, una práctica de recolección y una forma de clasificación del entorno.

El proceso de registro se basa en la recopilación del léxico a partir de entrevistas a comunarios, talleres participativos y la elaboración de mapas parlantes de parte de los estudiantes de secundaria. Estos espacios permitieron identificar y validar el léxico nativo, descripciones orales y usos tradicionales asociados a los productos de la recolección. Posteriormente, la sistematización consistió en organizar los términos en fichas léxicas bilingües (aymara–castellano), que integran información sobre la forma lingüística, la categoría gramatical, las propiedades nutricionales y las prácticas culturales vinculadas a cada alimento.


Esta labor de registro léxico no solo contribuye a la documentación lingüística, sino que fortalece la soberanía cultural al reconocer que la lengua aymara es portadora de un sistema de conocimientos especializados. Asimismo, esto permite la incorporación en materiales educativos bilingües para las unidades educativas del municipio de Catacora, de modo que los estudiantes puedan aprender el valor del vocabulario ancestral en contextos reales de producción y vida. En este sentido, la lengua se convierte en un medio para mantener viva la memoria biocultural y promover la continuidad del saber colectivo entre las generaciones jóvenes y adultas.

a) *Shaphinaka* ‘raíces’

Las raíces recogidas en la localidad de Catacora, como el *amañuqi*, *ch'ijura*, *isru* y *k'uchuchu*, no solo son alimentos alternativos; además representan una forma de diversidad biológica autóctona que ha evolucionado junto a los sistemas pastoriles andinos. El hecho de que se consuman con frecuencia en ciertos ciclos climáticos demuestra cómo las comunidades aymaras han adquirido un conocimiento preciso acerca de la fenología de especies subterráneas y sus propiedades nutricionales, incluso sin contar con un cultivo formal (León-Lobos et al., 2022).


Investigaciones recientes han demostrado que los tubérculos “silvestres” poseen metabolitos secundarios con cualidades medicinales y antioxidantes, lo cual los hace recursos estratégicos para afrontar carencias nutricionales en escenarios de inseguridad alimentaria (Pardo-de-Santayana et al., 2020). Asimismo, por ser recolectadas en entornos de difícil acceso, como laderas arenosas y suelos húmedos, estas raíces refuerzan la idea de que la recolección es una práctica que combina movilidad, esfuerzo físico y transmisión cultural, pues las técnicas de extracción (uso de chonta, palos puntiagudos o manos) son transmitidas intergeneracionalmente como parte del saber pastoril. En consecuencia, el conocimiento sobre raíces en Catacora debe entenderse no solo como memoria alimentaria, sino como una reserva biocultural resiliente frente al cambio climático y la homogeneización de las dietas modernas.

Cuadro 1
Alimento *amañuqi*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="207 1243 471 1270">Foto: (Chuquimia et al., 2008)</p>	<p data-bbox="501 893 808 1148">Amañuqi s. <i>Amañuqix mä janq'umpi ch'umphimp thuru saphiwa. Aka achux t'ula pampanakan jilpach utji. Apthapiñ pachaxa, qhanaw uraqix t'aqataski. Amañuq pallthapiñatakix mä chuntillumpis jani ukax thuru lawampis yanapt'asis apthapiña. Ukaxa, jilpachax, lapakpachan pallatarakispaxa.</i></p>	<p data-bbox="819 893 1114 1179">Amañuqi s. Fruto de la leña paja, en forma de raíz gruesa, su color va entre rosado, blanco y marrón. Este producto se puede encontrar en lugares donde hay abundante t'ula. Para cosechar esta raíz, se puede utilizar una chonta o un palo grueso. Su recolección suele realizarse entre los meses de mayo a junio.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 2
Alimento *ch'ijura*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="255 720 519 744">Foto: (Chuquimia et al.: 2008)</p>	<p data-bbox="613 365 861 678">Ch'ijura <i>Mä jisk'a ch'umphi lunqhu saphiwa. Mä jisk'a ch'uxña alimp aliwa. Ch'ijuraxa ch'alla qullunakan jilpach puqu. Uka saphix lawampiw manq'añataki sirqsuña, jani ukaxa amparampis jat'sutakirakispawa. Lapakpachanwa aka achuxa manq'aña.</i></p>	<p data-bbox="874 365 1098 733">Rizoma s. Raíz de grosor variable, perteneciente a un pequeño plantín. Esta planta crece en las altas montañas de suelo arenoso. Para su consumo la raíz se extrae con ayuda de un palo puntiagudo. Su recolección se realiza durante la época de mucho sol: octubre, noviembre y parte de diciembre.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 3
Alimento *isru*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="271 1328 484 1352">Foto: (Beck et al., 2010)</p>	<p data-bbox="596 1041 844 1208">Isru s. <i>Isrux jich'us saphinakawa. Lampamp ch'amphanak apsus isrux uñart'iri. Ukatx amparamp apthapisin manq'aña. Juyphipachaw uka saphix utjiri.</i></p>	<p data-bbox="857 1041 1098 1239">Isru s. Raíz delgada. Se la obtiene sacando el tepe en tierras húmedas. Luego de sacar el tepe se la recoge con la mano. Solo se la puede recoger en tiempo de helada, junio y julio.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 4
Alimento *k'uchuchu*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="274 718 516 744">Foto: (Línea y salud, 2009).</p>	<p data-bbox="615 374 860 602"><i>K'uchuchu</i> <i>K'uchuchux wari thurpach saphiraki-wa. K'uchuchux ch'alla patanakan jilaraki. Chuntillumpis, jani ukax lunqhu lawampis llamuyuña. Uka achux marpachaw apthapiña.</i></p>	<p data-bbox="873 374 1111 575"><i>K'uchuchu</i> s. Raíz delgada. Crece en los cerros donde abunda la arena. Se la obtiene escarbando con la chonta o algún palo grueso. Esta raíz se puede recoger durante todo el año.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

b) *Achunaka* 'frutos'

Los pastores aymaras cosechan frutos como *laytha*, *tirmintina*, *sik'i ch'ullu*, *phuskalla*, *sank'ayu* y *pakututu*. Los mismos son clave en la dieta de estos pastores, pues brindan nutrientes, energía y propiedades medicinales, lo cual refuerza el vínculo entre la salud y la alimentación en la cosmovisión andina (Delgado et al., 2013).

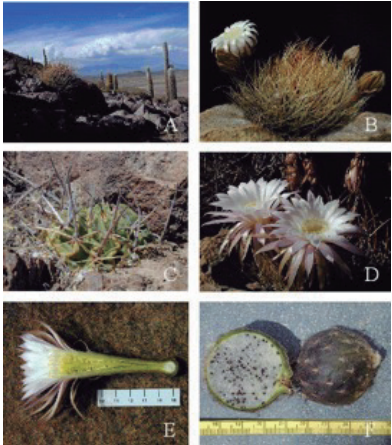
Estas especies, que se han adaptado a las condiciones de la altura y los terrenos áridos, son recogidas principalmente en el período de lluvias y necesitan métodos particulares para evitar espinas o para sacar provecho de las resinas. Esto demuestra un amplio entendimiento ecológico local (Beck et al., 2010; Chuquimia et al., 2008). Su consumo, ya sea seco o crudo, ha sido esencial para la soberanía alimentaria en tiempos de escasez, convirtiéndose en un patrimonio biocultural. No obstante, enfrenta riesgos por la modernización de sistemas productivos, la migración juvenil y el cambio climático, que afectan tanto la disponibilidad de especies comestibles como su transmisión intergeneracional (Candela, 2013).

Cuadro 5
Alimento pakututu

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="267 724 486 749">Foto: (Beck et al., 2010).</p>	<p data-bbox="595 378 847 637">Pakututu s. <i>Pakututux urqu pakun jisk'a achunakawa, tunqur uñtirjamawa, wilamp q'illump allqthapita. Aka tutux juqhupampam jilaraki. Jich'us puntan lawamp pallas manq'aña; kunatix urqu pakux wali ch'aphirarawa. Jallupachaw jilpacha utjiri.</i></p>	<p data-bbox="862 378 1099 720">Pakututu s. Grano parecida al trigo de color rojo y amarillo. Normalmente crece donde hay abundante pasto duro. Se lo debe recoger con un palo delgado y puntiagudo para su consumo directo. Este fruto se encuentra normalmente en tiempo de lluvia: enero, febrero, marzo y abril.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 6
Alimento sank'ay achu

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="239 1488 504 1516">Foto: (Chuquimia et al., 2008)</p>	<p data-bbox="584 1010 837 1408">Sank'ay achu s. <i>Sank'ay achux mä jisk'a wila ch'iyar ch'uxña muruquwa, qipump muyukipata; manqhanx janqu ch'ikhu llawsar uñtasiri; ukham walja jisk'a ch'iyar chiranakani. Aka waraqux sank'ayux qullu parkinakanwa achurixa. Ukax mä lawampiw k'ilart'asa, qipunakapa qaqurt'asa, pachjasa manq'añaxa. Jallupachanw aka achux pallasiña manq'añataki.</i></p>	<p data-bbox="852 1010 1099 1379">Sank'ay achu s. Tuna nativa andino de flor lila. Crece en un tipo de cactus andino que hay en lugares de mucha arena. La tuna se la debe cosechar con un pequeño palo cuando ya termino de florecer. Para su consumo se debe tener el cuidado de quitarle las espinas del fruto. Se la encuentra entre los meses de enero, febrero y marzo.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 7 Alimento *phuskalla*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="323 711 419 735">Foto: (s/d).</p>	<p data-bbox="564 394 814 647">Phuskalla s. <i>Phuskallax jisk'a tunasar uñtirjam jisk'a achuwa. Waraq'unw phuskallax utjixa. Waraq'ux qullu parkinakanw utjirixa. Aka achux k'ilart'as qipunakap qaqurt'as manq'añaxa. Jallupach pasatatwa apthapiña.</i></p>	<p data-bbox="824 394 1112 735">Phuskalla s. Tipo de tuna nativa de flor amarilla. Crece en un cactus andino que hay en lugares arenosos. La tuna se la debe cosechar con un pequeño palo cuando ya termino de florecer. Para su consumo como alimento se debe tener el cuidado de quitarle las espinas del fruto. Se lo recolecta después de la temporada de lluvia, entre los meses de abril y mayo.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 8 Alimento *termintina*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="319 1366 464 1394">Foto: (s/n, 2017)</p>	<p data-bbox="607 1044 843 1330">Tirmintina s. <i>Tirmintinax mä jacha t'alpha ch'uxña achun jachapawa. Aka tirmintinax wali suma janquxi, ukarsaw chiklijam q'awchiña. Tirmintinax ch'alla qullu qalarar patanakan achuxa. Aka jachast lapak pachaw apthapt'asin q'awchiña.</i></p>	<p data-bbox="853 1044 1112 1299">Termentina s. Resina de la yareta cuando ya está maduro se la puede masticar como chicle. Esta planta crece en la cima de cerros arenosos y rocosos. Esta resina está lista para su consumo entre los meses de noviembre y diciembre.</p>


Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 9
Alimento *sik'i ch'ululu*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="203 789 468 813">Foto: (Chuquimia et al., 2008)</p>	<p data-bbox="512 360 820 669"><i>Sik'i ch'ululu/waka turu s.</i> <i>Mä jisk'a jawasaru uñtirjama. Sik'i janira panqarki ukarsawa aka ch'ululuxa manq'aña. Ukaxa waka turu satarakiwa. Mä ch'uxña achuna alipawa. Sik'ixa qullu irananakanwa achuxa. Nayraqata sik'i achuwa panqarañapa ukata sik'impj jik'susawa manq'aña. Sik'i ch'ulupa jallupacha pasatawa juyhipachkama utjixa.</i></p>	<p data-bbox="830 360 1101 700"><i>Waka turu s.</i> Mota verde parecida al haba, aunque un poco más pequeña. Crece en las laderas de los cerros. Se la obtiene antes y durante la florescencia del <i>sik'i</i>. Se la puede cosechar junto con la planta. Este fruto se recoge para su consumo pasada la temporada de lluvia hasta la temporada de helada. Eso es en abril, mayo y junio.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 10
Alimento *laytha*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="242 1359 494 1383">Foto: (Mater Iniciativa, 2013)</p>	<p data-bbox="573 1070 830 1301"><i>Laytha s.</i> <i>Laythax jisk'a ch'iyar warirar uñtirjam muruq' achuwa. Khuthañanakan utjiri. Amparamp pallthapisin lupir wañachiña. Wañäxi, ukarsax uxuruw phayaña. Jallupachaw laythax utjiri.</i></p>	<p data-bbox="841 1070 1098 1328"><i>Cochayuyo s.</i> Alga parda comestible y rica en yodo. Se encuentra en los suelos más húmedos. Una vez recogida con la mano se la debe secar para prepararla en sopa. Este cochayuyo se produce en tiempo de lluvia entre enero, febrero y marzo.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

c) *Ali* 'plantines'


El *sik'i*, el *uqbururu* y la *parawaya* son ejemplos de plantines que se utilizan como alimentos para enriquecer la dieta de los pastores aymaras y evidencian una conexión cercana con los ecosistemas de gran altitud.

El *uqbururu* es una planta acuática que se encuentra en *yanis* (pantanos o ciénagas) y riachuelos, y se emplea en ensaladas durante todo el año, lo que proporciona variedad alimentaria en situaciones donde no hay producción de frutas y verduras (Beck et al., 2010).

Por otro lado, el *sik'i* es un tallo comestible que crece en laderas arenosas y se consume solamente cuando llueve. El espigón de pajas bravas, conocido como *parawaya*, se cosecha de enero a abril y se consume directamente.

Estas formas de recolectar y consumir demuestran que, incluso los recursos menos cultivados, han sido reconfigurados como alimentos esenciales en el ciclo de cuidado de llamas y alpacas. Estas especies, al estar conectadas con microecosistemas particulares, fortalecen el concepto de un conocimiento ecológico situado, en el que la comunidad identifica y se beneficia de lo que cada ambiente brinda en su temporalidad (Delgado et al., 2013).

Cuadro 11 Alimento *sik'i*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="233 1275 494 1303">Foto: (Chuquimia et al., 2008)</p>	<p data-bbox="551 960 835 1188">Sik'i/qallu jaraphi s. <i>Sik'ix mä jisk'a aliwa. Janq'ut ch'uxñaruw tukuyi laphinakapaxa. Qullu ch'alla irananakan jani ukaxa wichhu pampanakans sik'ix ali. Lawampw uka alixa uraqit k'illartas janq'uki, ukakiw manq'aña. Jallupachanwa utjiri.</i></p>	<p data-bbox="848 960 1112 1215">Sik'i s. Planta pequeña con hojas verdes y tallos blancos. Crece en las laderas de los cerros y arenales. El sik'i se saca con un pequeño palo. De la planta se consume solamente el tallo blanco. Se cosecha en tiempo de lluvia entre enero febrero y marzo.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 12
Alimento *uqhururu*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="229 706 441 729">Foto: (Beck et al., 2010)</p>	<p data-bbox="510 360 797 560">Uqhururu s. <i>Jisk'a ch'uxña thalpa uma aliwa. Jach'pach yaninakan, jan ukaxa jisk'a jawiranakan uka alix utjiri. Laphinakapax jik'irt'asa ch'uq pachaw maq'aña. Marpachaw yaninakan, jisk'a jawiranakan puqxa.</i></p>	<p data-bbox="810 360 1098 529">Uqhururu s. Planta acuática que crece en los ríos pequeños del lugar. Para el consumo se recolectan las hojas y se las prepara en ensaladas. Se la puede recoger durante todo el año.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 13
Alimento *paraway*


Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="229 1397 441 1421">Foto: (Beck et al., 2010)</p>	<p data-bbox="510 993 797 1221">Paraway s. <i>Jach'a sayt'u wichhu ali. Taqichaqan wichhux parawayi. Wichhu taypit jik'irt'asaw ch'amurt'aña. Wali muxsapuniriw uka ch'amuña-xa, jach'a parawayk ukarsax yamasa. Jallupachpapachaw wichhux parawayiri.</i></p>	<p data-bbox="810 993 1098 1275">Paraway s. Espiga procedente de cualquier tipo de paja que crece en los lugares arenosos. Para su consumo se la debe extraer de en medio de las pajas bravas para chupar la parte extrema de la espiga. Esto se la debe extraer en tiempo de lluvia: enero, febrero, marzo hasta abril.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

d) *Panqarakana* ‘flores’


Las flores autóctonas como la *amapula*, la *lapanqara* y la *waraq* cumplen roles más allá de los alimentarios al funcionar como indicadores estacionales y rituales en la vida comunal aymara. Su recolección, relacionada con el comienzo de la temporada de lluvias, no solo proporciona azúcares simples y nutrientes naturales, sino que también indica cambios en el calendario agrícola y ganadero, transformándose en indicadores bioculturales del tiempo (León-Lobos et al., 2022). Asimismo, consumirlas en contextos comunitarios fortalece la memoria ecológica de la comunidad, ya que cada generación aprende a reconocer el florecimiento como una parte de un ciclo vital que comparten los seres humanos y la Pachamama. Desde el punto de vista etnobotánico, estas especies son esenciales para la resiliencia socioecológica porque fomentan la conservación *in situ* y proporcionan opciones de diversificación dietaria en entornos donde los recursos alimenticios cultivados son limitados (Pancorbo-Olivera et al., 2024). Así, las flores recolectadas en el pastoreo constituyen no solo productos alimenticios, sino también símbolos de temporalidad, reciprocidad y equilibrio ecológico, cuya pérdida implicaría una ruptura en la relación cultural entre comunidad y territorio.

Cuadro 14
Flor *waraq panqara*

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="287 1439 499 1463">Foto: (Beck et al., 2010)</p>	<p data-bbox="610 1152 847 1379"><i>Waraq panqara</i> s. <i>Waraq panqarax chupik, anti, q'illu panqarawa. Waruq ux qullu parkinakanw achuxa. Aka panqarax ch'iwin wañar'asaw manq'añaxa. Waruq ux jallupachaw panqari.</i></p>	<p data-bbox="862 1152 1112 1406"><i>Waraq panqara</i> s. Flor seca del cactus andino. Este cactus crece en las laderas arenosas. Una vez extraída, la flor se la seca a la sombra. El cactus andino suele florecer durante la temporada de lluvias: enero, febrero y marzo.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Cuadro 15
Flor amapula

Imagen	Aymara	Español
 <p data-bbox="258 626 468 651">Foto: (Beck et al., 2010)</p>	<p data-bbox="568 365 826 596"><i>Amapula s. Mä jisk'a mur-turiy panqara. Qullu pata-nakana, qala qalanakana, jichh pampanakana, kawkinti nut'u ch'alla utjki ukäkanakan aka panqarax achuxa. Uka panqar jik'irtas ch'amurt'aña. Jallupachanw panqararakixa.</i></p>	<p data-bbox="842 365 1101 680"><i>Amapula s.</i> Pequeña flor lila cuyo nombre proviene del castellano "amapola". Su planta crece en las altas montañas, entre piedras y arenas. Una vez recogida, se sorbe la sustancia azucarada que contiene la flor. Esta planta florece durante la temporada de lluvias: enero, febrero, marzo y abril.</p>

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas y diferentes textos.

Reflexiones sobre los saberes alimentarios

El sistema de recolectar los alimentos tradicionales para cuidar llamas y alpacas no debe ser visto solo como una práctica económica, sino también como un acto cultural de resistencia en contra del enfoque capitalista que promueve la homogeneización en las comidas. Desde una perspectiva crítica, la recolección y el consumo de flores, frutos y raíces que se realizan durante las prácticas pastoriles encajan en lo que De Sousa Santos (2010) llama epistemología del Sur, en la cual los conocimientos autóctonos retan la hegemonía del saber científico. La práctica de recolección en paralelo con la Pachamama no solo cubre las necesidades biológicas, sino que también representa un acto político de reconocimiento de la diversidad y del derecho a sostener una relación armoniosa con el territorio.

Desde otra perspectiva, la recolección en el manejo pecuario es un proceso de reapropiación territorial que también otorga un nuevo significado a la relación con los ecosistemas montañosos, desde el punto de vista de la ecología política. El patrimonio inmaterial, que se refiere a la recolección de alimentos tradicionales, es una forma alternativa de territorialidad que fusiona prácticas de subsistencia con memorias ancestrales. Por lo tanto, las batallas por proteger el territorio son, como señala Escobar (2014), luchas por la vida misma. En esta línea, no solo es necesario registrar especies y periodos de tiempo para reconocer la relevancia de estas dinámicas temporales, sino también hacer visible cómo los pueblos

andinos organizan su existencia en contraposición a las prácticas extractivistas que amenazan la soberanía alimentaria y la continuidad cultural.

De igual manera, los hallazgos indican que la variedad de insumos alimentarios complementarios y alternativos que las comunidades aymaras recogen está fuertemente ligada al contexto ecológico y productivo. Se observó una diversidad más amplia de raíces, flores y frutos autóctonos que se consumieron durante la gestión pecuaria en las comunidades pastoriles, lo cual demuestra un vínculo directo con el medio ambiente natural y una cosmovisión de reciprocidad con la Pachamama. Por otro lado, en los núcleos comunitarios agrícolas, el consumo de alimentos endógenos se ve más restringido y depende de la producción agrícola, lo que evidencia una tendencia a sustituir la recolección tradicional por la agricultura intensiva. Esta diferencia concuerda con lo que Haraway (1988) llama “saberes situados”, en los que la cultura y la competencia se vinculan a prácticas productivas concretas que definen la relación con el territorio.

De manera simultánea, la investigación del ciclo de recolección de alimentos tradicionales en el pastoreo brinda una oportunidad única para reflexionar desde diversas áreas de conocimiento. Los alimentos alternativos identificados (flores, algas, frutos y raíces) son una fuente importante de antioxidantes y micronutrientes desde el punto de vista nutricional (López & Mamani, 2020; Tapia, 1997) y fibras que complementan las dietas de subsistencia en grupos pastorales. Ha sido demostrado por estudios realizados en plantas silvestres andinas que especies como la *laytha* y el *sank'ayu* tienen un alto contenido de minerales y propiedades antioxidantes, lo que las vuelve significativas para combatir deficiencias nutricionales (Chuquimia et al., 2008). Esta contribución es especialmente relevante en situaciones de inseguridad alimentaria, ya que la diversificación de la dieta a partir de especies nativas ayuda a fortalecer la resiliencia nutricional. En este sentido, la investigación no solo aporta un registro etnográfico, sino que también abre la posibilidad de integrar estos saberes a debates actuales sobre soberanía alimentaria (Sevilla Guzmán, 2011).

La recolección en la práctica pastoril muestra una conexión íntima entre cultura y biodiversidad en el campo de la etnobotánica. En aymara, los nombres codifican no solo las especies, sino también las técnicas de extracción, la fenología y los usos medicinales, lo que constituye un auténtico sistema de clasificación local. Esta realidad es concordante con lo que afirman en la publicación de Pardo-de-Santayana et al. (2020), quienes subrayan que los sistemas etnobotánicos son portadores de una memoria biocultural que se ha acumulado a través de las generaciones. La práctica

de recolección durante el pastoreo no solo asegura la preservación *in situ* de los recursos fitogenéticos, sino que además conserva vivas maneras de gestionar sosteniblemente el paisaje, en las cuales se combinan el uso de flores, frutos y raíces con la protección del agua, los animales y el suelo.

En la esfera de la educación, el ciclo de recolección también presenta desafíos y oportunidades para la pedagogía intercultural. La experiencia con los estudiantes de las Unidades Educativas del municipio de Catacora muestra que un gran número de jóvenes no sabe acerca de las técnicas y los tiempos, lo cual indica un debilitamiento en la transmisión del conocimiento. La inclusión de instrumentos como los calendarios fenológicos y los mapas parlantes en los planes de Educación Intercultural Bilingüe podría reavivar el saber acerca de plantas comestibles y la lengua aymara. Conforme indica De Sousa Santos (2010), rescatar esta sabiduría antigua requiere que se sobreponga la “monocultura del saber” y que se acepte la importancia epistemológica de las prácticas indígenas-campesinas. De esta manera, la educación no solo serviría como método de conservación cultural, sino también como táctica para garantizar la seguridad alimentaria y adaptarse al cambio climático.

Además, los testimonios recopilados indican que la transmisión de estos conocimientos locales corre riesgo, en particular entre las generaciones más jóvenes, que prefieren productos alimenticios industrializados y de fácil acceso. Esta investigación corrobora lo que López y sus coautores (2018) advierten acerca de la pérdida de la memoria alimentaria en poblaciones andinas; allí, las transformaciones socioeconómicas y la migración del campo a la ciudad tienen un efecto sobre el desuso de costumbres tradicionales de recolección. Sin embargo, los mapas parlantes desarrollados con alumnos muestran que todavía existen recuerdos colectivos acerca de los lugares de recolección y las estaciones del año en las que se consume cada alimento. Esto representa una base importante para procesos educativos de revitalización.

Si bien estos saberes y conocimientos sobre la obtención de los sustentos tradicionales están en peligro, al igual que la lengua aymara, merece no solamente registrarlos, sino hacer investigaciones sobre las propiedades nutricionales y curativas de cada uno ellos. Esto no solo permitirá registrarlos, sino que permitirá mantener tradiciones culturales y gastronómicas de nuestros ancestros.

El desarrollo endógeno apunta a fortalecer el desarrollo del conocimiento “*in situ*”. Una primera actividad que los investigadores deben emprender es reconocer, experimentar y entender los procesos, conceptos y valores locales. De esta manera, adquieren una comprensión de las formas locales de razonamiento, de los métodos de experimentación y las formas de aprendizaje. Esto implica que el personal de investigación participe en las actividades locales con una mente abierta para entender y no solo investigar. A partir de la apertura de los investigadores se puede elaborar diagnósticos participativos respecto a la situación de las comunidades. Los líderes, conceptos y criterios locales juegan roles importantes en este tipo de experimentos. (Bertus, Millar, Shankar, & Delgado, 2013)

De esta manera, es menester transmitir y visibilizar estos conocimientos. Como se mencionó al inicio, solo comprenden esta sabiduría quienes conviven y sienten la vida junto a la Pachamama. Por ello, resulta fundamental investigar y documentar las prácticas heredadas de los ancestros, para conservar un registro vivo que permita mantenerlas y practicarlas en el presente y hacia el futuro.

Hacia la revalorización de los saberes alimentarios

Esta investigación posibilitó el registro, la sistematización y el análisis de quince especies de consumo alternativo y/o complementario originarias de la Pachamama, que las comunidades rurales aymaras del municipio de Catacora han empleado a lo largo del tiempo.

Se encontraron cuatro raíces, siete frutos, tres plantas y dos flores entre estos alimentos tradicionales; no solo proporcionan nutrientes, sino que además tienen cualidades culturales y medicinales, convirtiéndose así en un componente fundamental de la cosmovisión andina. Al mismo tiempo, los testimonios reflejan que todos estos conocimientos sobre la salud y la alimentación son dimensiones inseparables.

Asimismo, estas especies autóctonas, recolectadas durante el ciclo anual del pastoreo, representan no solo una fuente de alternancia en contextos de escasez, sino también una expresión de la cosmovisión andina, donde el ser humano se reconoce en armonía con la naturaleza.

Los hallazgos muestran que la recolección de estos recursos nutricionales cumple una doble función:

- Por un lado, garantiza la soberanía alimentaria comunitaria, al ofrecer recursos en tiempos de escasez.
- Por el otro, fortalece la identidad cultural, ya que el conocimiento está íntimamente ligado a la lengua y a la transmisión intergeneracional (Escobar, 2005).

En este sentido, el locus de los saberes alimentarios se configura como un espacio ecológico, lingüístico y simbólico, donde se reproducen prácticas de resistencia frente a modelos de desarrollo homogeneizantes.

De ahí la urgencia de profundizar en investigaciones interdisciplinarias que analicen no solo las propiedades físico-químicas y nutricionales de estos insumos comestibles, sino también su valor cultural y lingüístico. Poner al mismo nivel el conocimiento endógeno a la altura de los estudios científicos constituye un camino hacia un diálogo intercultural que contribuya a la revitalización de prácticas sostenibles y al fortalecimiento del Buen Vivir en las comunidades andinas.

En síntesis, revalorizar las sabidurías y conocimientos ancestrales sobre los alimentos nativos implica reconocerlos como parte de un patrimonio biocultural indispensable, cuya preservación resulta fundamental para garantizar la soberanía alimentaria, la salud comunitaria y la continuidad de la identidad cultural aymara.

Bibliografía

Beck, S., et al. (2010). *El Parque Nacional Sajama y sus plantas*. Oruro: Herbario Nacional de Bolivia / Museo Nacional de Historia Natural.

Bertus, H., Delgado B., F., Shankar, D., & Millar, D. (2013). “Desarrollo endógeno y transdisciplinariedad en la educación superior: cambios para el diálogo intercultural entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento endógeno”. En F. Delgado B., D. Shankar, & D. Millar (eds.), *Desarrollo endógeno y transdisciplinariedad en la educación superior* (pp. 73-112). Cochabamba.

Candela, G. (11 de Octubre de 2013). “Las frutas típicas pero olvidadas del altiplano”. *Escape, La Razón*.

Chuquimia, F., Peñarrieta, J. M., Bravo, J. A., Murillo, R., & Vila, J. L. (Diciembre de 2008). “Determinación de la capacidad antioxidante y la cuantificación de compuestos fenólicos y flavonoides de cuatro especies

vegetales de la región andina de Bolivia”. *Revista Boliviana de Química*, 25(1), 59-65. [Recuperado de: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-54602008000100011]

Dangles, O., et al. (2 de Junio de 2017). “Los Andes, vigilancia mundial del calentamiento global”. *Institut de recherche pour le Développement (IRD) France*. [Recuperado de: <http://www.bolivia.ird.fr/toda-la-actualidad/la-actualidad/los-andes-vigilancia-mundial-del-calentamiento-global>]

De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores / CESU-UMSS.

Delgado B., F., Haverkort, B., Shankar, D., & Millar, D. (2013). “Diálogo de saberes y agroecología para el desarrollo endógeno sustentable, como interfaz para vivir bien”. En B. Haverkort, F. Delgado B., D. Shankar, & D. Millar, *Hacia el diálogo intercientífico: Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores, métodos en diferentes comunidades de conocimiento* (pp. 155-198). Cochabamba: AGRUCO / Plural Editores.

Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (UNLAULA).

Gonzales García, J., et al. (2003). *Acerca de nuestra identidad de sociedad, de cultura y de civilización originaria*. Cochabamba: Tikuy Riqch’arina.

Haraway, D. (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.

León-Lobos, P., et al. (2022). “Patterns of traditional and modern uses of wild edible plants: a global review”. *Frontiers in Plant Science*, 13.

Línea y salud (2009). “Cuchucho y maca - Dos joyas del altiplano”. [Recuperado de: <https://www.lineaysalud.com/salud/hombres/cuchucho-ku-chucho>]

López, M., & Mamani, C. (2020). “Propiedades nutricionales de alimentos silvestres andinos”. *Revista Boliviana de Salud*, 5(2), 45-59.

López, M., et al. (2018). “De la sociología rural a la agroecología”. *Icade: Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Económicas*, 82, 177-196.

Maceda, P., Ogusuku Sh., M., & Heshiki K., R. (2017). “Sank’ayu”. *Perú Nutraceutico*. [Recuperado de: <http://perunutraceutico.blogspot.com/p/sanky.html>]

Maldonado P., C. (2018). *Dinámicas territoriales y desplazamiento de los conocimientos locales y la lengua aymara en la crianza pecuaria. Estudio en el municipio de Catacora, provincia General José Manuel Pando*. La Paz: Innograf.

Mater Iniciativa (18 de Febrero de 2013). “Bacterias de nuestras punas”. [Recuperado de: <http://www.materiniciativa.com/bacterias-de-nuestras-punas/>]

MDRyT (2009). *Informe Nacional sobre el estado de los recursos fitogenéticos para la agricultura y la alimentación*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras / FAO.

Millar, D. (2013). “El conocimiento endógeno en el Norte de Ghana”. En B. Haverkort, F. Delgado B., D. Shankar, & D. Millar, *Hacia el diálogo intercultural: Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento* (pp. 73-112). La Paz: Ediciones Plural.

Pancorbo-Olivera, M., et al. (2024). “Gathering, agriculture, and exchange: an ethnoecological approach to the study of food patterns and feedstuff sources in communities of the Central Andes, Peru”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 20(1).

Pardo-de-Santayana, M., et al. (2020). “Ethnobotany and biocultural diversities in the Balkans and the Himalayas: Resilience of traditional knowledge”. En P. E. G. O. Pardo-de-Santayana & R. W. K. (Eds.), *Ethnobotany and biocultural diversities in the Balkans and the Himalayas*. Springer.

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Madrid, España: RAE.es.

S/N. (21 de Noviembre de 2017). “Yareta, La planta que vive milenios y sus propiedades ¿perder peso?”. *Plantas y Flores Exóticas*. [Recuperado de: <https://www.plantasyfloresexoticas.com/yareta-la-planta-vive-milenios-propiedades-perder-peso/>]

Sevilla Guzmán, E. (2011). *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*. La Paz: AGRUCO / Plural Editores.

Tapia, M. (1997). *Cultivos andinos subexplotados y su aporte a la alimentación*. Santiago: FAO.

El ciclo vital del relato: una resignificación de la tradición oral

Carla Andrea Aquize Miranda¹
Carrera de Literatura UMSA
Correo electrónico: zagelbae@gmail.com
ORCID: 0009-0009-3398-5954

Micaela Rosaura Bonifaz Martínez²
Carrera de Literatura UMSA
Correo electrónico: bonifazmicalakirasaphireellie@gmail.com
ORCID: 0009-0001-4548-813

Sidney Valdez Agramont³
Carrera de Literatura UMSA
Correo electrónico: sidney.avaldez@gmail.com
ORCID: 0009-0006-7992-7117

-
- 1 Carla Aquize Miranda es estudiante de Literatura, en la Universidad Mayor de San Andrés, y bailarina. Su interés se centra en la experimentación artística y en los cruces entre cuerpo, palabra y movimiento. Apasionada por los viajes y las experiencias culturales, siempre lleva consigo un pañuelo, por si una cueca se cruza en su camino. La Paz, Bolivia.
 - 2 Micaela Bonifaz Martínez es estudiante de la Carrera de Literatura en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Actualmente es auxiliar de docencia e investigación. Le apasiona el dibujo, la escritura y la lectura. La Paz, Bolivia.
 - 3 Sidney Valdez Agramont, estudiante de Literatura, auxiliar de investigación y entusiasta de la edición y la crítica literaria. La Paz, Bolivia.

Resumen

Este texto propone la resignificación de la transmisión del relato oral a partir de un modelo que denominamos el ciclo SAE –Sentir, Aprender, Expresar–. Este ciclo fue planteado a partir del análisis comparativo de dos versiones del relato “De Sajama y de Sabaya”, registradas en el Archivo Oral de la Carrera de Literatura y contadas por dos narradores orales distintos: Donato Conde y Julio Mamani. De ese modo, se combinaron técnicas de análisis etnopoético y análisis performativo, realizando una comparación narrativa entre las versiones para identificar unidades formales, estrategias mnemotécnicas y desplazamientos identitarios que estructuran el relato oral –el cual, para nosotros, es un ente vivo–. Entonces, el ciclo SAE funciona como un circuito dinámico que articula la interiorización de la narración por medio de los sentidos; las variaciones entre versiones reflejan procesos locales de apropiación territorial y legitimación comunitaria; y la performatividad del relato –su musicalidad, sus fórmulas repetitivas y sus gestualidades– permite su transmisión en tanto conocimiento viviente. Concluimos, entonces, que el ciclo SAE aporta una herramienta analítica para comprender la oralidad como forma de pensamiento; como patrimonio cultural inmaterial y como pilar para diseñar estrategias de preservación cultural.

Palabras clave: Relato oral; análisis etnopoético; sentir; aprender; expresar; performatividad; conocimiento vivo.

The life cycle of the story: a resignification of oral tradition

Abstract

This text proposes the redefinition of oral storytelling through a model we call the SAE cycle –to feel, to learn, to express–. This cycle was developed through a comparative analysis of two versions of the story «De Sajama y de Sabaya,» recorded in the Oral Archive of the Literature Program and told by two different oral storytellers: Donato Conde and Julio Mamani. In this way, techniques of ethnopoetic analysis and performative analysis were combined, conducting a narrative comparison between

the versions to identify formal units, mnemonic strategies, and identity shifts that structure the oral story –which, for us, is a living entity–. Thus, the SAE cycle functions as a dynamic circuit that articulates the internalization of the narrative through the senses; the variations between versions reflect local processes of territorial appropriation and community legitimation; and the performativity of the story –its musicality, repetitive formulas, and gestures– allows for its transmission as living knowledge. We conclude, then, that the SAE cycle provides an analytical tool for understanding orality as a form of thought, as intangible cultural heritage, and as a pillar for designing cultural preservation strategies.

Keywords: Oral narrative; Ethnopoetic analysis; Feeling; Learning; Expressing; Performativity; Living knowledge.

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2025

Fecha de aceptación: 19 de octubre de 2025

Introducción

Ver el paisaje, preguntarse qué historias oculta, a qué historias habrá dado origen e incluso de qué forma esas historias impactan en nuestra vida. Todo esto ocurre en un segundo, el segundo en el que nuestros sentidos prestan atención, casi sin la intención de hacerlo, sobre lo que nos rodea.

Allá, durante las primeras décadas de 1900, Carlos Medinaceli, reconocido escritor boliviano, se preguntaba:

Cada paisaje engendra un ser distinto. Y un arte propio. Cabe preguntarse: ¿cuál es la literatura que va a producir el medio andino, cuando nuestros artistas alcancen a expresar el sentido propio de aquel? (Medinaceli, 2023: 251)

Medinaceli, además de proponer la revolucionaria idea de que el paisaje tiene un sentido y un espíritu propio que influye en el tipo de arte que se produce, nos abre un camino para reflexionar más allá de la literatura: cabe decir, más allá del arte escrito. ¿Influye el paisaje en la literatura oral? De más está decir que sí, que no solo influye en ella, sino que la conforma casi por completo. Entonces, nos queda la duda: ¿cómo sucede esto?, ¿de qué forma puede el paisaje atravesar(nos) hasta convertirse en literatura, en relato y en arte?

La transmisión oral de historias es una forma fundamental de conocimiento humano. No obstante, más allá de su carácter de archivo cultural, en este artículo proponemos comprender la narración oral como un proceso de conocimiento viviente. A partir de esta idea, es necesario reconocer que la palabra dicha no solo comunica, sino que transforma; no solo transmite, sino que también genera. La oralidad, entonces, cobra vida en tanto es vivida por quienes la escuchan, la interpretan y la reformulan. Se trata de un ciclo vital en el que el conocimiento se encarna, se despliega y se reinventa en la experiencia del relato.

Denominamos a este ciclo vital como SAE (Sentir, Aprender y Expresar), el cual se constituye en un entramado dinámico donde la transmisión, transformación y generación de saber se entrelazan como hilos de una misma trama. Así, por medio del análisis comparativo de dos versiones del relato “De Sajama y de Sabaya”, este artículo se adentra en ese entrelazamiento, buscando mostrar cómo la narración oral no solo sobrevive, sino que vive, respira y se reinventa con cada escucha y con cada palabra.

Por medio de este estudio, comprenderemos, entonces, que el relato oral cobra vida porque se deconstruye a través de ti; porque si un día levantas la cabeza, te darás cuenta de que el concreto no lo invadió todo, de que el cielo, en su inmensidad, es un lienzo en el que se dibujan formas a medida que las vas reconociendo. Entonces, descubrirás figuras imponentes en el fondo de la ciudad, figuras que te abrazarán desde lejos, las cuales te producirán ganas de investigar. Buscarás personas, harás preguntas y también pensarás por ti mismo; finalmente, lograrás figurar dentro de ti una respuesta. Después de un largo recorrido, le contarás a tu familia, quizás a modo de anécdota, qué descubriste y cómo lo hiciste. No sabrás que estás siendo parte del ciclo vital del relato, o que el ciclo vital del relato es parte de ti. De esta manera, entendemos este proceso de producción de conocimiento como un ente vivo, porque está compuesto de tres procesos que conforman su ciclo vital: el ciclo SAE –Sentir, Aprender, Expresar–.

Nuestro estudio se apoya en un corpus constituido por las transcripciones de las versiones de los narradores Donato Conde (2005) y de Julio Mamani (2002) del Archivo Oral de la Carrera de Literatura de la UMSA.

Nuestra aproximación ha recurrido a varios métodos de análisis:

- El análisis etnopoético para la identificación de pautas mnemotécnicas y recursos poéticos.
- El análisis performativo que presta atención a las repeticiones, silencios, gestualidad y desplazamientos escénicos.
- El análisis comparativo entre versiones para detectar variantes temáticas y correlaciones con la procedencia geográfica de los narradores.
- La lectura contextualizada de las descripciones geográficas y socioeconómicas.

El procedimiento analítico se basó en la transcripción literal de los audios, la categorización temática y formal mediante matrices de comparación que pasan por el ciclo SAE, y la revisión de fuentes bibliográficas que acompañan la propuesta. Se respetó la autoría de los informantes y sus relatos tal como fueron descritos para formular las inferencias que presentamos.

Sentir un relato

La primera etapa por la que pasa el relato oral se encuentra en el interior de cada uno de nosotros al estar presentes en un mundo lleno de paisajes, ruidos y olores: el sentir. Entendemos por sentir el medio por el cual percibimos un estímulo exterior, y, a su vez, cómo este estímulo interfiere en nuestra vida. Como ocurre cuando vemos el cielo y las gotas de lluvia caen sobre nuestro rostro. En el momento en que nos encontramos con la primera capa de nuestra piel, sentimos una descarga dentro del cuerpo que nos incita a sacudirnos. Pequeños estímulos hacen que nuestro cuerpo reaccione, ¿qué no harán las imágenes confeccionadas con la intención de mostrarnos una historia, nuestra historia?

Todos hemos escuchado algún cuento alguna vez, y cada vez que estos cuentos son compartidos somos testigos de cómo comienza a cobrar vida el relato oral. Esto se debe a que los narradores orales sintieron algo con esa historia que conocieron antes de compartirla con nosotros, ya que los relatos orales pueden llegar a penetrar de manera íntima y personal en la vida de una persona. Como ocurre con el relato del enfrentamiento entre el Sabaya y el Sajama, el cual fue recopilado por el Archivo Oral de la Carrera de Literatura. Este Archivo fue fundado por Lucy Jemio Gonzáles, con el objetivo de recopilar y guardar los relatos orales de Bolivia.

En él, se encuentran dos versiones del cuento mencionado anteriormente, narradas por dos personas distintas.

Hace mucho tiempo, antes de que nosotros camináramos por esta tierra, caminaron sobre ella otras personas. Aunque ahora estos seres se han quedado detenidos en el tiempo, sus historias no lo hicieron. Durante ese tiempo antiguo, dos montañas se pelearon por el amor de una mujer. Cito las palabras de Donato Conde:

Sajama había sido hombre ¿no? Era un joven y Sabaya era también un joven. Sabaya tenía plata, Sajama solo tenía llamas. Entonces, habían enamorado una joven, los dos, a Karikima. Después, ella se había ido al lado de Sabaya, ahora Karikima está al lado de Sabaya.

Sin embargo, en la narración de Julio Mamani vemos algo diferente:

Sajama y Sabaya habían peleado por una mujer: María Anallaxchi, seguro era una buena mujer ¿no?, los dos jóvenes serían solteros pues así ha debido ser ¡El uno –diría: “¡Va a estar conmigo!” Y el otro: “¡No! ¡Conmigo va a estar!” Harto, se habían pegado, habían peleado pues, y el Sajama había ganado siempre... por eso ella está a su lado, si Sabaya hubiese ganado María Anallaxchi hubiera estado hacia abajo.

Seguramente también comparten el interés por conocer por qué existen diferencias fundamentales en ambas versiones, especialmente los dos finales distintos para este relato. Para responder, recapitulemos las dos mayores diferencias mencionadas: el nombre del ganador del duelo y la mujer por la que se pelea.

- a) En la versión de Donato Conde, el Sabaya es el ganador de la pelea, y en la versión de Julio Mamani, el ganador es el Doctor Sajama. Una diferencia significativa cuando se tiene en cuenta que Donato Conde vive en Sabaya y que Julio Mamani vive en Sajama. Es decir, ambos narradores defienden la idea de que el cerro que representa sus pueblos triunfó en la batalla pasional.
 - o Además, en la narración de Conde, se hace énfasis en que Sabaya tenía mucha plata y que Sajama solo tenía llamas, mientras que en la narración de Mamani este hecho es obviado por completo.
- b) La segunda diferencia es la mujer por la que ambos cerros combaten a hondazos. En la narración de Conde, la mujer es Kari-

kima, mientras que, según Mamani, es María Anallaxchi. Este cambio se debe a que los narradores tenían la intención de que las historias de su victoria tengan correlación geográfica, pues el cerro que está al lado de Sabaya es el de Karikima, mientras que Sajama tiene a su lado a María Anallaxchi.

Para comprender el sentido de estas diferencias fundamentales, me remito a las palabras de Jan Vansina, historiador y antropólogo belga:

Los testigos de la cadena, hasta el último de ellos, alteran y deforman el primer testimonio bajo la influencia de los factores: sus intereses y los de la sociedad, los valores culturales y su propia personalidad (Vansina, 1967: 93).

Si bien el relato oral llega a ser internalizado por el sujeto, eso no requiere necesariamente que el relato sea deformado; de ser así, el relato perdería su sentido original. El relato oral es modificado por el sujeto, el cual acompaña su narración con el sentir que despierta en él. En este caso, este relato oral muestra cómo Donato Conde y Julio Mamani buscan defender a las montañas que los hacen sentirse orgullosos del pueblo al que pertenecen. Las imágenes que percibieron en sus pueblos, de aquellas figuras imponentes que ellos observan y que forman parte de su día a día, interfirieron en sus vidas y en las de su pueblo. El pueblo que comparte el conocimiento de ese cuento debido a que forma parte de su historia, pues el relato oral conecta a diferentes personas.

El académico Michael Uzendowski, en una presentación que realizó el veintisiete de marzo del 2024 en la Carrera de Literatura, titulada “*Iluku mamá, un análisis etnopoético de un relato Napo Kichwa*”, dijo que: “el relato oral es un hilo de vida, porque se relaciona con la vida de cada uno. Tiene adentro la poesía de otros seres” (2024). Es decir que el relato oral es un ente vivo que se puede sentir en uno mismo y que otras personas también pueden sentir a partir de su transmisión. Cada vez que escuchemos una historia, no olvidemos que también la escucharon otras personas, y que en algún momento también nosotros haremos que otros las escuchen.

Aprehender un relato para aprender

Hemos recorrido el camino del sentir, esa primera chispa que el mundo enciende en nosotros, que nos permite percibir el estímulo exterior y cómo interfiere en nuestra vida. Como no hay primera sin segunda, el

circuito pasa a una siguiente fase: las sensaciones provocan una transición hacia el aprendizaje, una construcción que transforma la información en conocimiento y reconocimiento.

El aprendizaje está necesariamente relacionado con la internalización de conceptos a partir de procesos de comprensión de información que puede proceder de la enseñanza o de una exploración. En *Teorías del aprendizaje. Una perspectiva educativa*, Dale H. Schunk afirma que:

Aprender implica construir y modificar nuestro conocimiento, así como nuestras habilidades, estrategias, creencias, actitudes y conductas. Las personas aprenden habilidades cognoscitivas, lingüísticas, motoras y sociales, las cuales pueden adoptar muchas formas. (Schunk, 2012: 2)

Para nuestros fines, conviene subrayar la relevancia de aprehender como un acto de captura mediante el intelecto y los sentidos, lo que permite la comprensión inmediata. Aprender, en cambio, como proceso acumulativo de adquisición y fijación de saberes, se funda en esas aprehensiones, pues sin la captura perceptiva y cognitiva, el aprendizaje no se completa.

Por su parte, el relato oral, con su carga descriptiva de paisajes, ruidos y olores, con las imágenes diseñadas para contarnos una historia, nuestra historia, se convierte en el material primordial para esta construcción. Esto se debe a que existe una narración que guía un tipo de información que instiga a la exploración de conocimientos. Esta información que, codificada desde nuestro contexto, resulta más aprehensible porque pertenece a una realidad que se puede reconocer.

La concepción del relato como un ente vivo que se puede sentir en uno mismo es fundamental para entender el aprendizaje que propicia. No se trata de un conocimiento inerte, sino que hace palpitar los recuerdos de quienes lo han narrado antes. Si bien el relato es internalizado por el sujeto, esta interiorización lleva consigo la impronta de quien lo cuenta y de quien aprehende. Retomando las ideas de Vansina (1967), si bien el relato no pierde su sentido original al ser modificado, sí se transforma, acompañado por el sentir que despierta en él. Esta modificación, lejos de ser una falla, es parte intrínseca del aprendizaje vivo, es el momento en que el sujeto relaciona el relato con su propia vida y toma posición sobre el conocimiento adquirido. Es así que la búsqueda de conocimiento puede ser potenciada por la experiencia, porque todos tenemos una base cultural, todos quedamos arraigados a un lugar al que sentimos que pertenecemos o al que esperamos volver, sin importar cuánto conocimiento se busque fuera de él.

Ahora bien, hay que preguntarnos cómo llegó esa experiencia cultural a las personas, pues sus características se construyen desde su hogar y alcanzan tiempos más antiguos, cuando la humanidad se daba tiempo para interpretar los orígenes de la vida y sus formas. No olvidemos que el relato oral ha sido la fuente de conocimientos en pueblos que no tenían escritura alfabética. Además de la transmisión de conocimientos, también se trata de la disposición estructurada de creencias y formas de comportamiento y de producción.

Es en este proceso, donde el relato se activa con el acto narrativo, se genera una retroalimentación inmediata y un aprendizaje vivo construido entre narrador y narratario. Las dudas y comentarios se resuelven *in situ*, y este impulso de la oralidad sienta las bases para impulsar niveles de aprendizaje inferencial y crítico porque relaciona el relato con su propia vida. A través de nuestra lente, nuestros intereses, valores, personalidad, sentir, etc., reconocemos el posible origen de una forma de ver el mundo y, con ello, comprendemos nuestro propio origen, a reconocer un pasado distinto y entender las causas y los efectos del cambio de ese principio.

No se trata de ver el pasado o ese origen con nostalgia o melancolía —eso solo permitiría una mirada desencantada del mundo actual—. Se trata de una mirada que busque el aprendizaje de un relato oral, que entienda y tome una posición sobre el cambio del mundo, de las poblaciones y de sus tradiciones. De ahí que la evocación del relato oral, como parte del proceso de aprendizaje, demuestra su relevancia: sin la información transmitida no habiéramos llegado hasta donde estamos, tanto en el campo de la generación de conocimientos de ciencias puras y tecnología, como en el campo de las humanidades cuando reconstruye el imaginario colectivo. Es así que los relatos orales nos ligan desde el tiempo presente al pasado, nos permiten entender los comportamientos actuales, como consejos, tradiciones, advertencias, maneras de bromear, en fin, reglas y formas para la supervivencia y convivencia. Así, el aprendizaje consolida el lazo vital entre el relato, el individuo y la comunidad.

Cuando Donato Conde relata que el Sajama “solo tenía llamas” o Julio Mamani repite la misma característica, no se tratan de datos gratuitos. Este hecho, simple en apariencia, remite de inmediato al oyente a una realidad socioeconómica ancestral y presente: el origen de uno de los principales medios de producción de la zona. El aprendizaje aquí va más allá de saber que una montaña personificada poseía llamas; es entender que la riqueza y el estatus en ese mundo narrado, y por extensión en el mundo cultural del narrador y oyente, estaban intrínsecamente ligados a

la ganadería de camélidos. Es una lección sobre la economía y la valoración social que se transmite a través de la trama mítica.

De la misma manera, las explicaciones narrativas sobre la fisonomía de las montañas, los accidentes y gestos que inspiran, se convierten en conocimiento aprehensible. Donato Conde explica que la “boca desportillada” del Sabaya y la frente “agujereada” del Sajama, cubierta por nubes, son resultado de los hondazos que se lanzaron las montañas durante su pelea. Julio Mamani añade que las piedras espumosas y rojizas cerca del Sabaya son sus dientes y la sangre que escupió al ser herido por el Sajama. Esta forma de narrar valora la geografía, los picos y las formaciones rocosas, en elementos cargados de historia y significado. El aprendizaje geográfico se vuelve inseparable del drama mítico; las montañas no son solo accidentes naturales, sino personajes cuyas cicatrices cuentan la historia de sus conflictos y relaciones.

Otro ejemplo de este aprendizaje anclado en lo geográfico y lo cultural lo encontramos en la explicación del origen de cerros adyacentes. Donato Conde identifica al cerro Kuylluma como la pollera que Karikima se quitó al dejar a Sajama por Sabaya. Julio Mamani, en su versión, explica que los hijos de Sajama y de María Anallaxchi son los cerros Wayna Sajama y Ch’aska qullu, ubicados cerca de ellos, como si estuvieran gateando. Estas descripciones ofrecen un conocimiento del paisaje que es, al mismo tiempo, literal y profundamente simbólico, ya que teje relaciones de parentesco y eventos vitales en la misma tierra, como un desaire amoroso o el nacimiento de hijos.

Incluso detalles aparentemente menores, como la presencia de los *tujus* grandes enviados por Sabaya para atacar a Sajama, se convierten en puntos de aprendizaje cuando se explica cómo la nieve enviada por Illimani los mató y redujo su tamaño actual. Esto se puede interpretar como una explicación mítica de cambios ecológicos o de la relación entre el clima y la fauna local. Asimismo, el hermanar a las montañas también hermana a sus pueblos, de modo que la gratitud trasciende la historia y genera un lazo social en la realidad que también se hereda. El relato, así, ofrece una protociencia, una manera de entender el mundo natural a través de una narrativa épica. Todo este conocimiento, vehiculizado por el acto narrativo que permite la retroalimentación inmediata, se convierte en un aprendizaje vivo. Tanto los narradores como los oyentes no son pasivos, toman posición sobre su forma de concebir el origen y los efectos de la pelea de los cerros o de la alianza, de sus ardides, fortalezas y debilidades, se hacen maneras de comprender el mundo.

El relato oral, como preservación de una memoria colectiva, está formada por la manera de entender los orígenes, de las formas de vida, de las relaciones con la tierra, de toda la transmisión de conocimiento en cada pueblo y entre ellos. Estos saberes encienden sentidos de pertenencia, despiertan raíces que circulan en nuestras venas porque sentimos que ese mundo narrado es parte de nosotros, que podemos siempre volver a esa comprensión primordial con un viento familiar que recuerda que uno es de la tierra. El aprendizaje derivado de estos relatos, al explicar nuestro paisaje, nuestra economía, nuestras relaciones sociales y espirituales a través de historias, nos permite recuperar los tiempos pasados, con la memoria y sensaciones, desde donde podemos reconocernos; reconocer nuestro lugar en el continuo del mundo que, como decía Uzendowski, fluye a través del relato oral como un hilo de vida, que lleva adentro la poesía de otros seres, esas voces y sentires que nos precedieron y que, al aprehender sus historias, nos constituyen. También somos nuestras historias.

Expresar un relato

Entonces llega la última parte del ciclo, la cual, como todo elemento con apariencia circular, también es la primera y, al mismo tiempo, la segunda: El expresar.

Luego de haber sentido y aprendido del relato, luego de que el relato ya se encuentra dentro de uno mismo, el único lugar en el que puede desembocar es en su propia expresión; es el lenguaje que se niega a dejar de ser lenguaje. Sin embargo, cuando un relato es expresado, siempre tiene un atisbo de performatividad. Una performatividad que permite que, como ya lo decía Richard Bauman en su ensayo sobre el arte verbal como *performance*, “[A]l identificar la naturaleza de la interpretación y distinguirla de otras formas de hablar, tendremos, entre otras cosas, mayor autenticidad de los textos literarios orales” (Bauman, 1975: 5).

Performatividad es autenticidad, performatividad es, en pocas palabras, permitirle la vida al relato que está dentro de nosotros y exige convertirse en lenguaje.

Y si la expresión de este relato es una *performance*, podemos intuir que detrás de ella existen textos y pre-textos que los configuran. Michael Lev (2019) ya adelantaba en su ensayo, junto a su propuesta sobre la etnopoética, que estos discursos se estructuran en torno a unidades determinadas. En otras palabras —y quizás también con motivos mnemotécnicos—, los

mismos gestos, las mismas palabras y los mismos silencios se repiten, aun cuando el narrador del relato es distinto. He ahí el guion invisible de una *performance*, tan internalizado que no necesita ser memorizado. Un texto que proviene de lo más profundo de nuestras costumbres y un pre-texto que nos incita a repetir el mismo gesto y el mismo movimiento que solían dibujar nuestros antepasados.

Análisis de la performatividad en el relato

Veamos, por ejemplo y una vez más, el relato del Sajama y el Sabaya.

En la narración de Julio Mamani —y en la mayoría de narraciones, de hecho— podemos notar una musical repetición de la palabra “dice”:

Tapándola en un tarro había mandado, dice. No vas a mirar siempre, diciendo le había recomendado, dice. Y entonces, ¿por qué pues dirá que no hay que destapar?, diciendo había destapado el tarro, dice.

Lo mismo sucede en la narración de Donato Conde:

Sabaya era también un joven, dice. Sabaya tenía plata, Sajama solo tenía llamas, dice. Entonces, habían enamorado una joven, los dos, dice.

Incluso, en esta misma narración, tenemos frases gramaticalmente iguales y con evidentes paralelismos —figura poética ampliamente utilizada en el ámbito musical—, que, más que haber sido memorizadas, reflejan la internalización de la forma intrínseca de este relato:

- Sabaya tenía plata, Sajama solo tenía llamas
- Se ve que Sabaya tenía plata, el otro tenía llama.
- El Sajama solo tenía llamas, pero el Sabaya tenía plata.

Estas frases que aparentan ser una estrategia mnemotécnica (o son quizás algo más que eso) están presentes en ambas versiones del relato: “le había lanzado un hondazo, dice pues, el otro también le lanzaría un hondazo”, nos cuenta Donato Conde, mientras que “el uno le había lanzado un hondazo y el otro también le lanzaría un hondazo”, son las palabras que expresa Julio Mamani.

El “canto” del relato

En el texto *Introducción al arte verbal* (Prieto, 2023), Alejandro Prieto propone que el canto es un nexo, un punto intermedio, entre el texto y la voz. El concepto de canto, en nuestro caso, podría equipararse a las variaciones tonales y a la musicalidad propia de cada relato (la cual, como ya vimos, es consistente aun cuando varios narradores cuentan el mismo relato). Si bien al escuchar un relato no estamos asistiendo a un concierto musical, tampoco lo hacemos mientras escuchamos el trinar de algún ave, y sin embargo estamos ante un indudable canto. Así como el canto musical es el que permite incorporar un texto a una sucesión de sonidos, el canto de un relato permite incorporar autenticidad y cercanía a una sucesión de palabras. No olvidemos que de *canto* proviene *encantar*; hechizar y atraer a los demás a través del lenguaje. Porque expresar un relato implica cantar palabras y en-cantar personas.

De este modo, el relato termina de atravesar nuestras vidas y de constituirse a través de nosotros, siempre caminando a nuestro lado y guiando nuestros pasos. Casi inconscientemente el relato nos proporciona un guion y un escenario propicio para aquella *performance* que dotará de sentido nuestra vida y la vida de todos nuestros espectadores, para que finalmente, y, de hecho, sin final, el proceso se repita, se renueve y se re-presente con distintos actores. Es así como, a través de nosotros y casi sin nuestra plena consciencia, el relato vive (dotándonos, en el proceso, de un poco de su vida, a cambio de algunas fracciones de la nuestra).

El ciclo SAE, que entiende la narración oral como un proceso que articula el sentir, el aprender y el expresar, ofrece una lectura metodológica útil para los debates contemporáneos sobre el patrimonio cultural inmaterial. Mientras los inventarios y archivos documentan formas culturales, el enfoque SAE enfatiza la dinámica viva de la transmisión: la relación activa con el paisaje, la agencia comunitaria y la performatividad. Desde esta perspectiva, las estrategias de recopilación no tendrían que limitarse a la acumulación documental o la perduración de la memoria como la congelación de hechos históricos, sino a la promoción de espacios intergeneracionales, transdisciplinarios, iniciativas de archivo performativo y programas educativos que reconozcan la voz y la participación de las comunidades; como el impulso que propone el Archivo Oral de la Carrera de Literatura con la loable guía de Lucy Jemio.

En términos de política cultural, SAE sugiere un modelo de intervención que articule documentación, apoyo a prácticas performativas lo-

cales y participación comunitaria como ejes para proteger lo inmaterial sin despojarlo de su capacidad de transformarse. Los relatos orales narran nuestros orígenes, explican nuestras formas de ver y de expresarnos, nos enseñan a reconocernos, a proyectarnos, alumbran los caminos que hemos ignorado.

Sintamos, aprendamos y expresemos lo rico que es ser boliviano.

Bibliografía

Bauman, R. (1975). *Arte verbal como performance* (C. Rincón, trad.). Scribd. (Traducción no oficial; obra original publicada en *American Anthropologist*, 77(2), 290–311. Washington, D.C.: American Anthropological Association).

Lev, M. (2019). “Lines in Nanti kárintaa chants: An areal poetic typological perspective (An essay in honor of Joel Sherzer)”. *Cuadernos de Etnolingüística*, 7(1), 56–64. Recuperado de <http://www.etnolingüística.org/article:vol7n1p56-64>.

Medinaceli, C. (2023). *Obra completa 2. Ensayos reunidos (1931–1940)* (X. Soruco, ed.). La Paz: Plural editores / Carrera de Literatura – Universidad Mayor de San Andrés / Instituto de Investigaciones Literarias – IIL.

Prieto, A. (2023). *Introducción al arte verbal. Una aproximación desde el canto*. Manuscrito publicado en línea, versión del 20 de junio de 2023. [Recuperado de https://www.academia.edu/38788066/Introducción_al_Arte_Verbal_Una_aproximación_desde_el_canto]

Schunk, D. H. (2012). *Teorías del aprendizaje. Una perspectiva educativa* (L. Pineda, trad.). Ciudad de México: Pearson Educación.

Uzendowski, M. (2024, 27 de marzo). “Iluku mamá, un análisis etnopoético de un relato Napo Kichwa” [Conferencia]. Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz.

Vansina, J. (1967). *La tradición oral* (M. M. Llongueras, trad.). Barcelona: Editorial Labor.

Referencias de los relatos

Conde, Donato (narrador) (2005). “De Sajama y de Sabaya [Saxamanti Sawayanti]”. Archivo Oral de la Carrera de Literatura-UMSA.

Conde, Donato (narrador) (2005). “Dice que Sajama era un joven”. Archivo Oral de la Carrera de Literatura-UMSA.

Mamani Mollo, Julio (narrador) (2002). “El Doctor Sajama y Sabaya habían peleado [Ductur Sajamanpi Sawayampi ukax piliyapxatana]”. Archivo Oral de la Carrera de Literatura-UMSA.

Mamani, Julio (narrador) (2002). “De Sajama y Sabaya”. Archivo Oral de la Carrera de Literatura-UMSA.

Anexos:

Narraciones registradas, transcritas y traducidas pertenecientes al Archivo Oral de la Carrera de Literatura

San José de Qala-Sabaya

Narrador: Donato Conde / 80 años

Fondo: Archivo Oral de la Carrera de Literatura “Lucy Jemio”

Mayo, 2005

De Sajama y de Sabaya [Saxamanti Sawayanti]

N: Otro de Sajama, ese era hombre, dice.

Sajama había sido hombre ¿no? Era un joven y Sabaya era también un joven, dice.

Sabaya tenía plata, Sajama sólo tenía llamas, dice.

Entonces, habían enamorado una joven, los dos dice, a Karikima.⁴

E: ¿Karikima?

N: Sí, Sajama le había amado a Karikima y se lo había comprado una pollera, porque quería que ella lo quiera. Sajama se lo compraría para esa

4 En Aymara significa “la que tiene la cabeza grande”, término utilizado para describir a alguien de gran inteligencia.

joven, y la tendría viviendo a su lado. Pero la joven estaba “de dos corazones” (no estaba decidida) Se ve que Sabaya tenía plata, el otro tenía llama. Por eso le había lanzado un hondazo, dice pues.

E: Ah sí. ¿Y después?

N: El otro también le lanzaría un hondazo, por eso pues es boca desportillada el Sabaya, dice pues.

Entonces la mujer botándose su pollera se había ido, dice, ahí por el lado de Sabaya. Ahí está ese cerro como pollera sacada, está ahí el cerro. Así es ese cerro, como una pollera está ahí pollera mismo.

E: ¿Qué se llama ese cerro?

N: Qulluma. Ese cerro es una pollera siempre –es como una pollera-. Después se había ido “iré a Iscara” diciendo, estando descansando se había mirado, dice... después se había ido al lado de Sabaya, ahora Karikima está por el lado de Sabaya.

E: ¿Karikima había sido mujer?

N: Mujer es pues... Ahí se acaba este cuento

Dice que Sajama era un joven

(Complementación al relato)

N: Sajama era un joven, dice. Sabaya también era joven, una joven había enamorado, llamada Karikima. Sajama se lo había comprado pollera. Karikima no le había querido al Sajama, él solo tenía llamas, pero el Sabaya tendría plata.

Al que tenía plata ya le había querido, y sacándose ahí mismo la pollera-dejándola allí- se había ido. Se había sacado la pollera comprada por Sajama y la había dejado allí en ese cerro que se llama Kuylluma que está ahí como pollera

E: ¿Qué nombre tiene ese cerro?

N: Ese cerro tiene el nombre de Kuylluma, corriendo se había ido. Después allá en Iskara había descansado. Ahí había derramado su bolsa, su bolsa de dinero.

E: ¿Quién? ¿Karikima?

N: Sí, ahí dejaría su bolsa y porque los de Iskara conmemoran o hacen rituales a Karima tienen mucha plata. Eso está en la provincia Litoral. Así corriendo se iría. Por eso pues Sajama se enojaría.

“¡Carajo, para qué se lleva a mi mujer!”. Diciendo le había lanzado un hondazo con rabia. Le había desportillado sus dientes, el otro también le lanzaría un hondazo y le había agujereado la frente, con algodón se había amarrado la frente. Por eso pues hasta ahora se lo ve así, el otro también le desportillaría los dientes. Así se habían hecho, dice.

Después con *tujus* le había enviado a atacarle dice, el Sabaya al Sajama, tujus grandes. De ahí mismo a su hermana le, mandaría a Illimani ¿o a Anallaxchi?... A su hermana se había hecho llevar papel (le había mandado carta) así me ha enviado a atacarme, me está haciendo desaparecer.

Después le había mandado una nubecita, dice, en una ollita le habría mandado le había mandado, dice, una ollita le mandaría “esto te ha enviado”.

E: ¿A quién le había mandado?

N: Le había mandado al Sajama...a Illimani su hermana le había mandado, le había dado al Sajama.

Después en Sajama había nevado, tres metros de alto había nevado. Esa nevada había matado a todos los tujus. Así había sucedido en ese tiempo, ahí habían parado los tujus y los han hecho desaparecer hasta ahora.

E: ¿Para qué pues le mandaría nubes?

N: Para matar a los tujus.

E: Ah, las nubes... Cuando aun no le enviaron los tujus ¿Sajama no sería así blanco?

N: Estaba pues blanco, se amarraría pues la frente cuando le lanzaron el hondazo. Los tujus comiéndoselo le hicieron recorrer socavándolo ahora sus bordes están pura lomas, la nieve les había matado, ése es su cuento.

Sajama

Narrador: Julio Mamani

Fondo: Archivo Oral de la Carrera de Literatura “Lucy Jemio”

Septiembre, 2002

El Doctor Sajama y Sabaya habían peleado [Ductur Sajamanpi Sawayampi ukax piliytapxatana]

N: Sajama y Sabaya habían peleado por una mujer.

E: Esta María Anallaxchi⁵ es su mujer, ¿dice, no?

N: Esa es pues su mujer, ahora podemos contarte un poquito de esa parte ¿no?

E: Haber contanos.

N: Habían peleado el doctor Sajama y el Sabaya por una mujer, seguro era una buena mujer ¿no? , los dos jóvenes serían solteros pues así ha debido ser.

El uno –diría-: “¡Va a estar conmigo!”. Y el otro:” ¡Conmigo va a estar!”

Harto se habían pegado, habían peleado pues, se pegarían.

Al último con hondas se habían desafiado, el uno le lanzaría un hondazo y el otro también le lanzaría un hondazo. Las piedras que se lanzaron a hondazos están en el otro lado, son unas piedras así de grandes, están ahí, esas piedras habían lanzado a hondazos el Sabaya. Al doctor Sajama le había quitado el hombro, dice, de este lado hacia abajo está *q'asa* está quitado siempre, claramente está con el hombro quitado. Y el doctor Sajama al Sabaya directamente la boca le había destrozado, le había roto la boca, dice... Sabaya había escupido sangre, por eso las piedras que están cerca de él están ahí espumosas y con la sangre que escupió Sabaya...le había salido harta sangre de la boca, dice.

E: Ah, esas piedras serán pues sus dientes.

N: Sí, y el Saxama había ganado siempre...por eso ella está a su lado, si Sabaya hubiese ganado maría Anallaxchi hubiera estado hacia abajo. Ah, y había tenido dos hijos, el doctor Saxama con Anallaxchi, uno de sus hijos

5 “Anallaxchi” significa, en aymara, “la que tiene gran corazón” o “la que es generosa”. Este nombre refleja cualidades positivas y se asocia con la bondad y la empatía.

está ahí delante de él, cerca de él está, en Sajama...se llama Wayna Sajama (Sajama el joven). Cerca de Anallaxchi, delante de ella, hay un cerrito ovalado (que es el otro o la otra hija de Sajama) que se había quedado ahí, delante de su mamá, estando gateando se había quedado ahí, ese cerrillo se llama Ch'aska qullu (Cerro despeinado)

E: ¿Y, después, el Sabaya tendría también mujer?

N: Ah, bueno, pensándolo, ese puede ya haber tenido otra mujer, pero en ese tiempo no tenía, por eso ha debido pelear por una mujer.

De Sajama y Sabaya (Complementación al relato)

E: ¿Y cómo podrías calificar a Sabaya?

N: El Sabaya... El Sabaya...

Debe ser un poco parador, temperamental, según me parece, por eso también ha debido pues ocurrir aquello... el Doctor Sajama era el cerro más grande...el Sabaya es un poco menor –un poco más pequeño- y se había afrontado a pelear, con la intención de aniquilarlo completamente había atacado, Entonces pelearían ¿no es cierto?, y sobre eso con los tujus le había hecho invadir, dice...con esos los había hecho invadir el Sabaya. A Sajama le había hecho asaltar con tujus. “Haciéndolo polvo lo van a acabar”, diciendo.

E: Ah, ya ¿y después?

N: Por eso lo habían atacado para aniquilarlo... era más alto, dice. Le habían hecho deslizarse socavándolo... sólo la punta era blanca, dice... Entonces el doctor Sajama ya estaría para aniquilarse, ¿Cómo puedo salvarme? ¿O qué pudo hacer? diría Sajama, entonces,... Illimani es su hermana, dice.

E: ¿Será su hermana?

N: Su hermana dice que es Illimani. Entonces, a su hermana le había hecho saber... Y su hermana le había enviado nubes. Eso que decimos nube, ¿no es cierto? eso le había mandado al ñandú... tapándola en un tarro había mandado, dice... No vas a mirar siempre... diciendo le había recomendado, dice... Y entonces ¿Por qué pues dirá que no hay que des-

tapar?, diciendo había destapado el tarro, dice.

E: ¿A quién le había mandado?

N: Al ñandú. El ñandú abriría el tarro.

Y había destapado el tarro ¿Por qué será que me dijo “no vas a mirar”?... y miraría... ¡De pronto! las nubes salieron como vapor, y el ñandú había mirado y mirado

E: ¿Qué cosa sería?

N: Miraría y miraría, y hasta Sajama habían llegado las nubes, las nubes habían ido como vapor y se habían multiplicado. Todo se había ensombrecido dice y había caído la nieve... la nieve colmó el espacio... Desde esa nevada Sajama se quedó más nevado... la nieve mató al montón de *tujus*, dice

E: ¿La nieve no?

N: La nieve había acabado ahí mismo con los *tujus*.

Los *tujus* lo hubieran derruido completamente, dice.

E: ¿Ahora sigue habiendo *tujus* aquí? ¿O no?

N: Antes había, ahora ya no tanto, ese *tujus* remueve siempre hasta la arena, remueve amontonando y amontonando la arena.

E: ¿Es pequeño o grande?

N: Bueno, son así como los conejos.

E: ¿Antes también serían así de ese tamaño?

N: No. dice que eran grandes antes, en ese tiempo en que socavaron a Sajama, eran como las crías de burro, dice, ... Esos *tujus* habían ido a aniquilar a Sajama... si es que no le hubiera enviado nubes, entonces lo hubieran hecho pampa a Sajama –lo hubieran desplomado-.

Avances de investigación

Los hijos del vacío: manifestaciones literarias en El Alto dentro del contexto boliviano

Luis Raimundo Quispe Flores¹
Carrera de Literatura UMSA
Correo electrónico: rataplan333@gmail.com
ORCID: 0009-0003-4009-8444

Resumen

En el presente texto se realiza un análisis de la evolución y el posible lugar de las manifestaciones literarias en la ciudad de El Alto dentro de la literatura boliviana. Dicho análisis se lleva a cabo tomando en cuenta trabajos previos, pero se fundamenta principalmente en las nociones de vacío y orfandad identitaria. Este trabajo sostiene la tesis de que la literatura alteña, tanto en su surgimiento como en su evolución, ha sido influida por un vacío cultural que generó un estado de orfandad. Este estado, asumido de distintas maneras por sus creadores, posibilitó el surgimiento de una literatura con características propias y distintivas que la diferencian de la literatura nacional, especialmente en lo que a la temática de lo indígena se refiere. La literatura alteña es pionera en la reflexión post-ideológica del pasado indígena para proyectar un futuro cultural.

1 Nació en El Alto (1983) escritor y panadero boliviano, egresado de la Carrera de Literatura de la UMSA, sus temas son la compleja realidad urbana y social de El Alto, donde reside y ejerce su oficio. Su experiencia personal, marcada por su participación y heridas durante la Guerra del Gas en 2003, impregna su obra con un tono testimonial y crudo. Es autor de las novelas *La Equis* (2019) y *Ciudad Apacheta* (2023), tiene contribuciones en diferentes publicaciones de ficción y académicas. Su doble faceta como intelectual y obrero le confiere una perspectiva única y auténtica en el panorama literario boliviano. El Alto La Paz, Bolivia.

Palabras clave: Literatura alteña, Vacío, Orfandad, Identidad cultural, Crispín Portugal, Yerba Mala Cartonera, Sobras Selectas, Indigenismo.

The heirs of the void: literary manifestations in El Alto in the bolivian context

Abstract

This text analyzes the evolution and possible place of literary expressions in the city of El Alto within Bolivian literature. This analysis takes into account previous works but is primarily based on the notions of emptiness and identity orphanhood. This work argues that the literature of El Alto, both in its emergence and evolution, has been influenced by a cultural void that generated a state of orphanhood. This state, experienced in different ways by its creators, enabled the emergence of a literature with its own distinctive characteristics that differentiate it from national literature, especially with regard to indigenous themes. The literature of El Alto is a pioneer in the post-ideological reflection on the indigenous past to project a cultural future.

Keywords: Literature of the highlands, Emptiness, Orphanhood, Cultural identity, Crispín Portugal, Yerba Mala Cartonera, Selected Leftovers, Indigenism.

Fecha de recepción: 22 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2025

Introducción

Pasaron ya más de 200 años de la fundación de nuestro país y en ese devenir histórico hubo cambios inesperados, tal y como es la existencia de una ciudad que nadie, o casi nadie, imaginaba que pudiera fundarse y crecer al

punto de superar a buena parte de otras ciudades bolivianas con centurias de existencia. La materialización y crecimiento de esta ciudad, la ciudad de El Alto, ha sido estudiada y reflexionada en muchos aspectos, en especial en lo económico, lo sociológico, lo político y también en lo cultural. Es en este último aspecto donde se puede encuadrar el presente texto, ya que en estas páginas se pretende analizar una de las manifestaciones culturales alteñas como es la literatura.

Creo necesario llevar a cabo el análisis propuesto por varias razones. Primero, porque en los últimos años se ha dado un incremento sustancial en cuanto a las manifestaciones literarias en esta ciudad; han surgido editoriales, autores y obras que por su número y diversidad merecen ser analizadas en conjunto. En segundo lugar, veo necesario estudiar el surgimiento y desarrollo de las manifestaciones mencionadas, pues he notado que, si bien existen otros trabajos que abordan la literatura alteña, no he hallado un análisis que intente una visión general y panorámica de esta producción ni su lugar real o posible en cuanto a la literatura nacional. Como tercer motivo, debo mencionar uno personal, y es que, como un nativo, habitante, escritor, obrero y vecino de esta ciudad, tengo una comprometida relación con la misma, lo que hace que tenga un genuino interés en todo lo que le concierne a ella.

Literatura alteña ¿Literatura marginal?

¿Qué se ha dicho sobre la literatura de El Alto? La respuesta a esta pregunta puede resumirse en una sola palabra: Marginalidad. Es decir que la literatura alteña es una literatura predominantemente marginal.

Como ejemplos de esta visión podemos mencionar la página de Wikipedia dedicada a la ciudad de El Alto donde, tácitamente, se dice que la literatura alteña “de un modo general está considerada como una literatura marginal”, haciendo esta afirmación con base en lo expresado por el escritor Víctor Hugo Montoya en una larga entrevista dada el año 2013. Esta opinión es compartida por textos más serios que citaré más adelante. Ahora bien, debo decir que, al encontrarme con las consideraciones mencionadas, me di cuenta de que no estaba de acuerdo con esa forma de ver o entender las manifestaciones literarias de mi ciudad. Y no es que esté en un total desacuerdo con esa visión. Lo que pasa en concreto es que creo que la marginalidad como calificativo o “herramienta de lectura” está desactualizada para elaborar un panorama general y actual de las letras alteñas.

Si recordamos, entre las características de la literatura marginal están:

- La existencia de un margen geográfico caracterizado por la pobreza.
- Que los autores de sus obras no son reconocidos ni buscan serlo.
- Que sus producciones no circulan en medios oficiales.
- Que no generan interés económico en editoriales.
- Que hay una tendencia marcada por el reclamo o bien por la resistencia o la lucha social y política en ellas.

Pero hace años que las cosas dejaron de ser así, casi por completo, por lo que se puede afirmar que la categoría “marginal” es pertinente solo para una pequeña parte (la inicial) de las producciones literarias alteñas. Esto sucede porque tanto esta ciudad ha cambiado, como sus autores y sus obras.

La ciudad de El Alto ya no es una ciudad dormitorio, ha crecido al punto de (como lo menciona el escritor y periodista peruano Marco Avilés) “convertirse en la capital no oficial de Bolivia... desplazando en interés a ciudades como La Paz y Santa Cruz”. El cambio también está en sus autores y sus obras, pues estos son leídos en universidades extranjeras, reciben atención no solo por todos los medios de prensa nacionales, sino también internacionales, como el periódico *El País* de España. Por otro lado, las producciones de los autores alteños, además de ser publicadas por varios sellos editoriales, han ganado premios, son leídas por la academia y al mismo tiempo gozan de presencia en los colegios fiscales y particulares.

Considerando esta desactualización de la literatura alteña y la marginalidad es que decidí no elegir la “herramienta de lectura” de la marginalidad para la elaboración del análisis propuesto en este texto y, acudiendo a las licencias que me permite la crítica literaria y la misma palabra escrita, decidí usar la orfandad (un estado, consecuencia y/o metáfora del vacío identitario) como herramienta para leer y analizar las manifestaciones literarias de mi ciudad. La valía y justificación de esta decisión la iré desarrollando junto al análisis propuesto, tomando en cuenta otros textos que hablan de la literatura alteña, incluso aquellos que se enfocan en la marginalidad, pues, como ya señalé, no estoy en total desacuerdo con esa visión... después de todo la orfandad es un tipo de marginalidad y viceversa.

Vacío y orfandad

Muchas de las capitales bolivianas, como la ciudad de La Paz, por el proceso de colonización, crecieron debatiéndose entre la herencia de los conquistadores y la herencia de los migrantes originarios. En esta tensión, sin embargo, tuvieron una mejor posición “gracias a” la herencia de los foráneos, ya que ellos, además de poder, tenían una heredad cultural más desarrollada que se imponía a la heredad originaria, la cual, además de no haber tenido un desarrollo equiparable, quedó prácticamente trunca en su evolución.

Esta situación sin duda afectó a la identidad de los conquistados y sus descendientes, pues, si tomamos en cuenta lo que dice Manuel Maldonado Alemán respecto a la relación entre memoria e identidad, la memoria desempeña una incuestionable importancia en la constitución de la identidad, misma que se forma y se construye mediante el recuerdo, y esto aplica tanto a un individuo como a una sociedad. Podemos así entender claramente lo que habían hecho los conquistadores cuando llegaron, pues generaron una ruptura entre el indígena y su pasado, un vacío identitario reforzado a diario por una “pérdida de memoria fortuita”, la que desde el momento de la conquista no hizo más que acrecentarse. Esta desconexión forzosa jugó un papel importante, puesto que los colonizadores se aprovecharon apenas notaron que la memoria de nuestros antepasados indígenas (su historia, creencias, valores e ideas) se movía por la oralidad, sin un sustento material que garantizara su perpetuidad.

Así pues, podría decirse que los descendientes indígenas de ciudades como La Paz vivían en un estado de orfandad cultural, esto al haber perdido a sus padres y su heredad: quedaron bajo el cuidado y dominio de un padrastro cultural que primero fue el conquistador, luego el criollo y después la élite blanqueada gobernante.

La Paz y su “imprevista hermana menor”

La Paz y El Alto, por su extrema cercanía, podría pensarse que ambas ciudades son parecidas o iguales en su identidad, pero eso no es así; son diferentes, y esto se debe esencialmente a sus distintos orígenes.

Como ya mencioné, La Paz fue fundada por conquistadores españoles, y este origen determinó su crecimiento, pues el foráneo, luego de vencer, se instaló en la plaza central o plaza de armas, lugar desde el cual

dominó todo el desarrollo económico y cultural de La Paz y sus periferias, habitadas mayormente por migrantes indígenas.

La ciudad de El Alto, en cambio, no fue fundada por colonos españoles o por criollos; fue orquestada por los descendientes directos de los indígenas. Esta situación generó que esta no tuviera un centro cultural tan definido y hegemónico. Es cierto que había una alcaldía y un centro económico (como es el área denominada La Ceja), pero estos lugares no tenían ni tienen la significancia de las plazas de armas o cascos viejos que tienen ciudades como La Paz.

Así pues, esta condición de falta de un centro cultural e identitario permitió que los habitantes de El Alto, volviendo a la metáfora de la orfandad, tuvieran una identidad y desarrollo distinto, pues el padrastrero metafórico antes mencionado no le dio importancia a esta nueva tierra huérfana. No participó en su nacimiento ni la acompañó en sus primeros años; no quería habitar sus alturas por la falta de perspectivas económicas, por la miseria, por el clima o simplemente por la estigmatización de su población indígena. El nacimiento de esta ciudad mayormente aymara tenía, pues, un carácter de doble orfandad, pues a la desconexión con sus antepasados se sumaba la ausencia del padrastrero. Así nació esta ciudad, así se tiraban en su suelo árido las semillas de sus manifestaciones artísticas y literarias.

El cholet, el *Wayna rap* y la pre-literatura

Conforme los años pasaron, la ciudad de El Alto fue creciendo en tamaño, en economía y también en cultura. Aún no existiría una literatura como tal, pero sí otras manifestaciones artísticas con las que tendría coincidencias. De entre estas podemos destacar los llamados *cholets* y el *rap en aymara*, como lo haría luego la literatura.

Estas manifestaciones supieron aprovechar la doble orfandad antes descrita: vieron el espacio vacío que no quiso ocupar el padrastrero cultural y decidieron llenarlo. El huérfano, que era el alteño, al verse “libre” de su padrastrero, miró hacia la tumba de sus padres, decidió volver hacia ellos, revivirlos de alguna manera aprovechando lo poco que le quedaba de su legado y memoria.

Así pues, en los *cholets* que se construían, había una fuerte presencia de los colores de los aguayos y de formas que recordaban al pasado Tiwanacota y a la cruz andina. Manifestaciones que iban evolucionando con

cada nueva construcción que se levantaba. Lo indígena estaba no solo en la apariencia de estos edificios, sino en su funcionalidad, tal y como lo menciona el jurista y filósofo Boris Bernal que, en una nota del diario argentino *La Nación*, dice:

La *Uta* (casa, en idioma aymara) no puede estar estática o muerta, tiene vida, debe bailar, moverse entre la comunidad, servir a los suyos, generando interés y acumulación de capital para toda comunidad. (Bernal, citado en *La Nación*, 2015)

Cabe señalar que la reivindicación de lo indígena en estas construcciones no solo respondía a una conciencia cultural, sino que se manifestaba con una voluntad claramente revolucionaria y transgresora. Así lo expresa Freddy Mamani, uno de los arquitectos dedicados a construir cholets, quien afirma: “Yo he roto los viejos cánones arquitectónicos y, sí, soy un transgresor” (*La Nación*, 2015).

En lo que respecta al *Wayna rap* (rap en aymara), puedo casi limitarme a parafrasear lo que Cleverth Cárdenas, docente de la Carrera de Literatura de la UMSA, expone en un artículo dedicado a este tema. En dicho texto, además de abordar los orígenes del movimiento, señala que es a través de esta música que los jóvenes alteños se involucran en la construcción identitaria y en la lucha por generar sus propios significados, denunciando también la discriminación que sufren por parte de la sociedad dominante y del mismo Estado. Su labor poética, sin embargo, apuesta por la reconstrucción de lo “boliviano” desde sus propias raíces, en este caso aymarás. En ese mismo artículo, el autor analiza varias de las letras producidas por los “waynaraperos” reconociendo en ellas un carácter literario —específicamente marginal—, al considerar que “estas poéticas denotan la perspectiva cuestionadora y creativa que se suele considerar dominio de la literatura” (Cárdenas 2007).

El retraso de la literatura

Como ya dijimos, la literatura alteña se retrasó en cuanto a generar productos, y esto puede tener explicación en varios motivos.

- La primera razón que yo identifico estaría en la naturaleza más oral de los aymaras que, recién migrados, con un nivel de educación escolar bajo, estaban más ocupados en pagar deudas y en comprar alimentos para sus familias. Eso genera una especie de inexistencia de mercado para la palabra escrita y para la palabra literaria específicamente.
- La segunda razón para el retraso mencionado, según mi percepción, podría estar relacionada con la primera, es decir, la falta de oferta académica. Y no es que no hubiera gente que leyera o que no hubiera lugares donde comprar libros, sino que acontecía lo siguiente: la mayoría de los habitantes, como ya se dijo, apenas tenía educación primaria, y los que iban a acceder a la educación secundaria y universitaria eran aún muy jóvenes.
- Como último motivo para el retraso de las letras alteñas, podemos mencionar a la falta de movimientos literarios propios, es decir, de personas o grupos de personas que además de escribir quisieran hacerlo reflexionando la necesidad, la naturaleza y el propósito de una literatura alteña.

El problema de la oferta y el mercado se iría resolviendo por sí mismo, de a poco, conforme los alteños iban creciendo en número, edad y nivel educativo (gracias a los institutos y hasta universidades que iban surgiendo), pues en pocos años ya había mucha más gente que leía.

La resolución de estas primeras causas para la demora en la aparición de la literatura alteña alcanzó un hito claro con la fundación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA). En torno a la aparición de esta universidad se darían los primeros productos de un género que, si bien no era enteramente literario, significaba un avance: hablamos pues de la aparición del ensayo político que, al igual que los cholets o el rap en *aymara*, estaba influido por un espíritu de lucha, de orgullo y reivindicación del pasado indígena.

Surge la yerba mala

En cuanto a la falta de movimientos literarios propios, se puede decir que tal problemática comenzó a resolverse gracias a la intervención de un espacio cultural como fue Wayna Tambo y uno de sus proyectos, “Los Nadies”, un grupo de poetas que en sus escritos generaron una literatura reflexiva.

Luego de ello vino Yerba Mala Cartonera. Esta editorial, conformada por escritores alteños, notó el vacío en cuanto a literatura y decidió hacer algo al respecto. Fundaron un sello editorial que, en sus propósitos y en su desarrollo, tomaba en cuenta la naturaleza de su ciudad. Esta editorial identificó que uno de los motivos para la ausencia de una cultura lectora en los alteños era la pobreza, es decir, el alto costo de los libros. Por ello, decidieron elaborar publicaciones con materiales reciclables, baratos y, por lo tanto, accesibles al grueso de la ciudadanía de El Alto. Por otro lado, decidieron también dar prioridad a los escritores alteños para ser publicados, ya que veían que las editoriales prestigiosas no tenían interés en publicar a los escritores aymaras urbanos. Querían hacer esto porque entendían que el aymara, su ciudad y su cultura en proceso de desarrollo, tenía mucho que decir, recogiendo el espíritu de una frase que está escrita en un llamativo cartel y que a la letra dice: “Para Bolivia El Alto no es un problema, es una solución” (sic.).

Portugal y la reinención de lo indígena

Más allá de los propósitos de la editorial estaban los de sus fundadores, propósitos más profundos y elaborados. Destaca, pues, el principal promotor de este proyecto, el ya fallecido Crispín Portugal.

Como señala María Irina Soto-Mejía —en su artículo “‘Almha LaVengadora’: Protagonista del indigenismo de neovanguardia alteño”—, Crispín Portugal halló el norte de su proyecto literario influenciado por sus estudios universitarios y su afición por el escritor peruano Gamaliel Churata.

Soto-Mejía cita además a Elizabeth Monasterios, quien señala que Portugal, durante sus estudios en la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés, se encontró con el trabajo del Grupo Orkopata y quedó marcado por la propuesta del despertar a lo oscuro que proponía la obra de Gamaliel Churata. Ese despertar se explica, según Usandizaga, en el entendimiento que tenía Churata del pasado indígena como:

pasado fecundador [...], permanencia de un proyecto histórico específico” porque “[en] los indios muertos [se] busca a los vivos, y en los indios antiguos a los nuevos. (Usandizaga, citado en Soto-Mejía, 2015: 249)

Con ese pensamiento, el indio alteño cartonero se lanzó al encuentro de sus raíces aymaras.

Portugal había tomado las ideas de Churata para moldear su proyecto literario, el proyecto literario para su ciudad, uno que se posicionaba en respuesta y casi en oposición a lo que era la literatura occidental. El Alto era el escenario donde la cuestión indígena hallaría su resolución, era (como dice Soto-Mejía al analizar el cuento más representativo de Portugal)

el escenario de fricciones constantes entre visiones de pasado y futuro Almha es El Alto que se pregunta ¿hacia dónde avanzar?, ¿hacia el pasado o hacia el futuro? En una ciudad surgida por la promesa incumplida de progreso hecha por el neoliberalismo, ¿qué es retraso y qué es progreso? (Soto-Mejía, 2015)

Tanto la propuesta de Portugal como la de Yerba Mala me parecen fundamentales, pues retoman en cierta manera el espíritu cuestionador y rebelde del *Wayna rap*, siendo que además termina dándole una forma definida a ese “ajayu” (espíritu), haciendo que este no solo sea un clamor, sino también una respuesta con una propuesta elaborada por detrás. Es en este cambio, o evolución, que me parece que la literatura alteña comienza a dejar su carácter marginal; podría decirse (volviendo a la metáfora de la orfandad) que el huérfano que era El Alto le había dado mayor seriedad y definición a su intento de reconectar con sus padres, tal y como lo haría un joven en los primeros años de la segunda década de su vida, la edad aproximada que tenía también la ciudad por entonces.

La Yerba en flor

Yerba Mala Cartonera, Crispín Portugal y su visión literaria habían llegado para remediar el retraso de las letras alteñas, asumieron y confrontaron la orfandad literaria de su ciudad. Esto, por supuesto, marcaría tendencia; habría otros escritores y más productos literarios, entre ellos podemos destacar al otro fundador de Yerba Mala, Darío Luna.

El ensayo político tendiente al indigenismo y las ideologías de izquierda seguirían teniendo una buena posición, pero algo anecdótico que se puede mencionar de los “buenos años” del proyecto de Portugal es que su propuesta parecía llegar incluso de manera inconsciente a otros sitios. Fue muy común ver en esos años cómo, en los colegios y escuelas, niños y jóvenes recitaban enérgicas y conmovedoras poesías en aymara que reivindicaban al indígena como sujeto político y como un ejemplo de ser humano.

Esto no se debía a que las ideas de Portugal se expandieran como polen por el aire, lo que pasaba es que tales ideas coincidían perfectamente con los cambios políticos que sucedieron en los primeros años de este milenio. Aquel tiempo fue el de los pasos constitutivos del primer presidente de sangre indígena, Evo Morales, cuyos discursos y los de su partido tenían también al indígena como centro ideológico, diciendo cosas como que “el indio era una reserva moral del país”.

Esta coincidencia entre la literatura alteña, su sentir y el proyecto político del gobierno, era completamente comprensible, dado que los habitantes de El Alto no solo fueron protagonistas de los conflictos que propiciaron al ascenso del “nuevo gobierno”, sino que también se sentían profundamente identificados con su rostro indígena. Sin embargo, aquella feliz coincidencia no perduraría; el paso del tiempo y el desgaste político terminarían por erosionarla.

Una nueva orfandad

Hasta mediados de la década del 2010 todo fue bien, pero, como sucede con las escobas, el gobierno del primer presidente indígena se desgastó, al punto de arrastrar consigo las ideas de su discurso y a todos los que creían ciegamente en ellas, para revelar verdades incómodas. Con el paso de los años, el gobierno donde dominaban los rostros e ideas indígenas fue poco a poco corrompiéndose, y lentamente, aquello de que los indígenas constituíamos una “reserva moral” se fue cayendo, comprobándose que no éramos muy diferentes a los colonizadores europeos y sus descendientes. Más y más casos de corrupción revelaban que (los indígenas) no éramos más que simples seres humanos susceptibles al error y a la corrupción.

Esta situación se agravó de a poco hasta llegar a un punto insostenible a finales del 2019, para dejarnos una dramática conclusión en la ciudad de El Alto. El gobierno de Evo Morales había caído y sus subalternos, en un intento de dar un vuelco a la situación, decidieron movilizar a los habitantes alteños, esperando que estos tomaran las calles al sentirse tan identificados con el presidente derrocado, tal y como lo hicieron el año 2003, pero aquello no sucedió. Yo mismo puedo dar fe de que solo algunos barrios salieron a bloquear; los políticos habían calculado mal desde hacía mucho antes. Algo había cambiado, había quedado expuesto el hecho de que el indígena no era *per se* más moral o superior al blanco y, habiéndose dado cuenta de ello, los mismos alteños se fueron alejando, quizá sin tener

conciencia, de las ideas (a veces extremas) que sostenían el discurso del derrocado gobierno.

La situación sociopolítica se vio reflejada también en la cultura y, por supuesto, en la literatura. El ejemplo paradigmático de ello sería la misma editorial Yerba Mala. Después de la muerte de su fundador, el año 2007, el espíritu de esta editorial pareció apagarse o cambiar de rumbo, y es que, además de trasladarse a la ciudad de Cochabamba, esta comenzó a depender, quizá sin quererlo, de ONGs y patrocinios gubernamentales, con las complejas consecuencias que esta dependencia implicaba.

Así pues, por su desgaste, la ciudad de El Alto quedó huérfana del primer presidente y de lo que este representaba. Le vino una peor orfandad que la inicial, pues las letras también quedaban huérfanas de su primer escritor auténtico, de su primera editorial real y, en cierto modo, de lo que ambos proponían.

El rebrote

“El *show* debe continuar”, dice la frase, y eso fue precisamente lo que sucedió en la literatura alteña, esta vez a manos de personas y proyectos que ya no dependían de ninguna ideología. Lo exclusivamente indígena, como norte cultural y literario, había caído.

De esto se dieron cuenta varios individuos, entre los cuales podemos señalar, quizá como el primero, a Daniel Averanga. Este escritor, también de la ciudad de El Alto, sin negar la identidad aymara de su ciudad, logró hacer que sus calles fueran el escenario de relatos ficcionales muy elaborados, llegando incluso a ganar el Premio Plurinacional de Novela Marcelo Quiroga Santa Cruz el año 2018 con su novela *La puerta*, una novela del género de terror que se desarrolla en un barrio de esta ciudad.

El aporte de Averanga ya marcaba un nuevo rumbo, y este rumbo tomó más fuerza y forma con la aparición de una editorial nueva en la ciudad de El Alto, una editorial que, como Yerba Mala, se formó pensando en las letras alteñas, pero lo hizo de una forma distinta. Sobras Selectas, la editorial a la que nos referimos, fue fundada por Alexis Argüello Sandoval, un librero de orígenes alteños, que, preocupándose por el estado de las letras de su ciudad, decidió emprender el proyecto de una editorial que tuviera como prioridad dar voz a nuevos escritores alteños.

Este fue un emprendimiento que se financió con sus propios recursos, que no tenía una militancia político-partidaria que guiara sus eleccio-

nes y acciones. Con sus propios recursos, Argüello financia el Concurso No Municipal de Literatura. Su primer fruto real, sin embargo, fue la publicación del compilado de crónicas alteñas *No me jodas, no te jodo* (2018), libro en el cual se daba lugar a distintas voces (con distintos tonos) que narran a la ciudad de El Alto, siendo una buena parte de esos autores habitantes alteños.

Este libro marcaría en cierto modo la esencia de esta editorial, que no pretendía la supremacía de un solo tipo de voz o tono. Sobras Selectas no negaba la identidad indígena ni su voz, la apoyaba también, pero entendía que la ciudad de El Alto era más compleja y que no se podía simplificar a través de una literatura ideologizada. Y no es que Yerba Mala Cartonera estuviera equivocada desde un principio, lo que había sucedido es que la ciudad de El Alto había cambiado: ya no era *villa miseria*, era más bien una ciudad donde sus habitantes habían podido hacerse responsables de sí mismos, llegando incluso a desear, ¿por qué no?, el lujo. Aquello se reflejaba perfectamente en lo extravagante de los *cholets* de data más reciente, en las fiestas cada vez más fastuosas; ya no era el tiempo de los libros de cartón y de material reciclable, era el tiempo de libros alteños hechos con diseños y materiales de calidad y hasta de lujo.

Los hijos del vacío

Como editorial, el proyecto de Argüello Sandoval marcaba ya una línea nueva; sin embargo, fueron los escritores que fueron apareciendo después del 2019 los que concretaron el cambio. Todos estos autores trabajan distintos géneros, pero todos tienen en común que escriben su literatura no desde lo que “debería ser”, sino desde lo que “es”, pues a partir de ello reflexionan a su ciudad y la escriben.

Lo dicho se puede ver paradigmáticamente reflejado en las palabras de una nota de prensa realizada por el periodista Daniel Quispe, a pocos días de iniciarse la primera Feria Internacional del Libro de El Alto. En dicha nota, el periodista fue soltando fragmentos de las entrevistas que había hecho a varios autores alteños, dando la ilusión de estar ya en los días de feria visitando los *stands* imaginarios de estos escritores. A continuación, cito una buena parte de dicha nota, pues en ella se ponen en diálogo las distintas opiniones que tienen estos autores (entre los que me incluyo) sobre la relación entre La ciudad de El Alto, su literatura y su identidad:

En cuanto a la identidad, para Quya Reyna, autora de *‘Los hijos del Goni’*, la identidad alteña aún está en construcción y lucha contra los estereotipos foráneos a la ciudad. Desde sus escritos se busca dejar de lado ideas como la del alteño rebelde o terrorista y presentar a una concepción más humana de los ciudadanos de esta urbe. [...]

La Cámara Departamental del Libro de La Paz tiene el plan de impregnar a la feria con la identidad de El Alto, que es lo ‘aymara’. Y precisamente eso quiere transmitir en sus afiches del evento. Ante esto, escritores como Daniel Averanga solo esperan que la feria no sea solo para proyectar una imagen idealizada y ‘bonita’ de El Alto debido a que ‘la literatura (alteña) no es para nada bonita; es una literatura que muestra la realidad tal como es’. (Quispe, 2024)

En su nota, Daniel Quispe conversa con los autores y recoge valiosas reflexiones que, por su relevancia, presentaremos casi en su integridad. Cada opinión revela que no solo hay escritores, sino que hay ya un sistema literario en ciernes.

La literatura alteña le hace frente a los estigmas y estereotipos foráneos del alteño. ‘Desde lo negativo, está el victimismo que caracteriza a algunos escritores que piensan en el concepto del buen salvaje, que acá no nos sacamos la mugre’, cuestiona Daniel Averanga.

Esa posición es compartida por otros autores como Quya Reyna, Oscar Coaquira Alf y Luis Raimundo Quispe Flores, quienes son partidarios de dejar de lado esta concepción errónea de El Alto e ir por una narrativa propia. Optar por historias comunes y propias de la sociedad alteña. ‘La narrativa que se busca construir se lo hace a partir de un escenario relacionado con El Alto’, explicó Reyna.

Por su parte, el historiador, ensayista y analista, Pedro Portugal, postula que la identidad alteña está ligada a lo aymara, a lo indígena, lo que no significa estar aferrado al pasado, sino que significa tomar a la tradición y usarla como un motor de cara a la modernidad.

¿Qué es la identidad alteña? Cada autor tiene su visión personal. Para Coaquira es denotar el pasado indígena de su gente y recrearlo en la modernidad y verse a uno mismo como heredero de una rica cultura; para Quispe Flores es mostrar la realidad del alteño a raíz de las condiciones de la ciudad; y para Reyna es una idea que aún está en desarrollo.

‘(El Alto) es un centro nuclear para nuestra forma de pensar y ser’, mencionó Coaquira.

Averanga propone superar el victimismo, porque eso contribuye a reforzar los estereotipos. Da un ejemplo con Liliana Colanzi y su cuento *Atomito*, donde él menciona que sus personajes son como El Cantinflas, El Rigucho y La India María, que representan la caricatura del aymara urbano. Critica que haya autores que usan a El Alto como un recurso exótico.

Reyna opina que el ciudadano alteño debe replantear su identidad y dejar las simbologías externas para avanzar en figuras culturales que lo representen. Por lo cual, ve en los escritos y las ramas culturales propias de El Alto una ventana para la reafirmación cultural.

Sin embargo, Averanga y Coaquira aún no ven un movimiento literario consolidado, sino que hay más autores sueltos que buscan visibilizar su trabajo. Para ambos, se requiere un largo camino para culminar en un movimiento literario propio de El Alto. ‘Hay mucha gente que es de las letras que nunca me va a leer porque soy alteño [...] van a pensar que va estar ‘El Rigucho’ y la ‘Rosita’ en mi narrativa’, señala Averanga.

Incluso, Coaquira siente que, para avanzar, el alteño debe interiorizarse con sus obras.

Ante este panorama, Reyna se pregunta si es que las ramas artísticas tienen o tendrán transcendencia en la sociedad de El Alto, ya que ella establece que si bien sus escritos han sido muy vendidos, muchos de quienes la leen no pertenecen a El Alto. (Quispe, 2024)

A los autores que se mencionan en la nota habría que añadir al poeta Fher Masi, de los poemarios *Literatura de minibús* y *Política de Dukes*, quien en una entrevista dada a la revista *El Semáforo* afirma: “Mi poesía está direccionada a vender aforismos en aymara y en castellano porque El Alto igual no es una ciudad netamente aymara, un idioma nativo que no llegó como el castellano en la época de la colonia. Una simbiosis muy interesante puede salir entre estos dos idiomas y a eso estoy apuntando” (El Semáforo, 2023).

Como parte de estos hijos del vacío puedo mencionar también a la ya consolidada nueva editorial Nina Katari, liderada por la profesora de matemáticas Briseida Nina y el sociólogo Jesús Humerez. Esta editorial, que ya ha hecho compilaciones tomando en cuenta textos de varios de los autores mencionados, entre los cuales me incluyo, se dedica a publicar libros educativos y literarios donde lo indígena juega un papel importante, aunque no ve lo indígena como un centro hacia donde todo debe confluir, sino más bien un centro de reflexión.

Esta multiplicidad de voces de los hijos de esta ciudad, El Alto, es una muestra de cómo ha evolucionado y se ha diversificado la literatura alteña, una literatura que llena el vacío que existía antes, una literatura que también da importancia a lo indígena pero no se cierra en ello.

Lo indígena y la fecunda orfandad

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar, pues, que el vacío en su forma de orfandad identitaria y simbólica ha jugado un papel muy importante en la generación y evolución de la literatura alteña, una orfandad en especial en cuanto a lo indígena como tema pendiente a ser reflexionado. Esta conclusión nos lleva a proponer que el lugar de la literatura alteña en la literatura nacional es que esta, como ninguna otra, se ha visto y se ve comprometida con lo indígena. El alteño consciente de sus orígenes quiere reconectarse con sus antepasados, sintiéndose comprometido y/o responsable de que tal cosa se concrete. Ha decidido valerse de la palabra escrita, pero ya no lo hace como lo hicieron otros indígenas, es decir, como medio de una lucha ideológica donde primaba una especie de beligerancia y resentimiento que no le lleva a nada o que lo llevaba a ser estigmatizado o caricaturizado.

El alteño, el escritor alteño, según mi impresión, ha decidido usar la palabra escrita de la misma forma en que otros pueblos, como el aymara, quienes fueron también alguna vez ágrafos y conquistados, aprendieron a escribir. Como lo hace el alteño promedio, el escritor alteño ha dejado de lado un poco el resentimiento y el antagonismo para con su “padrastró” porque ha comprendido que este le dio la palabra escrita, la herramienta con la que está en la posibilidad de descubrir o crear, no una sino muchas formas de reconectar con una proyección a futuro que no está en riñas irreconciliables con el pasado.

Bibliografía

Avilés, M. (2024, 31 de marzo). “El Alto: una feria del libro que apunta al cielo y una profecía con mensaje para América Latina”. La Paz: *El País*. Recuperado de: <https://elpais.com/america-futura/2024-03-31/el-alto-una-feria-del-libro-que-apunta-al-cielo-y-una-profeca-con-mensaje-para-america-latina.html>

Cárdenas, C. (2007). “La construcción de la marginalidad y la representación en las poéticas hip hop alteñas”. *Revista Nuestra América*, 3 (98-111).

Cárdenas, C. (2025). “El llamado. Daniel Averanga Montiel”. *Revista de Estudios Bolivianos*, 40 (138).

Daly, T. (2024). “No me jodas, no te jodo. Crónicas escritas por y para El Alto”. *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos*, 30(387-389).

El Semáforo (2023). *La poesía boliviana de Erwin Fher Masi Perez* [Entrevista]. Recuperado de: <https://elsemaforo.cl/la-poesia-altena-boliviana-de-erwin-fher-masi-perez/>

Gonzales, M. (2021). “La literatura y sus tramas: panorama contemporáneo de la edición literaria en Bolivia”. *Gutenberg-Revista de Produção Editorial*, (1), 26–39.

Maldonado, M. (2010). “Literatura, memoria e identidad. Una aproximación teteórica”. *Cuadernos de Filología Alemana*. Anejo III, 171–179.

Postigo, M. (2022). “Guzmán Quya Reyna. Los hijos de Goni”. *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos*, 28(260-264).

Quispe, D. (2024, 6 de marzo). “La feria del libro dará brillo al auge literario alteño”. Recuperado de: Urgente.bo. <https://www.urgente.bo/noticia/la-feria-del-libro-dar%C3%A1-brillo-al-auge-literario-alte%C3%B1o>

La Nación (2015, 28 de marzo). “‘Cholets’, La Paz: Recuperado de: la nueva arquitectura boliviana, símbolo de la opulencia aymara”. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-mundo/conflictos/cholets-la-nueva-arquitectura-boliviana-simbolo-de-la-opulencia-aymara/7WFETMH-J4ZEY5EZVE4JKS6JUMU/story/>

Soto-Mejía, M. I. (2015). “‘Almha La Vengadora’: Protagonista del indigenismo de neovanguardia alteña”. *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, 21, 135-156.

Velázquez, M. (2025). “Algunos desafíos para la crítica literaria sobre el siglo XXI en/desde Bolivia”. *Revista Estudios Bolivianos*, 40 (15-20).

Historia institucional del Servicio de Registro Cívico de Bolivia 1898-2025

Rómulo Vargas Aramayo¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: romulovargas80@gmail.com

ORCID: 0009-0005-9153-1708

Resumen

La investigación se centra en la organización administrativa del Estado boliviano, a través de una de sus entidades: el Registro Civil. Desde 2009, esta institución forma parte del Órgano Electoral Plurinacional (OEP) con la denominación de Servicio de Registro Cívico (SERECÍ). La función fundamental inicial era registrar los hechos vitales de todos los bolivianos dentro del territorio nacional, es decir, la inscripción de nacimientos, matrimonios, divorcios, defunciones y reconocimientos. Actualmente, la función del SERECÍ es organizar y administrar el Registro Civil y el Padrón Electoral. Cabe destacar el rol que tuvo esta institución en la formación de la ciudadanía a través del registro de las personas.

Palabras claves: Registro Civil, SERECÍ, Estado, Ciudadanía, jerarquización.

1 Romulo Vargas Aramayo, Magister Scientiarum en Historia de Bolivia y Latinoamérica, UMSA; Licenciado en Historia, UMSA; Diplomado en Educación Superior, UPEA. Artículos académicos: “Las Formas Jurídicas de poder del Estado en Bolivia: Historia del Registro Civil, 1940 – 2009”, *Historia*, 52 y “Historia Archivística del Registro Civil y la praxis documental en el Servicio de Registro Cívico, 1940-2024”, *Boletín ALP*, 39. La Paz, Bolivia.

Institutional history of the Civic Registry Service of Bolivia, 1898-2025

Abstract

The research focuses on the administrative organization of the Bolivian State, through one of its entities: the Civil Registry. Since 2009, this institution has been part of the Plurinational Electoral Organ (Órgano Electoral Plurinacional - OEP) under the name of the Civic Registration Service (Servicio de Registro Cívico - SERECÍ). Its initial fundamental function was to record the vital events of all Bolivians within the national territory, namely the registration of births, marriages, divorces, deaths, and recognitions. Currently, the function of SERECÍ is to organize and manage both the Civil Registry and the Electoral Roll. It is important to highlight the role this institution has played in shaping citizenship through the registration of individuals.

Keywords: Civil Registry, SERECÍ, State, Citizenship, Hierarchization.

Fecha de recepción: 24 de julio 2025

Fechas d aceptación: 23 de octubre de 2025

Introducción

En la actualidad, es necesario repensar la construcción de la ciudadanía en el Estado boliviano a partir de la implementación de normativas que tuvieron como objetivo controlar la vida jurídica de los ciudadanos por medio de los registros de nacimientos, matrimonios, divorcios, defunciones, reconocimientos y uniones libres. La concepción de ciudadanía tiene un origen muy antiguo; sin embargo, en esta ocasión nos enfocaremos en estudiar la ciudadanía desde la constitución de los ciudadanos y el control jurídico del Estado. Es decir, desde los derechos y las responsabilidades que derivan del estatus legal. “[...] la definición de ciudadanía y la constitución del ciudadano se convirtieron en aspectos clave del proceso de construcción de la nación desencadenado tras la independencia” (Sabato,

1999: 1). Por lo tanto, dilucidaremos la concepción legal de la ciudadanía a partir de los requisitos o condiciones que la presuponen, como el conjunto de derechos y obligaciones, así como señalan Roberto Lara y Dulce Camacho “[...] de pertenencia, compromiso, virtudes, responsabilidades y retos” (Lara et al., 2014: 36), que fueron determinados por el Estado.

Este trabajo se enfoca en comprender, a lo largo del tiempo, las formas de organización de las sociedades basadas en la promulgación de leyes desde 1898 hasta la actualidad. La periodización del tema se debe a que, desde finales del siglo XIX, comenzó a surgir el interés del Estado por suplantar las prerrogativas de la Iglesia en la vida civil de las personas. El objetivo de la Ley de Registro Civil (1898) fue secularizar los registros y el control del Estado y, por ende, la formación de la ciudadanía en Bolivia. Para una mejor comprensión, fue necesario plantear las siguientes preguntas: ¿cómo fue organizado el Registro Civil en el Estado boliviano? y ¿cuál fue la función jurídica del Registro Civil y del Servicio de Registro Cívico?

Para comprender el proceso histórico, es necesario revisar las normativas emanadas por el Estado con respecto al Registro Civil y al SERECÍ. Además, con los datos de las fuentes hemerográficas, se contextualizará el impacto de las normas en la sociedad. Lo que se desarrolla es la historia institucional del Servicio de Registro Cívico (SERECÍ) en Bolivia, ya que esta institución del Estado tuvo el papel de registrar los hechos vitales de todos los habitantes.

Dentro de este marco, para sintetizar la información sobre el Registro Civil y el Servicio de Registro Cívico en Bolivia, recurro a trabajos publicados en diferentes revistas académicas, donde desarrollé el tema de la conformación de la ciudadanía en Bolivia desde 1825 hasta la actualidad. El tema de la ciudadanía en el siglo XIX fue trabajado arduamente por R. Barragán, ella analiza “[...] la legislación, es decir el conjunto constituido por las constituciones, el Código civil, penal, procedimental y militar. Esta legislación es conceptualizada no como una representación ideológica superficial y arbitraria sino más bien como expresión de las fuerzas sociales, culturales y políticas; como un poder que normativizó, delimitó lo permitido y lo prohibido, calificó y categorizó a los grupos sociales legitimando el propio ejercicio de poder” (Barragán, 1999: 13). Otro de los trabajos que enfatiza el tema de ciudadanía es el de M. Irurozqui, quien estudió la construcción de la ciudadanía política en Bolivia durante los siglos XIX y XX. El propósito del texto es mostrar que “mediante la exploración del comportamiento político de la sociedad boliviana en co-

micios basados en el sufragio censitario se aspira a elaborar una propuesta sobre el proceso público de construcción de la ciudadanía; entendiendo su discurrir dinámico en confluencia con el desarrollo y asentamiento de la democracia” (Irurozqui, 2019: 53).

La formación del Estado

A lo largo de la historia de la humanidad, las sociedades tuvieron diferentes formas de organización social. El Estado absolutista (siglos XVI-XVII) se caracterizó por el desarrollo de la jurisprudencia. En ese tiempo, hubo diferenciaciones sociales entre individuos, como la jerarquización. La monarquía consideraba al individuo como un simple sujeto, que consistía en el soberano y el súbdito. Para el siglo XIX, esta percepción del Estado cambió, ya que se consideraba al poder como una forma de disciplina y regulación. El control del Estado se transformó con el tiempo, ya que pasó de la perfección de la anatomo-política a la biopolítica (Foucault, 2014: 59-60). El control del Estado se convirtió del dominio del cuerpo al control de la vida, es decir, vigilar el ciclo vital de las personas (natalidad y mortalidad).

El paradigma absolutista entró en crisis con la Revolución Francesa (1789-1799). Con la ruptura, comenzó a instaurarse el Estado moderno, con la característica de que la soberanía residía en el pueblo y no en el clero, de manera que surgió la secularización. Por otro lado, aparecieron normas que tenían características netamente civiles. La particularidad del nuevo modelo se basaba en la separación de la Iglesia y el Estado. Por ejemplo, la participación de la Iglesia en los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones fue separada por la aparición del Registro Civil, el cual reflejaba el control pleno del nuevo Estado. El modelo de Estado instaurado en Europa influyó en los países republicanos del siglo XIX de América Latina.

A inicios del siglo XIX, los territorios americanos entraron en un periodo de transformaciones grandes y radicales. La alternativa republicana implicó un cambio radical en los principios de legitimación del poder político y trajo consigo la fundación de nuevos regímenes políticos, es decir, “[...] la república representativa se impuso en la mayoría de las antiguas colonias” (Sabato, 1999: 13). Los regímenes políticos modernos, basados en la representación, también introdujeron el principio liberal de igualdad política, la definición de libertades civiles y políticas, y el establecimiento de la noción jurídica de individuo.

La organización administrativa de la República de Bolivia siglo XIX

Cuando se fundó la República de Bolivia en 1825, continuó con las estructuras coloniales, las cuales estaban reflejadas en las primeras leyes del Estado. El concepto de ciudadanía aceptado por las elites revolucionarias fue introducido en las primeras constituciones. Presuponían, “[...] al ciudadano ideal, a quien otorgaban derechos políticos y convertían así en miembro de la comunidad política nacional” (Sabato, 1999: 14). Las definiciones legales limitaron la ciudadanía, ya que variaba de un lugar a otro; es decir, se articularon y rearticulaban las relaciones y jerarquías sociales nuevas y tradicionales.

La relación entre el Estado y la sociedad estuvo diferenciada bajo la designación de ciudadanía censitaria. “[...] me gustaría mostrarles que el tema de la raza no va a desaparecer, sino que se retomará en algo totalmente distinto que es el racismo de Estado” (Foucault, 2021: 217). El “racismo en el Estado boliviano” estuvo orientado desde la normativa implementada con la Constitución Política del Estado de 1826, así el:

Artículo 14.- Para ser ciudadano es necesario: 1° Ser boliviano. 2° Ser casado o mayor de veintiún años. 3° Saber leer y escribir; bien que esta calidad sólo se exigirá desde el año de mil ochocientos treinta y seis. 4° Tener algún empleo, o industria, o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico.

El formalismo del Estado boliviano en el siglo XIX estaba instaurado con la exigencia de saber leer y escribir. Predominaba una jerarquización social. Una minoría de la población con capacidad de ciudadanía participaba en las elecciones, excluyendo a la mujer y al indígena. Además, el control de la Iglesia se ejercía por medio de los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones. El poder de la Iglesia estaba inmiscuido dentro de la sociedad a través de los confesionarios, con los que examinaba hasta lo más mínimo de la indecencia humana.

En el caso de La Paz, los nacimientos en “[...] 1823 eran de 684 bautizos y 671 para el año 1824. De los cuales 293 fueron ilegítimos [...]” (Crespo, 2009: 42-43). Las diferenciaciones entre mujeres ocasionaban la distinción entre hijos legítimos y naturales y, por último, los hijos ilegítimos no reconocidos por los padres.

Los matrimonios celebrados en el año 1824 fueron un total de 40. “Los habitantes de La Paz no parecen, pues, haber tenido mucho entusiasmo por la sagrada institución del matrimonio, tal como se ha comprobado para los periodos 1775-1777 y 1805 [...]” (Crespo, 2009: 43).

Paralelamente, comenzaron a instaurarse los divorcios, los cuales eran consecuencia de la violencia legitimada ejercida por el varón sobre la mujer, “[...] y un cierto aprecio del maltrato del marido como forma de cariño, de reconocimiento como esposa. Los múltiples juicios de divorcio o de separación matrimonial, las peticiones de amonestación dirigidas al Vicario, [...]” (Moscoso, 2015: 453).

Para el caso de las defunciones, figuraban 83 muertos para el año 1823 y 46 para 1824. “Igualmente, los registros de defunciones dan una información interesante; más del 15 por ciento de los fallecimientos corresponden a niños de menos de un año” (Crespo, 2009: 43).

Dificultades en la implementación de la Ley del Registro Civil de 1898 a 1939

Luego de la Guerra del Pacífico (1879-1884), fue promulgada la Ley del Registro Civil el 26 de noviembre de 1898. A finales del siglo XIX, la Guerra Civil (1898-1899) marcó el inicio del nuevo modelo de Estado en el siglo XX. El objetivo de la Ley del Registro Civil era controlar el ciclo vital de los individuos por medio de los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones. “[...] más que suplantar prerrogativas que tenía la Iglesia en la vida civil de las personas, era registrar oficialmente los actos de vida [...]” (Soux et al., 2017: 39). Entonces, la Ley fue aprobada en 1898 durante la presidencia de Severo Fernández Alonso, presidente Constitucional. El proyecto presentado en 1889 fue promulgado luego de una década (*El Diario*, 1906, 20 de noviembre).

Posteriormente, las corrientes liberales y conservadoras a inicios del siglo XX marcaron un nuevo sistema de partidos. En Bolivia surgieron nuevas leyes que estaban destinadas a un mejor control jurídico de la población boliviana, como la Ley del Matrimonio de 1911 y la Ley del Divorcio de 1932. Por otro lado, la población creció; “[...] la población en 1900 era de 1.816.271 y en el censo de 1950 fueron cuantificadas en un total de 2.704.129 habitantes” (Seoane, 2015: 29). Este incremento poblacional obligó a que el Estado implementara políticas de control de la natalidad, nupcialidad y la mortalidad. La ejecución de la Ley del Registro

Civil fue postergada, ya que los conflictos políticos y la falta de presupuesto hicieron que fuera rezagada. En la opinión del Señor Samuel Oropeza (*ibid.*) en la memoria de instrucción de justicia en 1901, resaltaba la importancia de la aprobación del reglamento de la Ley del Registro Civil.

Las normas fueron acatadas, pero no cumplidas. Como ejemplo, el Decreto Supremo del 10 de diciembre de 1900 reglamentaba la Ley del Registro Civil, donde disponía que el Registro fuera instaurado en todas las ciudades, cantones de la división administrativa de la República y en todas las Agencias Diplomáticas y Consulares. A continuación, en la Ley del 24 de diciembre de 1907 se establecieron las funciones de la persona designada al puesto del Registro Civil, cuya designación era por el Ejecutivo; por otro lado, por la incompatibilidad entre Notario Público y el Registro Civil, eran nombrados los curas.

La Ley de Matrimonio de 1911

La Ley del Matrimonio del 11 de octubre de 1911 señalaba la celebración de matrimonios civiles con las formalidades de la ley del Estado. Esto fue modificado en 1921, recayendo la celebración de matrimonios de la raza indígena únicamente en el canónico y no ante el Notario de Fe Pública. Tal como señalaba el Decreto Supremo de 11 de agosto de 1921:

Artículo 1°. Debiendo los indígenas de la República contraer sus matrimonios, conforme a lo dispuesto por el decreto de 31 de agosto de 1920, ante los curas párrocos de su jurisdicción, las inscripciones de registro se harán ante los mismos párrocos [...].

El Estado republicano, a través de las normas, no reconoció la ciudadanía al indígena, porque la jerarquización social excluía a la población mayoritaria. El hecho jurídico del matrimonio implicó derechos y obligaciones con el Estado, pero el indígena estaba descartado. Luego de varias discusiones, en el gobierno del coronel David Toro (1936-1937) fueron derogados los anteriores decretos, validando el matrimonio del indígena celebrado por la Iglesia ante el Estado, en 1937.

La Ley del Divorcio de 1932

En el ámbito social, luego de la Guerra del Chaco (1932-1935), Bolivia entró en una crisis económica la cual influyó en numerosos casos de aban-

dono de niños e infantes. Otro hecho que tuvo influencia en los hogares fue la posibilidad del Divorcio Absoluto. Tras un largo debate, finalmente el presidente Daniel Salamanca promulgó la Ley de Divorcio Absoluto en 1932. La implementación de la norma generó una discusión que no hizo desistir a los liberales en su intento de modernizar y secularizar la legislación nacional.

Para la época, no solo entró en discusión el tema del Divorcio Absoluto, sino también los derechos cívicos y políticos de las mujeres y de los indígenas. La Iglesia consideraba a la mujer divorciada como una muerte civil ante la sociedad. “A dos meses de su promulgación se atendieron 157 demandas de divorcio en los cinco juzgados de La Paz, 88 de parte de los esposos y 69 de las esposas” (Escobari, 2015: 128). La Iglesia, que no estaba de acuerdo con el divorcio, acordó el uso obligatorio de un carnet de profesión católica y dispuso que no se aceptara apadrinar a divorciados ni a casados por lo civil. Pensar que el matrimonio era indisoluble era resistirse a la modernidad, pues si no (*La Razón*, 1936, 28 de octubre) existía el divorcio, existía la nulidad, que era una vía que daba lo mismo.

El rol del Registro Civil y el reconocimiento de la ciudadanía 1940-1992

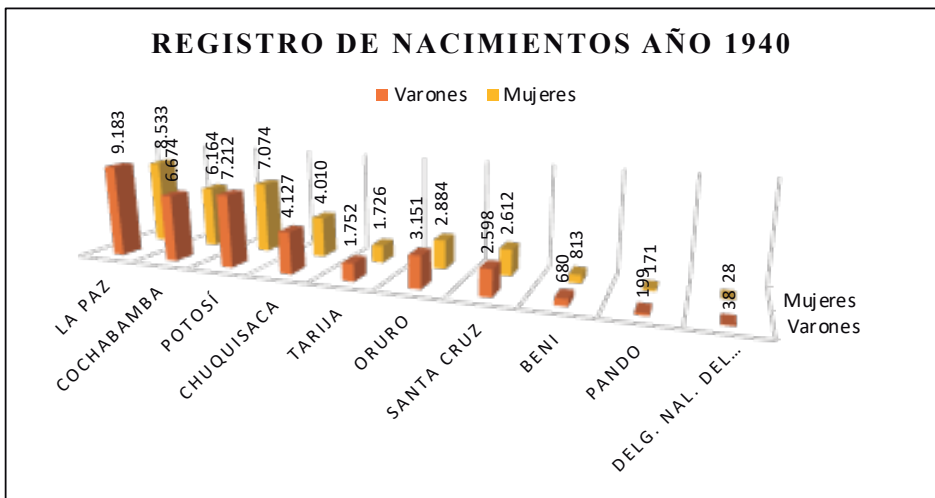
El Estado boliviano, con perspectiva de ordenar la sociedad, estableció la norma para la vinculación directa entre la ciudadanía y la posibilidad de participar en los asuntos de gobierno. La entidad que contribuyó a la formación de la ciudadanía a través de los registros fue el Registro Civil. Una de las autoridades que estimuló la atención del funcionamiento pleno del Registro Civil fue el Doctor Bernardo Navajas Trigo (*El Diario*, 1939, 13 de octubre) ministro de Gobierno, Justicia y Propaganda en 1939. Así, el 15 de diciembre de 1939 fue establecido el Registro Civil y el 29 de diciembre fue reglamentado su funcionamiento en toda Bolivia, dependiente del Ministerio del Interior, Justicia e Inmigración. “Será obligatoria la implementación del Registro Civil desde el año de 1940” (*El Diario*, 1939, 11 de diciembre).

El monto asignado en 1939 era de Bs. 2.000.000 y en 1941 creció a Bs. 2.912.160, pero el presupuesto no fue suficiente ya que no cubrió el funcionamiento pleno de la entidad, y la tarea fue designada a los Notarios de Fe Pública en un principio. La organización técnica y administrativa (*El Diario*, 1942, 1 de enero) del Registro Civil estaba conformada por cinco secciones: Director General, Secretaría-Legal (5 funcionarios),

Control y Estadística (7 funcionarios), Kardex - Registro (2 funcionarios), Almacén y Archivo (5 funcionarios) y Contabilidad (2 funcionarios), haciendo un total de 22 personas.

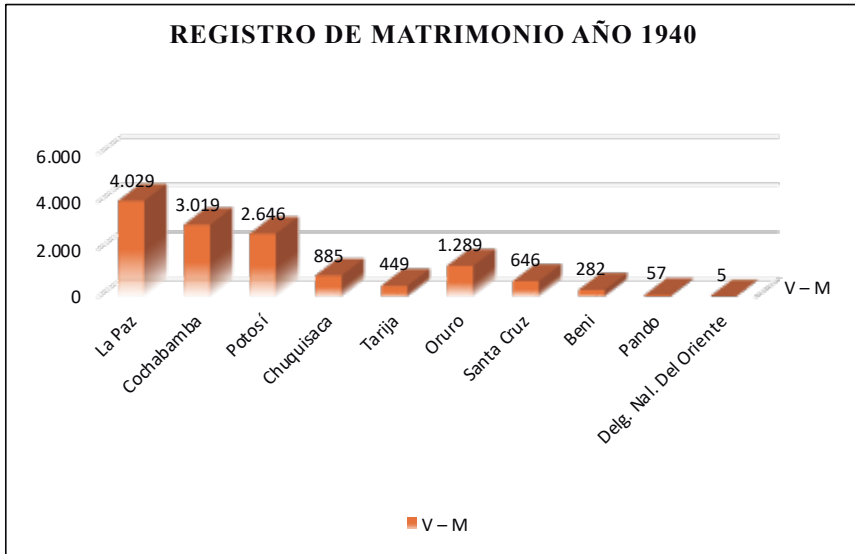
La norma obligaba al registro de todas las personas nacidas (Gráfico 1) desde el 1 de enero de 1940; en el caso de los matrimonios (Gráfico 2) exigía el registro de todas las celebraciones matrimoniales. En las defunciones (Gráfico 3) mandaba la inscripción en los libros en un plazo de 24 horas. El Registro Civil comenzó a inscribir a los nacidos desde 1940, pero no estableció registro para los nacidos antes de 1940, de manera que la entidad en 1944 sacó un comunicado de prensa donde señalaba la forma de inscripción. En los casos de menores y mayores de edad, la nota de prensa señalaba lo siguiente: para el caso de los menores indicaba que el juez era la autoridad para establecer la identidad. “[...] el juez procurará establecer la identificación de los mismos” (*El Diario*, 1944, 5 de junio). Si se trataba de mayores de edad de 21 años, “[...] la identidad se establecerá mediante el carnet correspondiente y de acuerdo con las leyes que rigen la materia” (*El Diario*, 1944, 5 de junio).

Gráfico 1
Cantidad de registros de nacimientos del año 1940



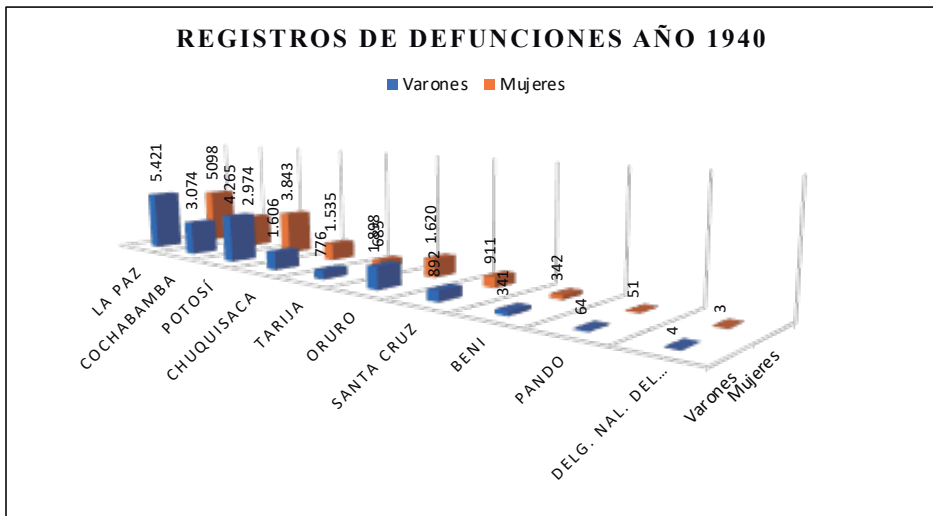
Fuente: Vargas, 2022: 113.

Gráfico 2
Cantidad de registros de matrimonio del año 1940



Fuente: Vargas, 2022: 113.

Gráfico 3
Cantidad de registros de defunciones del año 1940



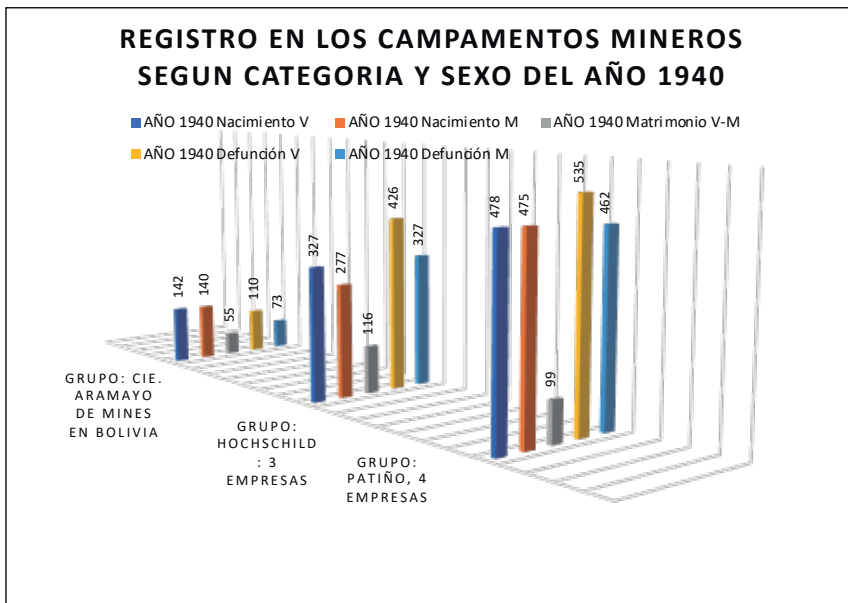
Fuente: Vargas, 2022: 114.

El Registro Civil en los centros mineros

A inicios del siglo XX, los centros mineros comenzaron a crecer en población, ya que las grandes empresas mineras comenzaron a exportar la materia prima al exterior. Así, en los centros mineros, los encargados del registro eran los jefes de Bienestar Social. Por ejemplo: la Empresa Patiño Mines, el Grupo Hochschild y el Grupo Aramayo de Mines de Bolivia.

En el Gráfico 4 se aprecia la estadística de natalidad, nupcialidad y mortalidad de los trabajadores de la industria.

Gráfico 4
Cantidad de registros en los campamentos mineros según categoría y sexo del año 1940



Fuente: Vargas, 2022: 119.

El Registro Civil fue una institución muy importante, ya que muchas veces la vida y la hacienda dependían del registro. Un error de inscripción o pérdida causaba conflictos jurídicos en los derechos hereditarios de ascendencia o descendencia. Con el Decreto Supremo N° 18721 de fecha 25 de noviembre de 1981, empezó el nuevo papel del Registro Civil, derogando algunos artículos del Decreto Supremo de 1943. Así, en el

artículo 64 se mencionaban los apellidos convencionales para los niños en situación de abandono.

El registro de la “raza y la calidad de hijos” en las partidas

Las diferenciaciones sociales en el siglo XIX fueron una continuidad colonial. La ciudadanía en el siglo XIX era la diferencia entre “ciudadanos” y “bolivianos” (Barragán, 1999: 23); los primeros tenían derechos políticos y los segundos estaban excluidos de los derechos políticos y civiles. Es decir, no había desaparecido el racismo; en cierto modo, estaba consolidado en las normas promulgadas por el Estado republicano.

En el siglo XX persistió el tema de la raza en algo distinto que se puede describir como el “racismo de Estado”. La descripción racial estuvo en los documentos de identidad. El 10 de diciembre de 1927 fue promulgada la norma que creaba la cédula de identidad personal y obligatoria para todos los estantes y habitantes de la República. “Por medio de este nuevo documento, el Estado no sólo aspira a la identificación y diferenciación de cada uno de los individuos de la sociedad boliviana (alejándolos de la confusión que implica la masa comunitaria y ‘amorfa’) sino que también, a través de los datos que contiene la cédula, intenta constatar el grado de ‘civilización’ alcanzado por cada uno de esos individuos (Loureiro, 2000: 41).

Esta jerarquización social fue una barrera para la mayoría de la población, tal como se observa en los libros del Registro Civil de Nacimientos, Matrimonios y Defunciones desde 1940. El registro clasificaba por medio de las razas a la sociedad boliviana, como ser: blanca, mestiza, indígena, negra, amarilla y otras razas (Imagen 1). Además, el Estado boliviano formalizó la clasificación de los hijos en los libros del Registro Civil desde 1940 a 1992, describiéndolos por la calidad de los hijos, por ejemplo: legítimo, natural y expósitos.

Imagen 1
Cuadro de descripción de "razas" y "calidad" de hijos


Para completar con los cuadros análogos

Cuadro Estadístico de las Partidas Inscritas en este Libro de NACIMIENTOS

Correspondiente a los meses del año

	1					2			3	
	Razas					Calidad de los hijos			Clase de parto	
	Blanca	Mestiza	Indígena	Negra	Otras razas	Legítimos	Nupciales	Espúrios	De Venio	TOTALES
Varones.....										
Mujeres.....										
Totales.....										
Totales hasta el Libro anterior No.....										
Totales en este Libro.....										
Total general para el Libro siguiente No.....										

Casillas Nos. 1 y 2 — Se anotarán los datos sales genno estan inscritos
 Casilla No. 3 — Niños "prematuros", son considerados los que se producen antes de los 9 meses y de "término", los que se realizan dentro de ese plazo.
 de



Firma del Oficial del Registro Civil

Fuente: Libro de Registro de Nacimiento de 1940 – 1992.

El sentido progresivo de la norma en el Estado boliviano burocratizó los registros. El Estado boliviano, a través de la implementación de las normas, legitimó a los hijos naturales por medio de reconocimientos a través del Artículo 71 del Decreto Supremo de 1943. Esta legitimación también se reflejó en los libros de matrimonio en la columna 5, donde se mencionaba la legitimación de hijos naturales.

Así, durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1960-1964), fue promulgada la Ley N° 177 del 15 de enero de 1962, en ella se señalaba el reconocimiento de los hijos fuera del matrimonio en el Artículo 166:

1°.- Firmando o declarando el padre o la madre o ambos, en presencia de dos testigos, en la partida de nacimiento ante el Oficial del Registro Civil o en el Libro Parroquial, ya sea en el momento de la inscripción o en cualquier otro tiempo.

En 1972, como consecuencia de la modificación de varias leyes, también fue promulgada una norma que prohibió la designación de las clases de hijos. La modificación del Código de Familia del 23 de agosto de 1972, en el Artículo 176, suprimió la antigua clasificación de hijos legítimos, naturales e ilegítimos.

La obtención de los certificados en el Registro Civil

Los únicos que podían duplicar los certificados de nacimientos, matrimonios y defunciones eran las Direcciones Nacionales y Departamentales del Registro Civil. En algún momento, fue muy difícil obtener certificados. Este trámite fue un requisito para las inscripciones escolares y militares. La Imagen 2 muestra una de las oficinas improvisadas del registro y la aglomeración de personas que requerían los certificados en el Edificio de Radio Nueva América en enero de 1985 (*El Diario*, 1985, 15 de enero).

Imagen 2
Obtener un certificado del Registro Civil representa
vivir una eterna pesadilla



Fuente: Vargas, 2023: 78.

Para 1996, los únicos autorizados para la emisión de certificados duplicados eran las oficinas del Registro Civil, establecido en el artículo 80 del Decreto Supremo N° 24247 de 7 de marzo de 1996. Sin embargo, este artículo fue modificado con el Decreto Supremo N° 27419 de fecha 26 de marzo de 2004, donde se señalaba que los Oficiales de Registro Civil tenían la facultad de emitir los certificados.

Historia archivística del Registro Civil

La Ley de 1898 señalaba el establecimiento en toda la República del registro. Mencionaba en el *Artículo 6°* la forma de organización y división del Registro del Estado Civil en tres categorías: nacimientos, matrimonios y defunciones (Imagen 3). Según la norma, debían generarse dos libros, un ejemplar para ser remitido por el Registrador de la oficina central al Consejo Departamental.

Antes de 1940, los párrocos tenían el papel de realizar los bautismos y registrar los nacimientos en orden cronológico, hasta la implementación del Registro Civil. La documentación generada de los sacramentos de bautismos y matrimonios se encontraba en manos de la Iglesia. En el caso de las defunciones, los responsables eran las Alcaldías Municipales. (*El Diario*, 1940, 21 de enero).

Imagen 3
Libros del Registro Civil, 1940 – 1992



Fuente: Vargas, 2024b: 101.

Los custodios de los libros de registro eran los Oficiales del Registro Civil, tal como señalaba el Decreto Supremo de 1939 en el Artículo 6°. La norma mencionaba que todos los oficiales llevarían los libros duplicados, y los representantes consulares en el extranjero, en funciones de Oficialías de Registro Civil, un solo libro por cada categoría. El Artículo 25 preveía sobre la destrucción o extravío de los libros y el respectivo reemplazo por uno nuevo.

Con la norma surgió la responsabilidad de los Oficiales del Registro Civil acerca de la entrega de los documentos en el momento de ser destituidos o por renuncia. El funcionario tenía el deber de entregar toda la documentación a la nueva persona designada como ORC (*El Diario*, 1952, 9 de mayo).

El Director General del Registro Civil, Guido Strauss, en 1972 denunciaba lo siguiente:

Existen irregularidades muy graves que no nos permiten realizar un trabajo eficiente. [...] después de treinta años de existencia del Registro Civil hemos comenzado por la tarea más delicada: actualizar el Archivo Nacional del Registro Civil, para introducir nuevas técnicas de archivo y registro. (*Presencia*, 1970, 6 de diciembre)

En 1972, el Dr. Guido Strauss Ivanovic emitió algunas recomendaciones dirigidas a los Oficiales del Registro Civil sobre la responsabilidad y la importancia de los documentos que custodiaban.

La documentación custodiada por el Registro Civil no estaba exenta de los problemas sociales y políticos. En un informe que realizó el Dr. René Torrez, Director General del Registro Civil en 1978, se refería a un incendio que había ocurrido en el área rural. La preocupación del Dr. Torrez era reponer los libros quemados y renovar los datos. “De ese sector se perdió gran parte de la documentación en el incendio de 1971 y actualmente uno de los primeros cometidos de la oficina es renovar esos datos.” (*El Diario*, 1978, 1 de enero).

Posteriormente, el Director General del Registro Civil, Guillermo Arriaza señalaba en 1981 que la entidad del Estado cumplía un rol importante y era necesario mejorar la atención (*El Diario*, 1981, 15 de marzo). La autoridad anunciaba que desde el mes de junio se perfeccionarían los sistemas de microfilmación para el cotejo, centralización y archivo de partidas de nacimiento (Imagen 4), matrimonio (Imagen 5) y defunción (Imagen 6).

Imagen 4
Registro de nacimiento 1940 – 1992

Forma RUN-1 Partida No. 1		APELLIDOS Y NOMBRE del Nacido		APELLIDOS Y NOMBRE de los Padres		FILIACIÓN DEL COMPARECIENTE		FECHA DE INSCRIPCIÓN		RECONOCIMIENTO— ADOPCIÓN		OBSERVACIONES	
Del Nacido		Sexo		Nombre de los Padres		Filialidad del Compareciento		3 Comprobación de Identidad del compareciente		Reconocimiento— Adopción		7	
Apellido paterno.....		Raza.....		Apellido.....		Nombre.....		Por los testigos.....		Fue reconocido de acuerdo al Art. 106.—Código Civil, conforme al inciso: (1°, 2°, o 3°)		Ante.....	
Apellido materno.....		Tiempo de gestación.....		Nacionalidad.....		Edad.....		Nombre.....		En fecha:.....		Ante.....	
Nombre.....		Fecha del nacimiento.....		Raza.....		Profesión.....		Domicilio.....		Cuenta de Identidad N°.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....	
Hijo legítimo?.....		Hora.....		Domicilio.....		Edad.....		Profesión.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....		Notas especiales:.....	
Hijo natural?.....		Lugar del nacimiento.....		Grado de Instrucción.....		Lugar del nacimiento.....		Domicilio.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....		Fue adoptado al.....	
No. Oficial No. Ato.....		Quién atendió a la madre?.....		Lee?.....		Escribe?.....		Firma o impresión digital del pulgar izquierdo.....		2. — Apellidos.....		Ante.....	
En Oficialta No. Ato.....		bre.....		Nacionalidad.....		Nombre.....		Domicilio.....		Cuenta de Identidad N°.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....	
En Oficialta No. Ato.....		(Firma.) El Oficial del Reg.....		Raza.....		Profesión.....		Domicilio.....		Notas especiales:.....		Ante.....	
Sello:.....				Idioma o dialecto.....		Edad.....		Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....	
				Nombre de los Padres		Filialidad del Compareciento		Fecha de inscripción		Reconocimiento— Adopción		Observaciones	
				Apellido.....		Nombre.....		3 Comprobación de Identidad del compareciente		Fue reconocido de acuerdo al Art. 106.—Código Civil, conforme al inciso: (1°, 2°, o 3°)			
				Nombre.....		Apellido.....		Por los testigos.....		Fue adoptado al.....			
				Nacionalidad.....		Edad.....		Nombre.....		En fecha:.....			
				Idioma o dialecto.....		Profesión.....		Domicilio.....		Notas especiales:.....			
				Raza.....		Domicilio.....		Cuenta de Identidad N°.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Edad.....		Profesión.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....		Fue adoptado al.....			
				Grado de Instrucción.....		Lee?.....		2. — Apellidos.....		Ante.....			
				Lee?.....		Escribe?.....		Nombre.....		Cuenta de Identidad N°.....			
				Nacionalidad.....		Nombre.....		Domicilio.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Idioma o dialecto.....		Raza.....		Profesión.....		Notas especiales:.....			
				Raza.....		Profesión.....		Domicilio.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Edad.....		Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....			
				Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....		Nombre.....			
				Lee?.....		Escribe?.....		Nacionalidad.....		Cuenta de Identidad N°.....			
				Escribe?.....		Nombre.....		Domicilio.....		Ante.....			
				Nombre.....		Domicilio.....		Cuenta de Identidad N°.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Idioma o dialecto.....		Raza.....		Profesión.....		Notas especiales:.....			
				Raza.....		Profesión.....		Domicilio.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Edad.....		Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....			
				Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....		Nombre.....			
				Lee?.....		Escribe?.....		Nacionalidad.....		Cuenta de Identidad N°.....			
				Escribe?.....		Nombre.....		Domicilio.....		Ante.....			
				Nombre de los Padres		Filialidad del Compareciento		Fecha de inscripción		Reconocimiento— Adopción		Observaciones	
				Apellido.....		Nombre.....		3 Comprobación de Identidad del compareciente		Fue reconocido de acuerdo al Art. 106.—Código Civil, conforme al inciso: (1°, 2°, o 3°)			
				Nombre.....		Apellido.....		Por los testigos.....		Fue adoptado al.....			
				Nacionalidad.....		Edad.....		Nombre.....		En fecha:.....			
				Idioma o dialecto.....		Profesión.....		Domicilio.....		Notas especiales:.....			
				Raza.....		Domicilio.....		Cuenta de Identidad N°.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Edad.....		Profesión.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....		Fue adoptado al.....			
				Grado de Instrucción.....		Lee?.....		2. — Apellidos.....		Ante.....			
				Lee?.....		Escribe?.....		Nombre.....		Cuenta de Identidad N°.....			
				Nacionalidad.....		Nombre.....		Domicilio.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Idioma o dialecto.....		Raza.....		Profesión.....		Notas especiales:.....			
				Raza.....		Profesión.....		Domicilio.....		Firma e impresión digital del pulgar izquierdo.....			
				Edad.....		Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....			
				Grado de Instrucción.....		Lee?.....		Escribe?.....		Nombre.....			
				Lee?.....		Escribe?.....		Nacionalidad.....		Cuenta de Identidad N°.....			
				Escribe?.....		Nombre.....		Domicilio.....		Ante.....			

Fuente: Libros del Servicio de Registro Cívico La Paz.

Imagen 5
Registro de matrimonio 1940 – 1992

47

Partida No. _____		Lugar y fecha del Matrimonio		Fecha inscripción		Índice alfabético			
1 CONTRA YENTES Mujer		2 CONTRA YENTES Hombre		3 CONTRA YENTES Mujer		4 CONTRA YENTES Hombre			
Apellidos y Nombre: _____ Nacionalidad: _____ Natural de: _____ Estado civil antes del matrimonio: _____ Edad: _____ Religión: _____ Letra de instrucción: _____ Letra? _____ Escríbase o dictado que hubiere en los libros que posea: _____ Estado civil antes del matrimonio: _____ Sello: _____		Padres y abuelos de los contrayentes DEL MARIDO: Padre: _____ Madre: _____ Residencia: _____ DE LA MUJER: Padre: _____ Madre: _____ Residencia: _____ ABUELOS PATERNOS: Del marido: _____ De la mujer: _____ Testigo del matrimonio: _____ Firma: _____ Sello: _____ (Firma) El Cof. del Registro.		Legitimación de hijos naturales Nombre del hijo: _____ Fecha de nacimiento: _____ Nº Partida Nacimiento R. C.: _____ Lugar de inscripción: _____ Nombre del hijo: _____ Fecha de nacimiento: _____ Nº Partida Nacimiento R. C.: _____ Lugar de inscripción: _____ Nombre del hijo: _____ Fecha de nacimiento: _____ Nº Partida Nacimiento R. C.: _____ Lugar de inscripción: _____		Divorcio Pases declarados divorciados el (fecha de la sentencia): _____ Nombre del Jue y su jurisdicción: _____ Nombre de los hijos que quedan con el padre: _____ Nombre de los hijos que quedan con la madre: _____ Divorcio Pases declarados divorciados el (fecha de la sentencia): _____ Nombre del Jue y su jurisdicción: _____ Nombre de los hijos que quedan con el padre: _____ Nombre de los hijos que quedan con la madre: _____		Observaciones: _____ Observaciones: _____	

Fuente: Libros del Servicio de Registro Cívico La Paz.

Imagen 6
Registro de defunción 1940 - 1992

25

<p>Forma N° Fecha de inscripción: Día Mes de de 19 Indice</p> <p>P A R T E I. - (Parte del certificado original limitado por el Médico y otra persona autorizada).</p> <p>1.- APELLIDOS Y NOMBRES DEL FALLECIDO:</p> <p>II.- CENTROADO MEDICO: Fecha de la muerte: Día Mes de de 19 Hora</p> <p>Causa inmediata de la muerte:</p> <p>Diagnóstico:</p> <p>Otras condiciones notables:</p> <p>Si se practicó alguna operación, exprese la causa:</p> <p>Si la muerte se debió a causa externa, señale con una de las palabras siguientes: a) Accidente, puntado o herido. b) Asesinato. c) Otro no prescrito en la ley.</p> <p>III.- MANERA DE COMPROBAR LA CAUSA DE DEFUNCION (cuando se hizo autopsia médica):</p> <p>IV.- MEDICO U OTRA PERSONA AUTORIZADA:</p> <p>Título:</p> <p>Dirección:</p> <p>Acreditó el caso durante su última enfermedad en que recibió: (si o no)</p> <p>P A R T E II. - (Parte del certificado original limitado por el Oficial del Registro Civil).</p> <p>I.- LUGAR DE DEFUNCION: Pro. Depende de</p> <p>Dirección:</p> <p>II.- MANERA DE DEFUNCION: Urbano <input type="checkbox"/> Suburbano <input type="checkbox"/> Rural <input type="checkbox"/> Tiempo de residencia en el lugar de defunción en días:</p> <p>III.- FALLECIDO: Sexo: Estado civil: Ciudad o pueblo:</p> <p>IV.- CERCA PARACEROSAS: Urbano <input type="checkbox"/> Suburbano <input type="checkbox"/> Rural <input type="checkbox"/> Sitio: Blanco <input type="checkbox"/> Moreno <input type="checkbox"/> Indígena <input type="checkbox"/> Otra</p> <p>Color de nacimiento:</p> <p>Lugar de nacimiento:</p> <p>CONFORMACION: Apellidos y nombre</p>	<p>Forma N° Fecha de inscripción: Día Mes de de 19 Indice</p> <p>P A R T E I. - (Parte del certificado original limitado por el Médico y otra persona autorizada).</p> <p>1.- APELLIDOS Y NOMBRES DEL FALLECIDO:</p> <p>II.- CENTROADO MEDICO: Fecha de la muerte: Día Mes de de 19 Hora</p> <p>Causa inmediata de la muerte:</p> <p>Diagnóstico:</p> <p>Otras condiciones notables:</p> <p>Si se practicó alguna operación, exprese la causa:</p> <p>Si la muerte se debió a causa externa, señale con una de las palabras siguientes: a) Accidente, puntado o herido. b) Asesinato, puntado o herido. c) Otro no prescrito en la ley.</p> <p>III.- MANERA DE COMPROBAR LA CAUSA DE DEFUNCION (cuando se hizo autopsia médica):</p> <p>IV.- MEDICO U OTRA PERSONA AUTORIZADA:</p> <p>Título:</p> <p>Dirección:</p> <p>Acreditó el caso durante su última enfermedad en que recibió: (si o no)</p> <p>P A R T E II. - (Parte del certificado original limitado por el Oficial del Registro Civil).</p> <p>I.- LUGAR DE DEFUNCION: Pro. Depende de</p> <p>Dirección:</p> <p>II.- MANERA DE DEFUNCION: Urbano <input type="checkbox"/> Suburbano <input type="checkbox"/> Rural <input type="checkbox"/> Tiempo de residencia en el lugar de defunción en días:</p> <p>III.- FALLECIDO: Sexo: Estado civil: Ciudad o pueblo:</p> <p>IV.- CERCA PARACEROSAS: Urbano <input type="checkbox"/> Suburbano <input type="checkbox"/> Rural <input type="checkbox"/> Sitio: Blanco <input type="checkbox"/> Moreno <input type="checkbox"/> Indígena <input type="checkbox"/> Otra</p> <p>Color de nacimiento:</p> <p>Lugar de nacimiento:</p> <p>CONFORMACION: Apellidos y nombre</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(Aplicar y sellar en caracteres legibles)

Impresión:

(SELLADO):

Fuente: Libros del Servicio de Registro Cívico La Paz.

Transferencia del Registro Civil a la Corte Nacional Electoral 1992 – 2009

Con el propósito de evitar suplantaciones, falsificaciones, adulteraciones o rectificaciones, se prohibió a los jefes de Archivos Departamentales o centrales otorgar copias o certificados de otras copias o certificados (El Diario, 1991, 17 de febrero).

Los libros de Registro Único Nacional (RUN), a diferencia de los libros anteriores, eran más pequeños y estaban diseñados para 200 partidas, pero el proyecto fracasó. En el año 2000 fue proyectado el Registro de Identificación Nacional (RIN) (El Diario, 2000, 6 de febrero). El objetivo era proporcionar un documento de identificación único a la ciudadanía, dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Por falta de preparación del personal, no entró en vigencia.

Luego de un largo debate entre los Vocales de la Corte Nacional Electoral y la Corte Suprema de Justicia, fue traspasado el Registro Civil a la Corte Nacional Electoral de manera temporal, durante el gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993). La transferencia se realizó bajo la Ley N° 1367 de 9 de noviembre de 1992. El Vocal Jorge Lazarte estimaba la transferencia en un lapso de treinta días, juntamente con el presupuesto correspondiente y todos los libros (Presencia, 1992, 15 de agosto; Presencia, 1993, 3 de febrero).

Uno de los actos más importantes fue el traspaso del personal, pues muchos funcionarios empíricos conocían la documentación y la organización de los libros. Este hecho facilitó el funcionamiento y administración de la entidad. El Estado, a través del Registro Civil, buscó la manera de registrar a los niños recién nacidos con el Decreto Supremo N° 22747 del 6 de marzo de 1991, y posteriormente con el Decreto Supremo N° 23761 del 21 de abril de 1994, donde fue establecido el precepto de los derechos inalienables garantizados por el Estado. Para el área rural, se realizaron campañas con el fin de registrar a todos los ciudadanos bolivianos con la Ley N° 1660 de fecha 30 de octubre de 1995.

A continuación, en la Ley N° 2346 del 30 de abril de 2002, fue modificado el Artículo 62 del Código Electoral, donde se señalaba la administración del ciclo vital de los ciudadanos en el Servicio Nacional del Registro Civil de cuatro categorías: nacimientos, matrimonios, defunciones y reconocimientos. El Decreto Supremo N° 26718 del 26 de julio de 2002 suprimía el trámite por vía judicial, implementando las rectificaciones y ratificaciones de los datos por vía administrativa.

La implementación de la tecnología

El Director General del Registro Civil, Guido Strauss, anunciaba en 1970 que había comenzado a actualizar e introducir nuevas técnicas para el registro. “[...] si tenemos suerte, a partir del próximo año, podamos dar ya los primeros pasos, a través del sistema IBM, microfilm y es en base a la computadora electrónica” (Presencia, 1970, 6 de diciembre). En 1985, la dificultad de acceder a un certificado fue limitada, ya que la obtención del documento era morosa y manuscrita (Imagen 8). La Organización de los Estados Americanos (OEA) había ofrecido la instalación de un equipo completo de microfilmación en Santa Cruz, con el fin de resguardar la información histórica y administrativa, sin éxito (El Diario, 1985, 15 de enero; Presencia, 1985, 20 de marzo).

Con el objetivo de optimizar el acceso a los certificados, entre 1989 y 1995 fue aplicado en el Registro Civil Sala Murillo el Sistema Integrado Registro Civil (SIREC-SM), el cual funcionaba en el área urbana y no así en Sala Provincia. Seguidamente, con los avances tecnológicos, fue creado el sistema de Registro Integrado Nacional (REGINA o SIRENA RC), en 2002 (El Diario, 2002, 22 de mayo). El problema era la lentitud en la emisión de los certificados duplicados, lo cual fue cuestionado por los Vocales. Posteriormente, en 2017, el Tribunal Supremo Electoral, en marzo de 2017 (ANF, 2017), presentó el Sistema de Registro Civil Biométrico (RC-BIO) (Imagen 8, 2020). En octubre, el Servicio de Registro Cívico (SERECÍ) implementaba el sistema RC-BIO a nivel nacional, el cual fue el resultado de la integración entre el sistema REGINA y el Padrón Biométrico. La ventaja era el registro en línea, pero no reemplazó el documento físico.

Imagen 7 Emisión de certificado manuscrito a computarizado

Form. 128
R. C. M. 3

REPUBLICA DE BOLIVIA
DIRECCION GENERAL DEL REGISTRO CIVIL

PRECIO \$b. 0.50
D. S. No. 2289 - 18 - 8 - 61

Nº 096592

CERTIFICADO DE MATRIMONIO

ESPOSO: Apellido y nombre *Roberto*, Fecha de nacimiento *13 de Marzo de 1966*, Nacionalidad *Boliviana*, Profesión *Labrador*, Fecha de nacimiento *2 de Agosto de 1944*, Edad *22 años*, Raza *Indígena*, Religión *Católica*, Est. Civil est. al Matrim. *Soltero*, Testigos *Comes Flores*.

ESPOSA: Apellido y nombre *Patricio*, Fecha de nacimiento *30 de noviembre de 1942*, Nacionalidad *Boliviana*, Profesión *Comerciante*, Fecha de nacimiento *30 de noviembre de 1942*, Edad *24 años*, Raza *Mestizo*, Religión *Católica*, Est. Civil est. al Matrim. *Soltera*, Testigos *Gregorio Gallardo*.

HIJOS LEGÍTIMOS POR EL MATRIMONIO

NOMBRES	EDAD	SEXO

OBSERVACIONES: *Patricio Juan Cochacumaza y Felisa Rosa de C. copia original depositada*

Lugar y fecha *La Paz, 27 de Marzo, 1974*
En el Oficio de Registro Civil
Mariano Cochacumaza
Jefe del Registro Civil No. 88 (A la vez)

SERIE B-2018

Nº [redacted]
COSTO FORMULARIO Bs. 33.-

CERTIFICADO DE NACIMIENTO

Certifico que en la Oficialía No. [redacted] Libro No. [redacted] Partida No. [redacted] Folio No. 3
Del Departamento *La Paz* Provincia *Muriilo* Localidad *Nuestra Señora de La Paz*
Con fecha de partida: Día [redacted] Mes [redacted] Año 2001

Se halla inscrito el nacimiento de:

NOMBRES Y APELLIDOS DEL INSCRITO
Nor Yungas Corpata
Lugar de Nacimiento: Departamento *La Paz* Provincia *Nor Yungas* Localidad *Corpata*

Fecha de Nacimiento: 27 de mayo de mil novecientos cincuenta y nueve
Día *27* Mes *Mayo* Año *1959* Hora [redacted] Sexo: *Masculino*

NOMBRES Y APELLIDOS DEL PADRE
NOMBRES Y APELLIDOS DE LA MADRE

Nota Adicional:

LUGAR Y FECHA DE EMISION	LOCALIDAD	DIA	MES	AÑO
	<i>Nuestra Señora de La Paz</i>	<i>13</i>	<i>agosto</i>	<i>2018</i>

Form. N-82
SERIE B-2018

SELO, NOMBRE Y FIRMA DEL OFICIAL DE REGISTRO CIVIL
[Firma]
CI [redacted]

TRIBUNAL SUPLENTE ELECTORAL
Este certificado queda NULO si en él se hubieran hecho raspaduras, borrones o enmiendas.

Fuente: Archivo del Servicio de Registro Cívico La Paz

El rol de los oficiales del Registro Civil

En la Ley de 1898 no era clara la denominación de Oficial del Registro Civil, por lo que hubo varias denominaciones, como ser Registrador en el artículo 23 y, en la Ley de 24 de diciembre de 1907, artículo 3, Registradores Civiles. En el Decreto Supremo del 19 de marzo de 1912, en el artículo 2, fue adoptado el nombre genérico de “Oficiales del Registro”. Posteriormente, con el Decreto Supremo del 17 de noviembre de 1916, fue adoptada la denominación Oficiales del Registro Civil en el artículo 1°.

En el Decreto Supremo Reglamentario del Registro Civil del 29 de diciembre de 1939, las oficinas del registro civil eran llamadas Oficialías del Registro Civil. En el artículo 6, fue establecido como custodio de los libros a los Oficiales del Registro Civil; es decir, los funcionarios del Estado adoptaban la denominación de Oficiales del Registro Civil. Eran dependientes del Poder Ejecutivo de la Nación, identificados con número de matrícula inalterable.

Para crear las oficialías del Registro Civil, eran tomados en cuenta el crecimiento poblacional; sin embargo, en el año 1943 este número fue reducido bajo el criterio de mejor servicio al público. La reducción a nivel nacional de las oficialías fue de 912 a 803, tal como se observa en el siguiente cuadro.

Cuadro 1
Distribución de Oficiales de Registro Civil a nivel
Bolivia 1939 a 1943

No	DEPARTAMENTOS	1939				1941					1943	
		Capitales departamentales	Provincias	Campamentos mineros	Totales	Capitales departamentales	Capitales provincia	Capitales Sección	Cantones	Campamentos mineros	Totales	Capitales departamentales
1	La Paz	12	146	7	165	15	15	12	111	11	164	6
2	Cochabamba	6	133	-	139	6	13	9	53		81	3
3	Potosí	2	171	18	191	3	11	9	132	18	173	2
4	Chuquisaca	4	85	-	89	4	7	10	61		82	2
5	Tarija	4	72	-	76	4	5	2	67		78	2
6	Oruro	5	53	3	61	5	3	2	49	3	62	3
7	Santa Cruz	4	98	-	102	4	9	11	66		90	1
8	Beni	2	35	-	37	2	5	8	18		33	2
9	Pando	1	42	-	43	1	4	7	26		38	1
10	Deleg. N1. Oriente	-	9 distritos	-	9			1	6		7	1
TOTALES		40	835	28	912	44	72	71	589	32	803	23

Fuente: Vargas, 2022: 98.

El registro de las personas pasaba plenamente a los Oficiales del Registro Civil con el Decreto Supremo del 30 de noviembre de 1942, pero el Decreto Supremo del 3 de julio de 1943 derogaba los anteriores decretos, como el de 29 de diciembre y el 30 de noviembre.

El registro de los actos jurídicos de las personas naturales implicó una gran responsabilidad por parte de los Oficiales de Registro Civil, con consecuencias civiles y penales graves. El control a los Oficiales del Registro Civil era por medio de la unidad de Kardex y la selección era por mérito.

La selección de los Oficiales que deben continuar en funciones, la hará la Dirección General del Registro Civil, previa calificación de méritos, pudiendo en su caso, por razones de mejor servicio público designarse a elementos que no desempeñen el cargo de notarios. (*El Diario*, 1942)

Así, en 1949 fue organizado el Colegio de Oficiales del Registro Civil. La profesionalización empezó con el convenio entre el Registro Civil y la Carrera de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en 1968, lo cual fue oficializado con el Decreto Supremo N° 11786 del 12 de septiembre de 1974, donde se señalaba que los únicos que podían ejercer como Oficiales del Registro Civil en las capitales departamentales eran abogados con Título en Provisión Nacional (*El Diario*, 1949, 21 de noviembre).

Estaban organizados en una asociación. En un primer momento, fue mencionada la Asociación de Oficiales de Registro Civil en 1990, cuando el representante Armando Villafuerte C. (*El Diario*, 1990, 4 de marzo), era partícipe de la elaboración de la Ley Orgánica del Registro Civil. En 1992, reaparece la Asociación de Oficiales de Registro Civil en un anuncio que realizó Germán Quirós, director del Servicio del Registro Civil, sobre la depuración de algunas oficialías (*Presencia*, 1992, 5 de septiembre).

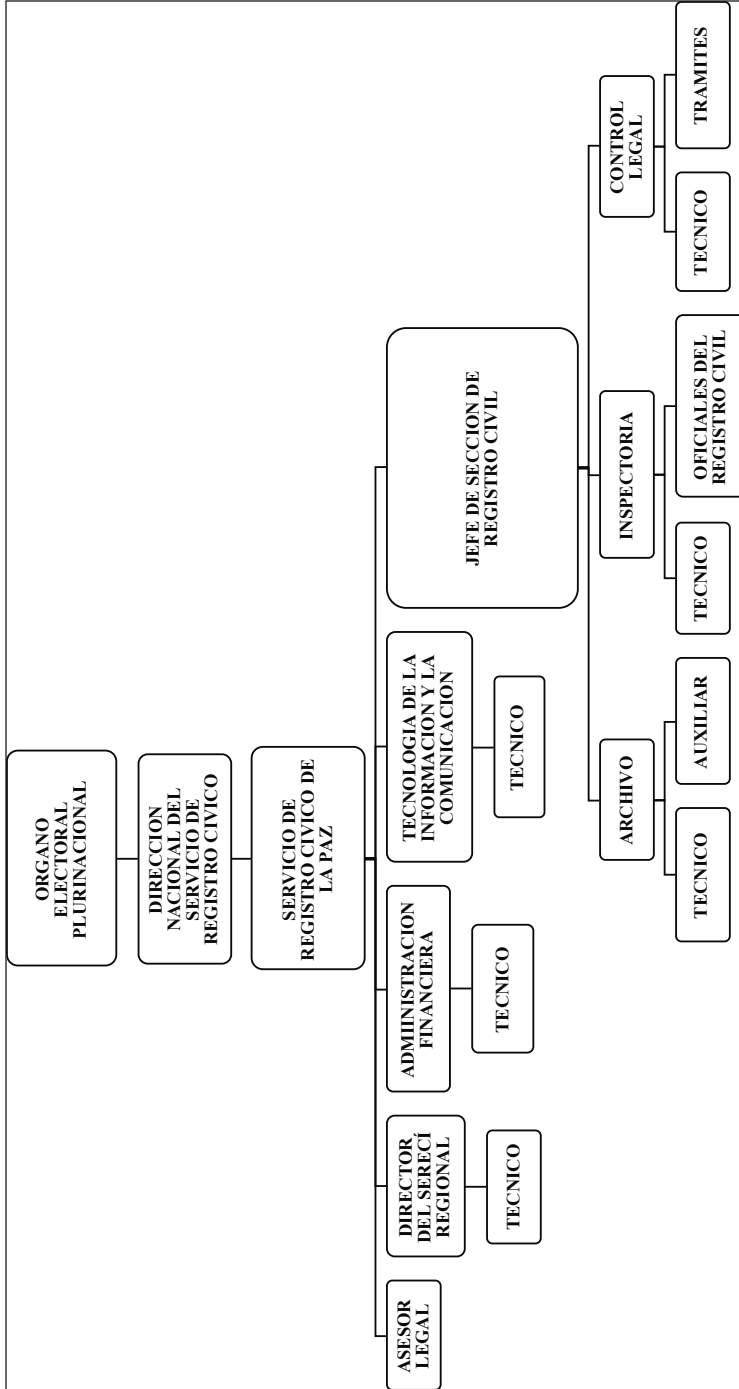
Actualmente, rige el Reglamento de Oficialías y Oficiales de Registro Civil establecido mediante Resolución TSE-RSP N° 432/2016 del 7 de septiembre de 2016, y fue reglamentada la elección de los Oficiales de Registro Civil mediante Resolución TSE-RSP N° 0429/2018 del 29 de agosto de 2019.

El Servicio de Registro Cívico (SERECÍ) en el Estado Plurinacional de Bolivia

En la Constitución Política del Estado de 2009, el Órgano Electoral Plurinacional (OEP) forma parte de la organización estructural del Estado boliviano como cuarto poder. En el Artículo 208, numeral III, se faculta al Tribunal Supremo Electoral organizar y administrar el Registro Civil y el Padrón Electoral. Con la Ley 018 del 16 de junio de 2010, fue normado el ejercicio de la función electoral de la entidad; en dicha ley, el artículo 25 definía las atribuciones del Registro Civil y Electoral. Seguidamente, bajo el amparo de la Ley 018, fueron reglamentados los trámites por vía administrativa con la Resolución 080/2012 de fecha 15 de mayo de 2012.

La estructura organizacional del Servicio de Registro Cívico (SERECÍ) La Paz de 2025 es la siguiente:

Gráfico 5
Estructura organizacional del Servicio de
Registro Cívico La Paz



Fuente: Vargas, 2024: 117.

Como entidad del Estado, hace prevalecer las formas jurídicas de ciudadanía. Por ejemplo: la Ley del Notariado Plurinacional N° 483 del 25 de enero de 2014, en el artículo 94, menciona el divorcio notarial, el cual está reglamentado por el Decreto Supremo N° 2189 del 20 de noviembre del mismo año. Posteriormente, fue aprobada la Ley de Identidad de Género, Ley 807 del 21 de mayo de 2016, y finalmente fue creada la categoría de Unión Libre, reglamentada por la Resolución TSE-RSP N° 0311/2016 del 3 de agosto de 2016.

Con el propósito de garantizar el derecho a la identidad, el 3 de octubre de 2016 fue firmado un convenio interinstitucional entre el Ministerio de Salud, el Servicio General de Identificación Personal (SEGIP) y el Servicio de Registro Cívico (SERECÍ) para que las mujeres y niños obtengan los documentos de identidad de manera gratuita y obligatoria, para acceder a la atención en los centros de salud y tener subsidio prenatal.

El Registro de la Identidad Cultural

Amparado en la Constitución Política del Estado, artículo 30, parágrafo II, numeral 3, se establece que:

La identidad cultural de cada uno de los miembros, si así lo desea, se inscribirá junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal. (Constitución Política del Estado, 2009)

En cumplimiento de esta disposición, el Servicio de Registro Cívico (SERECÍ) comenzó a registrar en las partidas los datos relativos a la identidad cultural, reconociendo su importancia vital. Sin embargo, este proceso se ha llevado a cabo sin un reglamento de procedimiento específico que lo regule.

La Ley N° 548, Código Niña, Niño y Adolescente, del 23 de julio de 2014, obligaba a los Oficiales del Registro Civil a respetar los nombres originarios en el Artículo 113°. En este mismo sentido, el Artículo 5 del Reglamento para la Inscripción de Nacimientos del Servicio de Registro Cívico – SERECÍ, estableció que los Oficiales de Registro Civil, al inscribir partidas de nacimiento de personas pertenecientes a un pueblo indígena u originario, deben consignar sus nombres y apellidos respetando su identidad cultural y conforme establecen las normas legales vigentes, de esta manera fue garantizado el derecho a la identidad respetando la

identidad cultural. Bajo esta consigna, fue implementada a través de la Resolución TSE-RSP-ADM N° 055/2019 de 23 de enero de 2019, el registro de la identidad cultural de una Nación o Pueblo Indígena Originario Campesino.

El Servicio de Registro Cívico en la Ciudad de El Alto

La creación de la Ciudad de El Alto, de fecha 6 de marzo de 1985, implicó el crecimiento poblacional y, por ende, también del servicio de entidades estatales relacionadas con la sociedad, como fue el Registro Civil. Los representantes cívicos buscaron la manera de interactuar con los representantes estatales. “[...] Comité Cívico y Desarrollo de El Alto. [...] conformada por Raúl Cusicanqui, José Benítez M. y Heriberto Aguilar”.² Así, en 1986, los pobladores denunciaban la forma en que procedían los Oficiales de Registro Civil en la inscripción de las personas, ya que no tenían control. “Oficialías de Registro Civil funcionan en bares y cantinas”.³

En su momento, existían 120 Oficialías de Registro Civil, las cuales estaban funcionando confundidas en instalaciones de bares, cantinas, abarrotes y ventas de alimentos. Por otro lado, estas oficinas designadas al registro no tenían control por parte de la Dirección General del Registro Civil, lo que produjo irregularidades de dobles registros con diferentes datos.

La proyección de crecimiento poblacional del Instituto Nacional de Estadística (INE) estimaba para 2022 una población de 1.109.048 habitantes. En el Censo de 2012, la población registraba 848.452 habitantes, y en el Censo de 2024, la cifra subió en 4% para llegar a los 885.035 habitantes.

Este crecimiento demográfico implicó la creación de oficinas del SERECÍ para la atención de la población de la urbe alteña. Para desconcentrar el centro, desde 2007 comenzó a crear oficinas Regionales del Registro Civil, por ejemplo: Patacamaya, Caranavi, Huarina, Guanay y Achacachi en 2021. En noviembre de 2010, fue creada la Regional de SERECÍ de la Ciudad de El Alto. El 16 de noviembre de 2011, se festejaba el primer año de funcionamiento de la entidad. “Henry Andrade, Director de SERECÍ El Alto en declaraciones de Radio Atipiri expresó su alegría por que diariamente atienden a más 1.000 personas de El Alto y las provincias del Departamento de La Paz [...]” (Radio Atipiri, 2011).

2 *Presencia* (La Paz), 04 de mayo de 1986.

3 *Ibíd.*

Imagen 8
SERECÍ Regional El Alto 2018 (Edificio el CEIBO)



Fuente: imágenes de archivo personal 2018.

La Imagen 8 muestra la aglomeración de ciudadanos para realizar trámites administrativos en las oficinas del SERECÍ en el edificio CEIBO. Posteriormente, las oficinas fueron trasladadas al Teleférico Azul en mayo de 2018, con el fin de brindar una atención de calidad.

Por una demanda poblacional y el crecimiento de la ciudad, fueron habilitadas oficinas desconcentradas en Radio San Gabriel el 2 de agosto de 2021 y en la Zona Sur el 30 de septiembre de 2020. El servicio consistía en la emisión de certificados de nacimiento, matrimonio y defunción. Finalmente, el 7 de marzo de 2024 fue trasladada la oficina desconcentrada de Radio San Gabriel a la Terminal Metropolitana de la Ciudad de El Alto.

Conclusiones

Las leyes bolivianas en el siglo XIX jerarquizaron a los bolivianos; sin embargo, a través de los documentos de identidad continuaba la diferenciación en el siglo XX. Mediante la implementación de la Ley del Registro

Civil en 1898, el Estado comenzó a tomar en cuenta a todos los nacidos dentro del territorio. La norma fue una necesidad, pues el Estado tenía el interés de saber la tasa de natalidad, nupcialidad y mortalidad, esto con el fin de realizar proyecciones de desarrollo.

El Estado, a partir de la promulgación de las normativas, fue organizando a la sociedad boliviana. A inicios del siglo XX fueron promulgadas las Leyes del Matrimonio (1911) y la del Divorcio (1932). Los cambios normativos modernizaron al Estado, pero también fue excluyente. Los indígenas solo podían acceder al matrimonio canónico; sin embargo, en 1937 el Estado boliviano reconoció mediante la norma los matrimonios religiosos.

Con el Decreto Supremo del 15 de diciembre de 1939, fue establecido el funcionamiento del Registro Civil. Luego de cuarenta y dos años, el Registro Civil comenzó a funcionar en toda la República de Bolivia. El propósito de la entidad del Estado era registrar la vida jurídica de los ciudadanos, como ser: nacimientos, reconocimientos, matrimonios, divorcios y defunciones. Los registros fueron una condición de ciudadanía y de existencia en el Estado.

A través del Registro Civil, la gran mayoría excluida en el siglo XIX comenzó a ser reconocida como ciudadana a través del estatus jurídico. Sin embargo, la jerarquización social estuvo impregnada en los libros del registro, como ser: blanca, mestiza, indígena, negra, amarilla y otras razas. También eran descritas la calidad de los hijos, por ejemplo: legítimo, natural y expósitos. Esto fue una barrera para el pleno goce de derechos.

Cuando fue traspasada la Dirección General del Registro Civil, dependiente del Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, a la Corte Nacional Electoral, comenzó a ser de vital importancia el registro. El documento de identidad fue un derecho que garantizó la existencia y la participación en las elecciones.

El Servicio de Registro Cívico desde 2009 es custodio de la información del padrón electoral y del Registro Civil. La tecnología facilitó el acceso a los datos de las personas naturales dentro del territorio boliviano. Es decir, en estos largos años se fue modernizando la entidad, garantizando de esta manera el acceso a la información personal y haciendo prevalecer la ciudadanía digital.

Bibliografía

- Barragán R., Rossana (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos, Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: CID.
- _____. (2004). “¿Dónde están las mujeres? Legislación y prácticas legales en Bolivia en el siglo XIX”. En Silvia Rivera Cusicanqui (Ed.), *Jerarquías en jaque: Estudios de género en el área andina* (pp. 105-142). Lima: IFEA/SEPHIS/CIDES-UMSA.
- Berthin Siles, Gerardo (1999). “Evolución de las instituciones estatales”. En *Bolivia en el siglo XX: La formación de la Bolivia contemporánea* (pp. 359-382). La Paz: Harvard Club de Bolivia.
- Crespo Rodas, Alberto (et al.) (2009). *La vida Cotidiana en La Paz Durante la Guerra de la Independencia (1800- 1825)*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- Escobari de Querejazu, Laura (2015). *Mentalidad social y niñez abandonada La Paz (1900-1948)*. La Paz: Plural.
- Foucault, Michel (2019). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida* (Trad. y ed. H. Pons). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2014). *Las redes de poder*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, Michel (2021). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Irurozqui, Martha (2019). *“A bala, piedra y palo” la construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Lara Chagoyán, Roberto, et al. (2014). “Ciudadanía mexicana: Breve reseña sobre su manufactura legal”. En E. Florescano (Coord.), *Hacia una nación de ciudadanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Loureiro Toncovich, C. G. (2000). *La identificación de una sociedad pigmentocrática: Cédula de identidad y mecanismos de clasificación social en la sociedad paceña de la década de 1930* (Tesis de licenciatura). Universidad Mayor de San Andrés.
- Moscoso, Martha (2015). “Mujeres indígenas, mestizaje y formación de los sectores populares urbanos en Quito, segunda mitad del siglo XIX”. En *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*. Lima: IFEA.

Sabato, Hilda (coord.). (1999). *Ciudadanía política y formación de las naciones: Perspectivas históricas de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Seoane de Capra, Ana María (2015). “El despertar de las energías sociales y políticas en Bolivia”. En Coordinadora de Historia, *Bolivia: Su historia, gestación y emergencia del nacionalismo 1920–1952* (Tomo V, pp. 27–126). La Paz: La Razón.

Soux, María Luisa (2013). *Estudios sobre la constitución, la ley y la justicia en Charcas, entre la colonia y la república: Aproximaciones desde la historia del derecho*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos (IEB).

Soux, María Luisa & Lema, Ana María (2017). *Las mujeres en la historia boliviana, siglos XIX y XX: De la invisibilización a la lucha por la equidad e igualdad*. La Paz: Fondo de Población de las Naciones Unidas.

Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia & Academia Plurinacional de Estudios Constitucionales (2018). *Las constituciones políticas de Bolivia 1826–2009*. Sucre: Tribunal Constitucional Plurinacional, Unidad de Investigación.

Vargas Aramayo, Rómulo (2022). *El papel del Registro Civil en la construcción del Estado nacional en Bolivia, 1938–1970* (Tesis de maestría). Universidad Mayor de San Andrés.

___ (2023). “Las formas jurídicas de poder del Estado en Bolivia: Historia del Registro Civil, 1940–2009”. *Historia: Revista de la Carrera de Historia*, (52), 67–89. La Paz.

___ (2024). “La ciudadanización en el Estado boliviano: Del Registro Civil al Servicio de Registro Cívico. C.O.S.S.E.A”. *Revista del Colegio de Sociólogos y Sociólogas de El Alto, Análisis y Perspectivas*, (1), 70–92. El Alto-La Paz.

___ (2024). “Historia archivística del Registro Civil y la praxis documental en el Servicio de Registro Cívico (1940–2024)”. *Boletín del Archivo de La Paz*, (39), 97–130. La Paz.

Fuentes hemerográficas (impresas)

- *El Diario*. (20 de noviembre de 1906). La Paz, Bolivia.
- *La Razón*. (28 de octubre de 1936). La Paz, Bolivia.
- *El Diario*. (1938–1960). La Paz, Bolivia.

- *Presencia*. (1961–1971). La Paz, Bolivia.
- *El Diario*. (1972–1982). La Paz, Bolivia.
- *Presencia*. (1983–1989). La Paz, Bolivia.
- *El Diario*. (1990–1991). La Paz, Bolivia.
- *Presencia*. (1992–1998). La Paz, Bolivia.
- *El Diario*. (1999–2021). La Paz, Bolivia.

Periódicos digitales

Agencia Nacional Fides. (2017, 14 de marzo). TSE presenta nuevo Sistema de Registro Civil Biométrico que permitirá afiliaciones en línea. Recuperado de <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/tse-integran-el-registro-civil-y-el-padron-electoral-biometrico--376278>

Ministerio de Salud y Deportes. (2016, 3 de octubre). Salud, SEGIP y SERECÍ firman convenio interinstitucional para cedulaación y certificación gratuita para el bono Juana Azurduy. Recuperado de <https://www.minsalud.gob.bo/1663-salud-segip-y-sereci-firman-convenio-interinstitucional-para-cedulacion-y-certificacion-gratuita-para-el-bono-juana-azurduy>

Radio Atipiri. (2011, 16 de noviembre). SERECÍ El Alto festeja el primer año con el desafío de agilizar los trámites y la atención. Recuperado de <https://radioatipiri.blogspot.com/2011/11/sereci-el-alto-festeja-el-primer-ano.htm>

Institucionalidad, diversidad y ciudadanía en la educación boliviana (1900-1920)

Remberto Félix Ramos Villca¹

Investigador independiente

Correo electrónico: rrember.hp@outlook.com

ORCID: 0009-0007-8397-0406.

Resumen

El presente estudio examina la formación y evolución del sistema educativo boliviano entre 1900 y 1920, enmarcado en las reformas liberales. A partir de un análisis histórico, se identifican y problematizan las múltiples intervenciones – Estado, municipios, gremios, iglesia y comunidades indígenas – que, en conjunto, dieron forma a una educación que pretendía ser universal pero que, en la práctica, reproduce desigualdades basadas en criterios de clase, género y origen étnico. Asimismo, se aborda el proceso mediante el cual el discurso educativo y los contenidos curriculares fueron utilizados para la construcción de una ciudadanía y una identidad nacional.

Palabras clave: Institucionalidad, diversidad, ciudadanía, educación boliviana, reformas liberales

1 Licenciado en Historia y egresado de la carrera de Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés. Investigador independiente, autor de artículos como: “El interinato docente en Bolivia” 2009, “Las tentadoras hijas del Illimani y los atentadores hijos de Murillo: el Carnaval decimonónico” 2016, “Estudio paisajístico, fenomenológico e histórico de la hacienda de Pillapi, siglos XIX - XX” 2009. La Paz, Bolivia.

Institutionality, Diversity, and Citizenship in Bolivian Education (1900–1920)

Abstract

This study examines the formation and evolution of the Bolivian education system between 1900 and 1920, framed within the framework of liberal reforms. Through a historical analysis, it identifies and problematizes the multiple interventions—state, municipal, union, church, and indigenous communities—that together shaped an education system that sought to be universal but, in practice, reproduced inequalities based on class, gender, and ethnic origin. It also addresses the process by which educational discourse and curricular content were used to construct citizenship and a national identity.

Keywords: Institutionality, diversity, citizenship, bolivian education, liberal reforms.

Fecha de recepción: 4 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 1 de noviembre de 2025

Introducción

La presente investigación problematiza el sistema educativo formado durante los gobiernos liberales. Se parte de una idea central: el sistema educativo y su posterior institucionalización tuvo diversos actores e intereses en juego. El Estado fue el principal, pero no el único. Los municipios, los sindicatos y gremios, la iglesia y las comunidades indígenas se constituyeron en otros actores importantes que buscaron por sus medios alcanzar determinados objetivos. El debate moral, por otro lado, sobre lo que debía ser la educación y la orientación que debía tener, influyó en los cambios y transformaciones continuos que experimentó el sistema educativo. De esta manera, se fue formando un tipo de educación que respondía a intereses de clase social, étnicos y de género, lo que sentó las bases del sistema educativo posterior.

El Estado, como principal actor, marcó el ritmo de los cambios educativos, estableció metas y una visión determinada de lo que debía ser la educación mediante reglamentos, presupuestos, planes y programas de estudio. Sin embargo, otros actores, como las clases medias, influyeron mediante el discurso sobre los cambios que se debían realizar en la educación, como el problema del indio o la educación de la mujer. Otros actores buscaron, mediante la educación, la inclusión dentro del mundo político.

Por otro lado, la educación adquirió un carácter utilitario; en este sentido, es necesaria ya sea para formar una conciencia modernizadora de la sociedad y su futuro, o para defender derechos como el acceso a la tierra, al trabajo o los derechos laborales. Discursos como el “problema del indio”, la “modernidad”, la “inclusión ciudadana” y el “mestizaje” fueron abordados por los diversos sectores con diferente peso e influencia. No hay un único actor interviniendo, sino múltiples influyendo para el cambio educativo.

En pocos años se construyó un modelo educativo sustentado en la diversidad. No obstante, esta diversidad no fue incluyente, sino que, por el contrario, respondió a criterios de clase, género y origen étnico.

Tras este trasfondo, la ciudadanía apareció como un elemento unificador. Sin embargo, no es una ciudadanía que se sustente en criterios de la práctica política y la reflexión sobre la pertenencia nacional, sino que corresponde a determinados intereses de clase, donde la memorización histórica fue la principal protagonista.

La investigación aborda dos temas fundamentales para comprender la evolución del sistema educativo boliviano a comienzos del siglo XX: por un lado, la existencia de una institucionalidad educativa caracterizada por su diversidad y marcada por factores étnicos y de clase; por otro, la manera en que el Estado conceptualizó y promovió la ciudadanía a través de la educación.

Miradas sobre la educación en Bolivia. Revisión

Existen diversas investigaciones que estudian y tienen como centro de análisis el “ámbito educativo”. Abordan temas como la formación de la propia ciudadanía, las reformas del Estado, la etnicidad, el profesorado, las misiones extranjeras, la modernidad, etc.

Investigaciones recientes como la de Françoise Martínez (2021) permiten comprender la formación del sistema educativo, el discurso y las políticas desde el Estado y la sociedad civil, en períodos breves. “Formaciones y transformaciones. Educación pública y culturas magisteriales en Bolivia. 1899-2010” de María Luisa Talavera (1993: 80) es uno de los estudios más amplios y completos sobre la educación en Bolivia vista desde los maestros. Este trabajo ayuda a comprender, desde una visión extensa, los diversos problemas, avances y retrocesos dentro del proceso educativo boliviano. Otro trabajo que también muestra una mirada amplia sobre el tema educativo es el de Huáscar Rodríguez (2014) “Construyendo una nación. Indigenismo y mestizaje en las políticas educativas bolivianas (1900-1955)”. En el mismo, el autor aborda temas como el mestizaje y la educación indígena en dos de las reformas educativas más importantes: la liberal y la nacionalista.

Otras investigaciones como las de Larson (2001, 2002, 2007), Irurozqui (1994, 1999), Barragán (2004), Soruco (2012) o Iño (2005), por mencionar algunos, profundizan diversos aspectos de la relación Estado, nación y educación. La tarea de las élites respecto a la formación de la nación boliviana, su discusión sobre la civilización y el progreso, la hegemonía y los conflictos internos entre las élites que impulsaron las diversas posturas sobre el mestizaje y el indio, y el papel del Estado respecto a estos. Cada trabajo ayuda a comprender mejor el contexto en el que se formó el sistema educativo a inicios del siglo XX.

Una pregunta que surge al llegar a este punto es: ¿por qué continuar con el tema de investigación y el momento histórico? Esto se debe a una nueva revisión bibliográfica y a la mirada de conjunto del sistema educativo. Llamó la atención por qué, a pesar del sentido centralizador que se intentó construir alrededor del Estado, este, desde sus inicios, fue diverso. Con el tiempo, lo único que se logró es que este sistema se institucionalizara imponiendo determinados “hábitos” para su reproducción. De ahí que nos preguntemos si la universalización del acceso a la educación, primero del nivel primario y luego del secundario y el superior, con la Revolución Nacional, realmente implicó igualdad de oportunidades para la formación de su gente o, por el contrario, solo institucionalizó la desigualdad bajo el discurso de la igualdad.

Otra pregunta que se planteó fue: ¿cómo el Estado construyó la imagen de sus ciudadanos? ¿Cómo deberían ser estos? Se parte de la tesis de Benedict Anderson (1993) de que en América fueron los Estados los que tuvieron la tarea de formar las naciones; para ello, la lucha por la emanci-

pación jugó un papel importante, abriendo la posibilidad de que se construyeran las primeras identidades nacionales: Bolívar cambió de opinión acerca de los esclavos, y su compañero de lucha, San Martín, decretó en 1821 que “en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos” (Anderson, 1993: 80).

Para el ejercicio de los derechos políticos, el “ciudadano” debía ser portador de una serie de valores cívicos y religiosos, además de tener conocimiento del pasado heroico del Estado. Ambos aspectos son fundamentales para la construcción de la comunidad política.

La institucionalidad

La dimensión teórica del análisis se basó en la teoría institucional, que considera a las instituciones como construcciones sociales, políticas e históricas. Según Douglass North, citado por Boussagnet (2009), las instituciones son restricciones creadas para guiar el comportamiento individual y surgen de convenciones y normas formales e informales (2009: 137). Estas permiten a las personas interpretar su entorno, coordinarse y anticipar acciones, además de sancionar el incumplimiento de reglas.

La teoría institucional nace a finales del siglo XIX dentro de las ciencias económicas como una forma de responder a las teorías neoclásicas. Considera a la economía como un sistema abierto y dinámico donde la idea de “proceso” es más importante que la de equilibrio (Caballero, 2004: 140). Dentro de este proceso adquieren importancia los hábitos y las costumbres dentro de la sociedad, además de las instituciones que reflejan las relaciones de poder en el desarrollo económico.

Con el tiempo, menciona Caballero (2004), la teoría se ha enriquecido con nuevas perspectivas. Avner Greif introdujo el aspecto histórico dentro de la teoría, y Masahiko Aoki, la perspectiva comparada. De esta manera, el institucionalismo histórico “(...) intenta explicar el papel de la historia en la aparición, perpetuación y transformación de las instituciones; es comparativo porque intenta extraer lecciones a través de estudios comparativos en el tiempo y en el espacio (...)” (Caballero, 2004: 143).

Más adelante, Greif resalta cómo el complejo institucional es el reflejo de los procesos históricos; los cambios sociales, políticos, culturales y económicos en el tiempo terminan por moldear a las instituciones (Caballero, 2004). En este sentido, ninguna institución, pese a las similitudes que pue-

da tener, corresponde a una realidad histórica determinada, y actúa en el presente respondiendo a los intereses de la sociedad que le dio vida.

El discurso mítico construido históricamente le proporciona el carácter de necesario y de ser una consecuencia lógica del desarrollo social. Las instituciones, entonces, adquieren un carácter impersonal, alejándose de los actores que les dieron origen. Por lo general, su estabilidad depende de la percepción de que “replantearla” implica una acción casi imposible.

Lapassade resalta el hecho histórico y psicológico en la construcción de la institucionalidad. En este sentido, consideramos su definición como la más pertinente para la investigación. Resalta que la institución:

(...) es el equivalente en el campo social de lo que es el inconsciente en el campo psíquico. Lo cual se expresa en otros términos por medio de la fórmula: la institución es el inconsciente político de la sociedad. La institución censura la palabra social, la expresión de la alienación, la voluntad de cambio (Lapassade, 1974: 77).

El abordaje teórico de North, Caballero, Lapassade, Greif y otros es importante para comprender la formación de las instituciones en el tiempo, pero sobre todo a la sociedad en movimiento que influye en su creación. Tenemos de esta manera a varios actores interviniendo en la formación del Estado y sus instituciones: hay directrices desde los centros políticos, pero también hay resistencias, presiones, diálogos y cambios que la presión social impone. En este sentido, consideramos que la “institución”, este inconsciente político del que nos habla Lapassade, es producto de una formación histórica donde los actores sociales están constantemente definiendo y redefiniendo su papel en la sociedad.

Sistema educativo y la diversidad

Una característica durante el siglo XIX y buena parte del XX fue la construcción de la institucionalidad a través de la ley y la costumbre, y la aparente imposibilidad de su cumplimiento. La ley y la costumbre marcaron los lineamientos básicos de funcionamiento institucional, pero estos estuvieron, a menudo, limitados por la escasa presencia del Estado, las burocracias periféricas débiles, y élites o comunidades con suficiente poder para frenar o “reinterpretar” el sentido de la ley. Rossana Barragán rescata esta debilidad, expresada en las memorias institucionales del Ministerio de Relaciones Exteriores:

(...) nada menos que un senador afirmó que los Alcaldes (autoridad por debajo del Juez de Paz) no sabían leer ni escribir y que ambos eran autoridades. En otras palabras, estaban aceptando prácticas dentro de la propia estructura del estado que infringían sus propias reglas. Otro ejemplo, esta vez en la esfera de justicia, es también particularmente elocuente: uno de los miembros de la Corte Suprema señaló que el tipo de delitos y castigos en relación al tipo de cárceles que el Código Penal estipulaba tan detalladamente solo eran nominales porque ni siquiera se las había construido. (Memoria de Relaciones Exteriores, 1877, citado en: Barragán, 2004: 12).

La Ley en el ámbito educativo fue relevante para marcar los rumbos de acción del Estado y sus límites. La ley más importante que marcó el devenir educativo durante las reformas liberales de inicios del siglo XX fue la Constitución de 1880, sancionada por Narciso Campero y proyectada por Mariano Baptista en la Convención Nacional del mismo año, que estuvo en vigencia hasta 1938. En la siguiente tabla comparativa mostramos los cambios principales entre una y otra:

Tabla 1
La educación en las constituciones de 1880 y 1938

Constitución 1880	Constitución 1938
<p>Art. 4. Todo hombre tiene derecho de entrar en el territorio de la República, permanecer, transitar y salir de él, sin otras restricciones que las establecidas por el derecho internacional; de trabajar y ejercer toda industria lícita; de publicar sus pensamientos por la prensa sin previa censura; de enseñar bajo la vigilancia del Estado, sin otras condiciones que las de capacidad y moralidad; de asociarse, de reunirse pacíficamente y hacer peticiones individual o colectivamente.</p> <p>La instrucción primaria es gratuita y obligatoria.</p> <p>Art. 17. Los bienes raíces de la iglesia y las propiedades pertenecientes a los establecimientos de educación, beneficencia y municipalidades o corporaciones religiosas, gozarán de las mismas garantías que los de los particulares.</p> <p>Art. 126. Son atribuciones de las Municipalidades:</p> <p>3. Crear establecimientos de instrucción primaria y dirigirlos, administrar sus fondos, dictar sus reglamentos, nombrar preceptores y señalar sueldos. En los establecimientos del Estado solo tendrán el derecho de inspección y vigilancia.</p>	<p>Art. 6. Toda persona tiene los siguientes derechos fundamentales...</p> <p>f) De recibir instrucción, g) De enseñar bajo la vigilancia del Estado.</p> <p>Art. 124. El Estado dictará medidas protectoras de la salud y de la vida de los obreros, empleados y trabajadores campesinos; velará porque éstos tengan viviendas salubres y promoverá la edificación de casas baratas: velará igualmente por la educación técnica de los trabajadores manuales.</p> <p>Art. 154. La educación es la más alta función del Estado. La enseñanza pública se organizará según el sistema de la escuela única. La obligación de asistencia escolar es general desde los 7 hasta los 14 años. La instrucción primaria y secundaria del Estado es gratuita.</p> <p>Art. 155. El Estado auxiliará económicamente a los estudiantes aptos que, por falta de recursos, no tuvieren acceso a los ciclos superiores de enseñanza, de modo que sean la vocación y la capacidad, las condiciones que prevalezcan sobre la posición social o económica de los individuos.</p>

Fuente: elaboración propia con base en las Constituciones mencionadas.

En la Constitución Política del Estado (CPE) de 1880, el Estado tiene ciertas atribuciones, como la capacidad de establecer y regular lo que se debe enseñar, además de establecer a la educación primaria como el límite de sus obligaciones. Comparte atribuciones con las alcaldías, que pueden desde crear establecimientos, contratar maestros, asignar sueldos, hasta dictar reglamentos propios para su funcionamiento. La educación adquiere una forma dual de funciones: el Estado central, por un lado, y las alcaldías por el otro, adquieren obligaciones para las que no siempre es imprescindible la coordinación.²

² Esta forma de apoyarse en los municipios tenía una explicación. Rodríguez Ostría nos menciona que se confiaría en esta institución de “tipo antiguo” porque tenían mayor legitimidad al ser electos por ciudadanos y por encontrarse cerca de la población; en este sentido, la modernización llegaría desde abajo “llevando las luces de la dignidad, actividad e industria” (1995: 19). Haz clic o pulse aquí para escribir texto.

La CPE de 1938 muestra los resultados de los principales cambios educativos tras tres décadas de reformas liberales. El Estado se convierte en su principal actor, haciendo de la educación su obligación principal hasta la secundaria. Además, cualquier institución que quiera ofrecer servicios educativos debe estar bajo la constante vigilancia del Estado. Asimismo, el Estado se convierte en el principal auxiliar social de estudiantes de bajos recursos. Esta Constitución muestra, por un lado, su carácter social, pero por otro, el crecimiento del poder estatal.

El cambio legal muestra también que la primera reforma liberal en la educación estuvo marcada desde sus inicios por dos fuerzas institucionales: la estatal y la municipal. Desde el ámbito municipal, a pesar de que hubo proyectos de centralización en el Estado, como en 1913, donde se proyecta el paso de las escuelas municipales al Estado (*El Diario*, 1913, 1 de marzo: 7), la barrera constitucional no lo permitiría. De esta manera, ambas fuerzas fueron tejiendo la política educativa desde las tensiones, consensos e intereses.

A fines del siglo XIX existían cuatro tipos de escuelas primarias: fiscales, particulares, municipales y parroquiales. Las primeras estaban a cargo del Estado mediante un Consejo Universitario de cada departamento. Las escuelas municipales estaban a cargo del consejo municipal, que tenían amplias atribuciones, como mencionamos anteriormente. Las escuelas parroquiales estaban a cargo de los sacerdotes, y los colegios particulares, de las congregaciones religiosas y mecenas privados. Las cifras generales nos proporcionan los siguientes indicadores:

Tabla 2
Tipos de escuelas y su combinación

	Total, de escuelas (excepto Santa Cruz) ³	Escuelas fiscales	Escuelas municipales	Escuelas parroquiales	Escuelas particulares
Total	608	80	381	34	113
%	100	13.16	62.66	5.6	16.47

Fuente: Extraído de Françoise Martínez (2021). *Regenerar la raza. Política educativa en Bolivia (1898-1920)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional (pp. 82).

3 Santa Cruz tenía 78 escuelas.

Los primeros años del siglo XX fueron momentos de cambio para la educación. Inició el proceso de centralización y universalización de la educación primaria, por lo menos en los papeles. La escuela primaria se dividió en tres ciclos: infantiles, completas y superiores. Esta diferencia hacía mención del recorrido de la instrucción primaria, de una educación básica a una más completa, con la “superior” que implicaba la preparación para la escuela secundaria. En 1905, además, se diferenció la escuela primaria “popular” y la “rural”.

Para Françoise Martínez, al ser la instrucción primaria la primera en el ciclo educativo y la única a la que podía aspirar el Estado para dar educación a la mayor parte de su población, los contenidos eran bastante completos. Como veremos más adelante, estos podían incluir lenguaje, literatura, historia, geografía, cívica, aritmética, geometría, fisiología, religión, derecho constitucional, etc. (Martínez, 2001: 203).

El sistema también incluyó la formación en “escuelas técnicas” para la formación de artesanos. Entre ellas tenemos: la Escuela de Agricultura y Ganadería, en Tarija en 1904; la Escuela de Artes, Oficios y Agricultura en Rurrenabaque (1904); la Escuela de Agricultura y Granja Experimental, y la Escuela de Comercio en La Paz (1904); las Escuelas de Minas en Potosí y Oruro (1905); la Escuela de Artes y Oficios en Cochabamba (1905); y la Escuela de Viticultura y Enología en Camargo (1905) (Martínez, 2001: 220).

Para 1910 se habían formado cuatro tipos de escuelas: la escuela rural para agricultores y ganaderos; la escuela urbana general y moderna, para las élites; la escuela urbana popular, que preparaba para las profesiones técnicas, industriales o artesanales; y las escuelas con formaciones específicas para las mujeres. La creación de las Escuelas Normales, en Sucre, La Paz, Colomi y Umala, reforzaron el sistema de educación de tipo étnica y de clase que ya se había formado. Institucionalizaron el sistema basado en la diferencia para que cada grupo tuviera una escuela propia.

En 1917, *El Diario* reproduce un capítulo inédito del libro de José María Barreto, miembro del consulado peruano en Bolivia, el cual reproduce la estructura educativa en Bolivia. Existían tres grados o niveles educativos: el popular o primario, el medio o secundario y el facultativo o profesional. El primero, a su vez, se dividía en rural, provincial y departamental. El rural era exclusivo para los indígenas, con varios tipos de escuelas y profesores ambulantes; el provincial, tenía buen mobiliario, pero escasos maestros, y para este nivel se había creado la Escuela Normal de Umala; finalmente, el departamental, solo funcionaba en las capitales de depar-

tamento con escuelas que servían de modelos para el resto. En el mismo nivel, además, existían escuelas municipales a cargo de las comunas y las escuelas particulares a cargo de la Iglesia y las asociaciones de obreros. Los niveles: secundario, facultativo y educación especial se distribuían a lo largo del territorio nacional⁴ (*El Diario*, 13 de enero de 1917: 1).

Podemos observar que el sistema educativo, tras varios años de política educativa liberal, se había dividido bajo criterios étnicos, de clase y género. Además, una división por territorio, entre los mundos urbano y rural; y, dentro de cada espacio, otra subdivisión: así, dentro del mundo rural había que diferenciar entre las escuelas de provincia y los núcleos rurales indígenas; dentro del mundo urbano, las escuelas fiscales, municipales y privadas, entre las cuales observamos diferencias por clase social y género.

En la editorial de 1914, el periódico *El Tiempo* comenta la separación de clase. Según ellos, esta respondería a:

Podríamos citar numerosos casos de padres de familia que anhelan dar a sus hijos una instrucción racional, sólida é inspirada en fines prácticos, cual se imparte en la mayoría de las escuelas oficiales, que se ven obligados a conservar sus hijos en colegios congregacionistas, ante el temor de verlos mezclados con los hijos de los obreros.

Y ese temor, a primera vista pueril, y que pudiera creerse fruto de un orgullo mal fundado, tiene sus causas muy dignas por cierto de ser consideradas. Nuestra clase popular está mal educada llena de hábitos perniciosos y defectos en todo orden. La corta edad de los niños los hace singularmente asimilables a los malos hábitos, y así, es corriente ver a un niño de buenas costumbres, colocado en un medio poco propicio para conservarlas, adquiere el lenguaje, los modismos, los gestos y hasta los vicios de los compañeros de su edad. Recuérdese que no es la manzana

4 El nivel secundario cuenta con un colegio modelo en cada departamento, además de liceos para la educación de la mujer en primaria y secundaria, y escuelas de empresas particulares. En este nivel se encuentran las escuelas jesuitas, los seminarios y los institutos americanos.

En cuanto a la enseñanza facultativa existen siete universidades, una en cada ciudad capital de departamento. En ella se hicieron adelantos pues se abrieron las carreras odontología y farmacia.

Finalmente, se abrieron centros especiales para la educación especializada. Así tenemos las escuelas normales de Sucre y La Paz, el Instituto Nacional de Comercio (La Paz), la Escuela Nacional de Minas (Oruro), el Instituto de Agronomía y Veterinaria, y la Escuela de Artes y Oficios (Cochabamba), el Conservatorio y la Academia de Dibujo y Pintura (La Paz); el Curso de Confección y Corte (Sucre); y Educación Física (La Paz y Sucre).

buena, entre las podridas, la que trasmite a éstas sus cualidades; tarde o temprano la podredumbre se contagia y la buena acaba por descomponerse. (*El Tiempo*, 1914, 27 de enero: 1)

Esta corriente de pensamiento teje el contexto de la época. La modernidad tiene el rostro europeo y se convierte en el objetivo y la utopía a lograr. Es objetiva porque se proponen políticas desde el Estado para llegar a esta situación y utópica, porque problematiza tanto la situación hasta el punto de hallar más problemas que respuestas.

Estas formas de comprender el mundo van tejiendo una institucionalidad diversa al interior del sistema educativo. Sin embargo, esta imagen que construyen desde arriba choca con las propias propuestas desde la sociedad.

Desde los sectores de trabajadores hay una reacción propia para generar políticas propias de instrucción, fuera de la formalidad estatal. Recordemos que las asociaciones de obreros y mujeres proporcionaban una educación básica a los miembros de su sindicato, asociación o gremio.

José Clavijo, miembro anarquista, recuerda de esos días:

Nuevamente de retorno a Oruro me pusieron a la escolita. Mi papá tenía unos amigos que le ayudaban en la sastrería y me enseñaron a leer ahí, así que cuando entré a la escuela me pusieron directamente a segundo, entonces entré directamente al segundo curso. En el segundo, no tenía calzados y por falta de calzados no asistí al examen y me aplacé. Tenía que seguir en el mismo curso, pero al año siguiente, cuando me han inscrito yo me pasé al tercero. Me entro al tercero, y cuando estuvimos allí, viene un regente y dice: - ¿Quiénes son los que se han aplazado el año pasado? – o sea del tercero, ¿no?, y yo me paro. En total habíamos sido 14 los aplazados y entre ellos yo. Nos han hecho formar y agarrando el libro nos han hecho leer, y como yo sabía leer, me han pasado al cuarto. Del segundo, que me había aplazado, aparecí al cuarto. En cuarto curso me costó trabajo igualarme. Entre los que pasamos, había un tal Chávez, ese ya tenía sus 17, 18 años, joven ya ése y yo, los dos hemos podido sobrellevar la carga con dignidad. (Lehm & Rivera, 1988: 217-218)

En 1912, Daniel Canedo presenta una propuesta al Rectorado de la Universidad de La Paz para introducir cambios en el programa de instrucción para los liceos de niñas con el objetivo de que puedan recibir instrucción media que las habilite para recibir instrucción universitaria en Farmacia, Odontología, Comercio y Telegrafía. La finalidad era ampliar sus opciones de futuro y no quedarse únicamente en el hogar (*El Tiempo*, 1912, 3 de febrero: 2). Para 1918, la educación superior se extiende formalmente a la mujer, quienes pueden obtener los títulos de odontolo-

gía y obstetricia (*El Diario*, 1 de enero de 1918: 3). Este mismo año, *El Tiempo* en un artículo de opinión firmado por Fidel Anze señala que para obtener un mayor desarrollo el país debe formar el “cerebro y el corazón de nuestras mujeres, con patriotismo y con lealtad” (*El Tiempo*, 1918, 22 de enero: 7).

Lo mismo sucede con el sector de trabajadores urbanos, sobre todo en el occidente del país, que experimenta un creciente proceso de industrialización que impulsa la organización laboral bajo ideologías anarquistas y socialistas. Una parte importante del movimiento obrero busca formas de inclusión política que pasan por la instrucción elemental. Además de las escuelas fiscales y municipales que se convierten en centros de instrucción para hijos de los obreros, se abren otros centros como el Instituto de la Sociedad de Obreros de la Cruz, que siguen los protocolos del ministerio en cuanto a la celebración de las fiestas patrias y las fiestas por el inicio de la gestión académica (*El Diario*, 1917, 19 de enero: 4). En 1918 se inaugura la Universidad Popular en el local de la “Sociedad de Obreros el Porvenir”, la cual ofrece una serie de cursos especiales en las noches de 8 a 9 pm para obreros bajo el único requisito de contar con 20 años:

Lunes.- Clase de aritmética y cálculo para obreros. Local: Colegio “Ayacucho”.

Martes.- Clase de castellano y redacción. Local: Colegio “Ayacucho”.

Miércoles.- Conferencias para obreros. Local: Sociedad de Obreros “El Porvenir”.

Viernes.- Clase de Geografía de Bolivia. Local: Colegio Nacional “Ayacucho”.

Sábado.- Conferencias especiales para obreros y obreras. Local: Sociedad de Obreros “El Porvenir”. (*El Diario*, 1918, 20 de febrero: 2)

En el proceso educativo observamos la fuerte presencia del Estado, pero también a una sociedad que desea cambios y toma a la educación como un medio para lograrlos. El sistema está impulsado por el Estado mediante políticas formales como los planes de estudio, presupuestos, materiales, designaciones y formación de maestros, entre otros; sin embargo, observamos la presencia de otros actores en la escena educativa, como mujeres, gremios e indígenas, que, desde sus intereses, actúan y presionan corporativamente para ejercer cambios en el sistema educativo. En otros casos, son ellos mismos los agentes de cambio cuando manifiestan y ejecutan propuestas propias. Retomando a Greif, podemos afirmar que la institución educativa recoge los intereses históricos de los diversos grupos y va construyendo un sistema educativo sustentado en la diversidad. Por otro lado, estos actores, diversos, coinciden en su interés en la transformación, mejora o defensa de sus intereses a través de la escolaridad.

Más adelante, cuando se promulgue la Constitución de 1938, veremos a un Estado más fuerte y centralista que extiende sus intereses y visión del mundo educativo por todo el territorio; sin embargo, este sigue representando a la sociedad plural y diversa; por lo tanto, esta nueva centralización solo extiende el pacto de una educación diversa. Entonces, la institución educativa se convertiría, en palabras de Lapassade, en una forma que “censura la palabra social, la expresión de la alienación, la voluntad de cambio” (Lapassade, 1974: 77), haciendo más complejo su cambio o transformación.

En ambos casos, el sistema aún es débil y experimenta muchos problemas, como el abandono o repetición escolar. En 1917, Claudio Sanjinés, rector de la Universidad, en el acto de inauguración escolar, proporciona algunos datos sobre la deserción escolar:

Tomo para consignarlas los datos estadísticos recogidos por la dirección general, ya que la estadística es la base para la buena administración. En el Colegio Nacional Ayacucho de La Paz, durante los cinco años, a contar de 1910, hubo un promedio de cien alumnos en el primer curso, habiendo obtenido el título de bachilleres de 13 al año, notándose igual fenómeno en los demás distritos universitarios de la república. De donde se deduce que, más o menos, un 87% abandona los estudios de terminarlos y un 50% se retira durante el primer año. Esto nos induce a pensar, lógicamente, que la instrucción secundaria solo deben seguirla las inteligencias capacitadas y los que teniendo condiciones económicas favorables puedan pasar tras ruda tarea a la universidad (...). (*El Tiempo*, 1917, 7 de febrero: 2)

Historia, patria y nación en el currículo educativo liberal

En esta parte trabajamos el tema de la ciudadanía y su comprensión desde el Estado. Esta propuesta se centra en la educación, de manera específica, en la enseñanza de la historia y la cívica. La ciudadanía pasa de ser una serie de requisitos que se deben cumplir a una memoria compartida por la sociedad. Anderson se refiere a esta forma de comprensión como la formación de una comunidad imaginada (1993: 23); en este sentido, la enseñanza de la historia y la cívica se convierten en una suerte de instrumentos para la formación de ciudadanos.

Para el análisis tomamos el *Manual de Instrucción Primaria* elaborado por el Consejo Municipal de Chuquisaca en 1904, así como los planes de instrucción de primaria y secundaria diseñados conforme al Plan General de Educación de 1908. Ambos nos muestran una visión de lo que el Es-

tado proponía para la formación de sus ciudadanos a inicios del siglo XX. Nos centramos en la educación primaria por constituir el eje del sistema educativo durante las primeras décadas del periodo liberal (Municipio de Chuquisaca, 1904; Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909).

El primer documento al que tuvimos acceso fue el *Manual de Instrucción Primaria para el 3er y 4to grado* (Municipio de Chuquisaca, 1904), destinado a las escuelas municipales del departamento de Chuquisaca. Cabe recordar que, si bien las reformas liberales tendieron a centralizar la educación, esta siguió funcionando bajo un sistema dual en el que los municipios conservaron importantes atribuciones en materia educativa.

Las asignaturas para primaria según el manual de instrucción eran:

- Gramática castellana
- Aritmética
- Geometría
- Ciencias naturales
- Geografía
- Historia de Bolivia
- Instrucción cívica
- Historia sagrada
- Historia moral
- Urbanidad
- Higiene (Municipio de Chuquisaca, 1904: 285-288).

El *Manual* no hace referencia a La Paz ni a lo ocurrido en la Guerra Federal; esto llama la atención y nos induce a pensar que, si bien en la trama política global del país se estaban realizando cambios, en lo local estos no se asumían y reforzaban la política regional.

La materia de historia parte por la definición de historia de Bolivia que sería “[una] narración de los acontecimientos más notables que han tenido lugar en nuestro país” (Municipio de Chuquisaca, 1904: 197). Internamente se divide en tres épocas: la incaica, que comprendería desde los orígenes hasta la conquista del Perú; la colonia, desde la conquista hasta la fundación de la República; y la República, desde la fundación del Estado hasta nuestros días.

El *Manual* está diseñado para estudiantes de tercer y cuarto grado de primaria y cubre toda la historia nacional. No existe un límite estricto en cuanto al contenido, por lo que no se especifica hasta dónde debe avanzarse en tercero y hasta dónde en cuarto grado. La instrucción histórica

comienza a una edad temprana y abarca todo el contenido, o al menos los lineamientos generales.

En cuanto al contenido, este es de carácter político y cronológico. Realiza un recuento de las figuras destacadas y sus acciones en la historia nacional, tanto positivas como negativas, por ejemplo:

- Sobre Andrés de Santa Cruz afirma que “no favoreció los intereses de la patria”.
- El gobierno de Córdova, “con bondad en el alma”.
- José María Linares hizo varias obras buenas.
- En el gobierno despótico de Melgarejo se perdió territorio con el Brasil.
- En el gobierno despótico y odioso de Agustín Morales se firmaron créditos y se negoció el guano.
- El gobierno de Tomás Frías fue muy respetuoso de la ley y además impulsó la educación.
- El gobierno del general Hilarión Daza fue malo; en su gobierno Chile se aprovechó para apoderarse del Litoral. Por el lado del Perú se distinguió el almirante Miguel Grau.
- En el gobierno de Severo Fernández Alonso estalla la Guerra Federal que le da a Pando la presidencia.
- En el gobierno de Pando se enfrentó la guerra con el Brasil, con el que se negoció territorio por indemnización.

Este *Manual* nos transmite una historia moralista de héroes y villanos; también, informa que ciertos grupos sociales son los más importantes y necesarios para formar la idea de nacionalidad. Entre ellos se destacan los criollos, que serían los artífices de una “lucha exitosa por la independencia”. El mundo indígena aparece con el pasado de gloria que implicó el desarrollo de culturas como la inca, pero que actualmente se encuentran en retroceso cultural (Municipio de Chuquisaca, 1904).

La asignatura de Cívica contiene un mayor número de referencias a la patria y nación bolivianas. Esto se debe a que su propósito es formar a los estudiantes en su relación con la ciudadanía, el Estado y la nación. El contenido del texto se estructura en los siguientes apartados:

- La Patria
 - La Bandera Boliviana
 - El Escudo Nacional
 - El Himno Nacional

- La Nación
- El Estado
 - El Poder Legislativo
 - El Poder Ejecutivo
 - El Poder Judicial
- El Municipio
- De los derechos civiles y políticos
 - Obligaciones del hombre y del ciudadano (Municipio de Chuquisaca, 1904).

El *Manual* nos ofrece conceptos para entender los temas en cuestión:

La Patria

Se llama patria, al país en que se ha nacido. Generalmente es también el mismo en que vivieron nuestros padres, y en el que nacerán nuestros hijos. ¡Sagrada tumba de nuestros padres, bendita cuna de nuestros hijos! La patria es el conjunto de nuestras más caras afecciones. Amar á la Patria, es el primero y más sagrado de nuestros deberes, y morir por ella, la mayor de las glorias que puede alcanzar el hombre (Municipio de Chuquisaca, 1904: 229).

La Nación

Como el hombre está creado para vivir en sociedad, porque sólo de esa manera puede cumplir su fin, tiene forzosamente que reunirse con sus hermanos en grupos más o menos numerosos. Estos grupos cuando son pequeños, forman aldeas, después si son numerosos las villas, y si se cuentan por miles constituyen ciudades. La reunión de muchas aldeas, villas y ciudades forman lo que se llama una nación, que viene á ser un gran conjunto de individuos que viven bajo las mismas leyes, y que tienen el mismo gobierno (Municipio de Chuquisaca, 1904: 233-234).

El concepto de patria se relaciona con la idea de nacionalidad de sangre. Desde el punto de vista jurídico, la nacionalidad se obtiene por herencia de padre a hijo o por nacimiento en un determinado país. Esta relación consanguínea que nos ata a la tierra donde nacimos es llamada patria por el *Manual de instrucción primaria* del Municipio (1904); nos recuerda a la idea de la fraternidad de los criollos con la tierra en que nacieron, de donde viene “americano” en la colonia. Estado y Patria tendrían una relación intrínseca: todo el que nace en Bolivia es boliviano y pertenece a la patria.

Esta forma de comprensión legitima un grupo social, a los antiguos criollos, proporcionando una justificación para su ejercicio en el gobierno. La ciudadanía no solo es una serie de requisitos que se deben cumplir para el ejercicio político, sino que también pasa a ser una forma de legitimar a determinados grupos sociales y su mando político.

En cuanto al tema de la Nación, el *Manual* sugiere que esta sería la sumatoria territorial de ciudades, villas y aldeas. No hay vínculo afectivo que relacione a sus ciudadanos, solo un lazo geográfico (Municipio de Chuquisaca, 1904).

En cuanto al Estado, este sería el poder que mueve a la Nación y lo representaría interna y externamente. Se divide en tres poderes, cada uno independiente del otro: ejecutivo, legislativo y judicial. De esta manera, el Estado y la Nación tendrían un vínculo que los une como un único cuerpo político, bajo la forma del Estado-Nación europeo. La diversidad no es un factor de análisis o consideración (ni interna al país, ni externa a él), sino que se intenta que todos los habitantes pasen a la categoría de ciudadanos y formen parte de la patria. Esta se realizaría a través de la educación, donde cada uno tiene como obligación respetar el derecho de los otros “como hijos de una madre común”, además de acatar la “religión del Estado, que entre nosotros es la Católica, Apostólica, Romana, cuya doctrina es la base de la moral humana” (Municipio de Chuquisaca, 1904: 243). Finalmente, el máximo deber de todo boliviano es morir por su patria si esta se viera amenazada.

Las nociones de patria, nación y Estado se centran en los grupos de poder. Estos expresan su sentimiento de poder mediante la ley. Es una idealización de cómo se piensa el poder, y los límites de ella se encuentran en las visiones de los otros grupos sociales. Más adelante afirmamos que la limitación del Estado se encuentra en su escasa presencia sobre el territorio, que hacía que las burocracias periféricas, las elites regionales y las comunidades indígenas reinterpretaran constantemente la ley. Es en estos escenarios donde se producirían tensiones. Recordemos que hechos históricos como la Guerra Federal no son insertados dentro de los manuales de instrucción de Sucre; esto nos muestra tensiones en lo histórico. Por otro lado, consideramos que estas tensiones, fuera de construir una ciudadanía nacional, tendieron a formar ciudadanía regionales que en la práctica fortalecieron las identidades locales por sobre lo nacional.

En 1908, Daniel Sánchez Bustamante toma el mando en el Ministerio de Educación y se pone en marcha el Plan General de Educación. Conforme a este, se elaboran los planes de instrucción primaria y secundaria

al año siguiente. En ambos documentos se establecen los lineamientos generales del contenido y el avance curricular.

Ambos son planes separados, autónomos el uno del otro, así lo definen sus preámbulos, porque los fines que persiguen serían diferentes. De esta manera, se revela una cierta independencia en su contenido y objetivos que buscarían la formación de los estudiantes por separado. En el plan de primaria, el objetivo es formar hombres civilizados con conocimientos indispensables para la vida, que hablen y lean en castellano (lenguaje nacional), con nociones de cálculo, religión y educación manual y física (Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909: III). En cuanto a secundaria, el objetivo es formar estudiantes para la vida; antes que sea una educación erudita, debe ser práctica e integral, que incluya la preparación física y moral, además de la científica y social (Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909: VI).

En primaria, los años de enseñanza son seis, divididos en tres grados (elemental, medio y superior). Se incluye además un año preparatorio infantil, que inicia a los seis años para inculcarle las nociones básicas que impone la educación. De esta manera, el niño a los 13 años habría cumplido la enseñanza básica “obligatoria y adquirido la cultura indispensable para la vida” (Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909: II). El programa de primaria también se refiere a dos años adicionales para el ingreso a las escuelas de comercio, agricultura, normales o de artes y oficios.

La duración de los estudios es de siete años para la educación primaria, incluyendo un año adicional de instrucción elemental. La secundaria también tiene una duración de siete años, sumando un total de 14 años de educación escolar. Un estudiante debería graduarse aproximadamente a los 20 años en promedio si no enfrenta dificultades. En el caso de la educación primaria, existe un programa para las escuelas rurales que condensa los cursos en tres niveles: elemental, medio y superior, con un promedio de 24 horas semanales. La secundaria no cuenta con un programa similar para las provincias porque únicamente se encuentra en las principales ciudades en este periodo.

Tabla 3
Distribución del tiempo para escuelas de seis secciones

Materias de enseñanza	Cursos de un año					
	I	II	III	IV	V	VI
Religión.....	1	2	2	2	2	2
Idioma nacional.....	6	6	6	6	5	5
Lecciones sobre objetos.....	3	3	-	-	-	-
Historia, inclusive instrucción cívica.....	-	-	-	2	2	2
Geografía.....	-	-	2	2	2	2
Ciencias naturales.....	-	-	-	1	2	2
Aritmética.....	4	4	4	4	4	4
Geometría.....	-	-	-	-	2	2
Dibujo.....	1	1	2	2	2	2
Caligrafía.....	-	3	3	3	2	2
Canto.....	1	1	1	1	2	2
Gimnasia y juegos escolares....	3	3	3	3	3	3
Labores y trabajos manuales....	1	1	1	1	2	2
Total de horas semanales.....	20	24	24	27	30	30

Fuente: Ministerio de Justicia e Instrucción Pública (1909). *Programas de instrucción secundaria: Dictados conforme al nuevo plan de estudios de 28 de diciembre de 1908.*
La Paz: Imprenta Artística de Diez de Medina Hermanos y Cía.

Tabla 4
Distribución del tiempo para la escuela de Provincia

Materias de enseñanza	Grado elemental	Grado medio	Grado superior
Religión.....	2	2	2
Castellano (lecciones sobre objetos y caligrafía).....	10	9	7
Aritmética.....	4	4	5
Geografía e Historia.....	-	3	6
Dibujo.....	1	2	2
Canto.....	1	1	2
Gimnasia.....	2	2	2
Labores.....	-	2	2
Total de horas semanales.....	20	25	28

Fuente: Ministerio de Justicia e Instrucción Pública (1909). *Programas de instrucción secundaria: Dictados conforme al nuevo plan de estudios de 28 de diciembre de 1908.*
La Paz: Imprenta Artística de Diez de Medina Hermanos y Cía.

En el área de Ciencias Sociales, en la materia de historia, el programa de secundaria nos da algunos lineamientos sobre su contenido y forma de instrucción. Parte del objetivo de la materia que sería el de “formar sentimientos morales y patrióticos” de los estudiantes (Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909: XIII). Se debe privilegiar la enseñanza de la historia nacional antes que la historia europea, como sucedía anteriormente. La historia patria debe ser el “centro del mundo para nosotros, y los procesos históricos debemos analizarlos y conocerlos desde el punto de vista que podamos recoger, de las virtudes cívicas que anhelamos cultivar ó los desastres que deseamos evitar” (*ibid.*). Su enseñanza debe privilegiar la parte anecdótica o legendaria, pues es la más sencilla de comprender, además de las biografías de nuestros héroes “ó de los tipos fabulosos ó reales que influyeron sobre la vida colectiva” (*ibid.*: XIII-XIV). En seguida se debe enseñar la Historia Sagrada, por su valor moral. Después se debe seguir con Historia Universal, pero únicamente con aquellos pueblos que han influido en el destino de la humanidad: “Egipto, Grecia, Roma, por ejemplo”. Finalmente, se debe volver a la enseñanza de la Historia Nacional, de los países vecinos y del mundo civilizado “siempre por el propósito de afirmar los sentimientos y la conciencia patria y humanidad”.

Como se puede observar, la materia de historia se encuentra al servicio de los fines morales del Estado. La idea y sentimientos nacionales, nos demuestra el programa, se pueden construir a través de la educación. Rememorar las acciones de los héroes y los grandes actos heroicos son lecciones de moralidad que deben imitarse, y rechazarse los actos en contra de la nación.

En el programa de Historia de la Instrucción Primaria de 1909, la materia se divide en tres partes, cada una de dos horas semanales. En el nivel IV se trabaja historia nacional desde la historia inca hasta la Guerra del Pacífico. En el siguiente nivel se toca historia de América desde el periodo prehispánico hasta el problema del Canal de Panamá. Finalmente, en el último nivel se subdivide en tres partes: historia universal, historia de Bolivia e instrucción cívica. En la primera, se desarrolla una historia temática desde la antigüedad hasta la edad moderna. La historia universal adquiere un carácter global, general, sintetizando con grandes saltos el pasado. En la historia nacional se parte por un elemento que antes no se encontraba presente: la periodización de la historia boliviana; aunque internamente no explicita su composición, es un gran paso para comprender la dimensión del tiempo. El resto es un repaso seriado mediante la biografía de los gobernantes, llegando hasta la Guerra del Pacífico.

En instrucción cívica se aborda el tema estatal desde la Constitución, la composición del Estado, sus instituciones y los derechos y deberes del ciudadano boliviano.

Si bien la forma en que se trabaja la historia es amplia y en algunos casos aparece demasiado simplificada, hace un balance entre historia universal, América y Bolivia. Por primera vez se tocan temas como la historia de los Estados Unidos, Argentina, Cuba o el Canal de Panamá; en este sentido, intenta hacer un balance entre lo universal, regional y local. Desde ese punto, podemos decir que busca un conocimiento más completo del pasado, aunque con limitaciones. En el caso de la instrucción cívica, los temas están diseñados para conocer al Estado, sus instituciones, símbolos, efemérides, etc.

Desde los manuales de 1908 se intenta controlar la memoria histórica, construir una historia oficial desde el Estado. Esto nos lleva a otra reflexión: si era la escuela un paso necesario para la instrucción del pueblo, el conocimiento y la formación cívica. La situación, desde nuestro punto de vista, era más compleja; los cambios desde el Ministerio de Instrucción tendieron a estandarizar el conocimiento del pasado. Esto incluía los límites, las características y el sentido de cada hecho y proceso histórico. Sin embargo, la escuela no fue la única institución para el conocimiento del pasado ni la instrucción cívica. En la práctica, otros espacios también contribuyeron a la formación de la nacionalidad, como la ampliación del servicio militar a los sectores indígenas que trajo el cuartel, y la enseñanza y práctica cívica en clubs o sindicatos, que eran otros espacios importantes para formar la conciencia histórica-cívica del país. La cercanía de la guerra con el Paraguay contribuyó a generar y exacerbar los sentimientos patrios.

La construcción de la comunidad imaginada de la que habla Anderson es mucho más compleja. Por un lado, tenemos al Estado que a través del Ministerio de Instrucción establece los lineamientos generales sobre la instrucción pública; pero por otro, tenemos a una sociedad que demanda educación y se organiza para instruir a sus propios miembros. Hay una sociedad en movimiento que presiona por la ampliación educativa y que paralelamente busca instruirse. Entonces, se pueden apreciar dos fuerzas principales, el Estado y la sociedad, que buscan un mismo objetivo.

Dentro del marco institucional, diríamos que uno de estos actores, el Ministerio de Instrucción, toma cada vez más fuerza en el proceso y, que, a pesar de la acción de múltiples actores preocupados por la extensión educativa, se va configurando una institución que domina el escenario educativo, aunque no completamente. En el caso de la enseñanza de la

historia y la instrucción cívica, estas tienen un sentido positivista muy ligado al pasado occidental del conocimiento histórico. Las únicas miradas acerca de la diversidad se encuentran en las regiones.

Conclusiones

Durante el período estudiado observamos la complejidad del sistema educativo en su formación. Desde el Estado se hicieron avances importantes en cuanto a dotarlo de herramientas que centralicen las políticas educativas. De esta manera, se amplió el presupuesto, se crearon instituciones de enseñanza (como Normales y colegios modelos) y se aprobaron normas internas que regularon el quehacer educativo. Sin embargo, este aspecto general del funcionamiento educativo durante los primeros años tiene matices cuando lo enfocamos desde los actores sociales. De esta manera encontramos que, pese a sus esfuerzos, la sociedad misma ejerció presiones sobre el sistema y actuó al margen de la institucionalidad formal.

La institucionalidad educativa se construyó en medio de diálogos y presiones con la sociedad. Se crearon centros de enseñanza para mujeres, obreros, indígenas y para las propias élites. Se dejaron de lado posturas iniciales como la “educación universal” y se pasó a una educación más del tipo étnico, de clase social y género. Sin embargo, esta forma que fue adquiriendo la institucionalidad educativa fue un campo de lucha y negociación. Se hicieron presiones para ampliar la educación femenina; desde los sectores obreros se formaron instituciones propias, así como en las comunidades indígenas para formar a sus miembros. Por otro lado, las municipalidades jugaron un rol importante, muchas veces actuando al margen del Estado.

El actuar de estos diversos actores en paralelo al Estado tendió a formar una institucionalidad educativa diversa dentro de la institución mayor, el Ministerio de Instrucción. Por otro lado, apreciamos a una sociedad en movimiento e interesada en la educación. Múltiples intereses confluyen en el tema educativo. Las élites, pero también sectores obreros e indígenas, expresan su interés de diversas formas. Esta confluencia de intereses formó un sistema educativo particular que posteriormente se institucionalizó, dando forma a los cimientos educativos. Tiene la imagen de una educación de clase, étnica y segmentada por género, pero si bien la intención es separar y formar individuos según la clase social y género, también puede interpretarse como una forma de adaptación de estos sectores en emergencia y desarrollo.

El interés de desarrollar la economía familiar y convertirla en pequeños emprendimientos fomentó la creación de escuelas de industria y comercio; su interés político, por otra parte, hace que se formen instituciones como la Universidad Popular, o se promuevan la creación de materias de análisis político y sociológico de la realidad boliviana. Desde sectores indígenas se promueve la alfabetización y la educación en el cuartel, que pasa a formar parte del interés por obtener la ciudadanía por otros medios.

Durante este período es el Estado el promotor de los grandes cambios educativos, pero también es la sociedad, una sociedad que encuentra en la educación determinados intereses que la hacen funcionar, caminar y que promueven o frenan los cambios educativos.

Por otro lado, el papel de la educación en la formación de identidades fue determinante. Las reformas liberales establecieron las bases de una narrativa histórica que vinculaba la nacionalidad con el mestizaje y la hispanización, dejando en los márgenes a las poblaciones indígenas y sus formas de conocimiento.

Por otra parte, la comprensión y la construcción de la ciudadanía desde el Estado se materializó a través del discurso educativo y los contenidos curriculares. La formación cívica e histórica se centró en la exaltación de la independencia, la lucha contra el dominio español y la figura de los héroes nacionales. Este enfoque buscaba establecer una identidad nacional basada en el mestizaje, la religión cristiana y el uso del idioma español como elementos aglutinadores de la sociedad. Sin embargo, esta ciudadanía no se sustentaba en la participación política activa ni en la reflexión crítica sobre la pertenencia nacional, sino en la asimilación de valores determinados por intereses de clase y en la memorización de una historia oficial.

La creación de una nación como una “comunidad imaginada”, como propone Anderson (1993), es más compleja e involucra no solo al sector educativo, sino que intervienen múltiples actores. En estos escenarios, es otra vez esta sociedad en movimiento la que busca articular criterios de identidad más globales, como el nacional. El Estado propone elementos de cómo comprenderla desde la enseñanza de la historia y la instrucción cívica, pero también la sociedad busca articular sus identidades locales en un nivel macro.

Algo que llamó la atención en este proceso, y que merece ser profundizado por otros estudios, es que, dependiendo de los procesos históricos, los criterios de nación tienden a construirse y comprenderse de manera

diferente según los actores históricos que controlan un cierto tipo de hegemonía. En el periodo estudiado, la nación se comprendía a partir de la acción de los criollos en la guerra de independencia, el nacimiento en el territorio nacional, la lucha contra los españoles y romantizando a culturas como la incaica o tiwanakota de las que se consideran herederos, pero sin asumirlas como culturas vivas.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

Archivos

ABMINISTERIO DE EDUCACIÓN Archivo y Biblioteca del Ministerio de Educación

ABMUSEF Archivo y Biblioteca del Museo de Etnografía y Folklore

Hemeroteca

El Comercio de Bolivia

1911 – 1912 – 1913 – 1914

El Tiempo

1911 – 1912 – 1913 – 1914 – 1915 – 1916 – 1917 – 1918 – 1919 -1920

El Diario

1908 – 1909 – 1910 – 1911 – 1912 – 1913 – 1914 – 1915 – 1918 – 1919 – 1923 – 1924 – 1925

Bibliografía

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Barragán, R. (2004). “Por la ley y al margen de la ley: La lucha por los derechos ciudadanos en las relaciones con el Estado (1825–1900)”. En CIDES-UMSA (Ed.), *Compilación académica sobre ciudadanía y Estado* (1–26). La Paz: CIDES-UMSA.

Boussaguet, L.; Jacquot, S.; Ravinet, P. (2009). *Diccionario de Políticas Públicas*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Caballero, G. (2004). “Instituciones e Historia Económica: enfoques y teorías institucionales”. *Revista de Economía Institucional*, 6(10), 135–157.

Iño Daza, W. G. (2005). “La reforma educativa liberal (1899-1920): modernización de la educación pública en Bolivia”. *Estudios Bolivianos* 10, 159–205.

Irurozqui, M. (1994). *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880 – 1920*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Irozqui, M. (1999). “La ciudadanía clandestina: democracia y educación indígena en Bolivia 1826-1852”. *Estudios Disciplinarios de América Latina*, 10(1).

Lapassade, G. (1974). *Grupos, organizaciones e instituciones: La transformación burocrática*. Barcelona: Gedisa.

Larson, B. (2001). “Indios redimidos, cholos barbarizados: Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900–1910)”. En *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX* (27–48). La Paz: Institut français d'études andines. Recuperado de: <https://books.openedition.org/ifea/7233>

Larson, B. (2002). *Indígenas, elites y Estado en la formación de las repúblicas andinas (1850-1910)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Larson, B. (2007). “La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos”. En M. de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad: Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (117–148). Bogotá: Envién.

Lehm, Z., & Rivera, S. (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina/Gramma.

Martínez, Françoise (2001). “Los primeros pasos liberales hacia la unificación escolar en Bolivia: En torno a la Ley del 6 de febrero de 1900 y clausura subsecuente del Colegio Seminario de Cochabamba”. En *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX* (447–467). La Paz: Institut français d'études andines.

Martínez, Françoise (2021). *Regenerar la raza. Política educativa en Bolivia (1898-1920)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Ministerio de Justicia e Instrucción Pública (1909). *Programas de instrucción secundaria: Dictados conforme al nuevo plan de estudios de 28 de diciembre*

de 1908. La Paz: Imprenta Artística de Diez de Medina Hermanos y Cía.

Municipio de Chuquisaca (1904). *Manual de instrucción primaria, 3° y 4° grados para las escuelas del Honorable Consejo Municipal de Chuquisaca*. Sucre: Imprenta Bolívar de M. Pizarro.

Rodríguez Ostría, G. (1995). *Estado y municipio en Bolivia. La ley de Participación Popular en perspectiva histórica*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. Secretaría Nacional de Participación Popular.

Soruco Sologuren, X. (2012). *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: Institut français d'études andines/Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Reseñas

Cuadernos de La Paz. Moira Bailey.
La Paz: Editorial 3600, 2025

Ana Rebeca Prada Madrid
Carrera de Literatura
Instituto de Estudios Bolivianos
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: areprada@gmail.com

UNO. Amo la imagen del cuaderno, de los cuadernos en literatura. Tenemos los bolivianos una verdadera tradición en esto de los cuadernos. Recordemos. Lo que entregó la familia de Borda a los esposos Gisbert-Meza fueron los cuadernos de Arturo, dejados en un cajón. No estaba marcado el orden en el que debían ir organizados esos cuadernos en vista de una publicación. Era un cúmulo de cuadernos que los historiadores tuvieron que ordenar, cosa de que lo que tenemos en los tres tomos publicados por la Alcaldía en 1966 son un posible orden de los mismos. Bello esto: los cuadernos son unos y otros independientes, pueden barajarse de diferentes maneras. La idea de que pudieron ser ordenadas las partes de *El Loco* de otra manera me parece conmovedor.

En el país del silencio (1987) también es una sucesión de cuadernos, del 1 al 5. Esta vez fue el autor el que publicó ese enorme libro (no por voluminoso, sino por extraordinario) y atravesó los recorridos de El Otro, Jursafú y El Muerto, mirándose unos a otros, a lo largo de esos cinco cuerpos.

Más recientemente, Juan Cristóbal MacLean, ha publicado, precisamente, *Cuaderno* (2014). La idea creo es, también, una sucesión de escritos que imagino compuestos en diversos cuadernos. En el caso de Juan, además hay la idea de esbozo, de garabato, de boceto, de bosquejo –que me resulta importante porque en los cuadernos pareciera haber algo así como una construcción previa, un primer recorrido, un esbozo de lo que luego será aquello que salga del cuaderno.

El cuaderno no puede sino hacernos pensar en lo escrito a mano, en lo anotado, en una ayuda-memoria, en un bosquejo de lo aún no terminado. En palabras que seguramente van acompañadas de dibujos, de garabatos. En este sentido no podía dejar de pensar mientras leía el libro de Moira

en *El artista de la vida moderna* de Baudelaire, que en lugar de elegir a los grandes maestros de la época como David (1748-1825), Géricault (1791-1824), Delacroix (1798-1863) o Courbet (1819-1977), elige a Constantin Guy (1802-1892), que es un dibujante que trabaja mucho con el bosquejo que está, además, dirigido eminentemente al periódico.

Fueron los románticos –un poco antes– los que desensamblaron la noción del libro limpio, terminado, redondo y se volcaron al fragmento. Yo imagino a Novalis o a Schlegel redactando aquellos fantásticos fragmentos (de tan diversa índole y extensión) en cuadernos, interviniendo para siempre lo que era concebir un libro como un todo terminado y completo; o como un pensamiento que hubiera logrado su trama final.

En todo caso, volviendo a lo nuestro, también hay entre los libros de Juan Conitzer un *Cuaderno borrador* (1968), pero esta vez se trata de un poemario. No se trata sólo de un cuaderno, sino de la hermosa imagen de *un cuaderno borrador*. Martín Zelaya, en su comentario a la publicación de los *Escritos completos* de Conitzer, dice: “En el libro *Alba, mar de pescadores* (1975), Conitzer escribió: ‘cada vez los insomnios se repiten con mayor frecuencia. Hoy lo combatiré con esta lanza de tinta negra en mi viejo cuaderno; tiene manchas de carne, de sangre y se ha cansado de la presión en el bolsillo. –Cuaderno, amigo de todo solitario, de las horas sin nombre, de otros recortes en olvidados baúles...’”.

DOS. Yo creo que este *Cuadernos de La Paz* pertenece a este linaje –el que incluye a Adolfo Cárdenas (he pensado también) y las decenas y decenas de agendas en las que escribía sus originales, a mano–. (Sonia y María Libertad nos han permitido mirar en esas agendas...).

Recogiendo lo dicho, *Cuadernos de La Paz* tiene esa manera de escribir que trabaja un tema (en general, la lectura de libros paceños), pero insistentemente deriva hacia otras cosas, generalmente vinculadas a las vivencias, a los recuerdos de la autora. Es decir, esas anotaciones que tienen que ver con aproximarse a obras que ella considera esenciales para entender la escritura paceña, derivan (decía), van a la deriva, se desvían y abren excursos que a ratos no vuelven a su curso, y se quedan en la deriva. Es lo que ocurre en gran medida en el escrito sobre *Periférica Blvd* y sobre “Feria 16 de Julio” de Aldo Medinaceli –estamos primero en un lugar los lectores y de pronto estamos en otro, en un desplazamiento que a ratos no necesariamente tiene estrictamente que ver con la lectura

literaria con la que empezamos y que, tal vez, ha dejado ya atrás aquello con lo que empezamos—.

Aquí veo yo una intervención de la vida en la escritura —que es como leía Cachín *Tirinea* de Urzagasti— y un estar pasando siempre a otra cosa —que es también como leía Cachín *Tirinea*. Y la vida no es cualquier vida, es la vida de los afectos. Recuerdos entrañables que generan la digresión e insuflan el texto de imágenes de la memoria que tocan no sólo a los amigos sobre los que escribe, sino a familiares por los que se siente un especial apego.

TRES. La memoria en estos *Cuadernos* está vinculada a lo que Edward Said denominaba el vivir/escribir a caballo entre el allá y el aquí —en su caso, entre Palestina y Nueva York. Decía él que se trataba de una mirada privilegiada, de un locus de experiencia y escritura doble, complejo. En el caso de Moira esto tiene que ver con construir muchas de sus historias —que son también, como decía, aproximaciones literarias— dentro de la escena del retorno y la partida. La Paz no es una residencia estable, permanente —o lo fue en algún momento pero después ya no—: es el lugar al que se vuelve para caminar por las calles y encontrarse con este o aquel amigo... tal vez a veces para verlo, sin saberlo, por última vez.

Junto a ello, se me ha hecho muy claro que Moira sigue al pie de la letra a Piglia cuando él decía que “la crítica es una forma moderna de la autobiografía”. Escribimos sobre libros, pero en realidad estamos escribiendo sobre nosotros mismos. Moira escribe en sus cuadernos sobre su propia vida y su experiencia, “reconstruyendo su autobiografía a través de las lecturas”. Y qué transparente es esto en estos *Cuadernos*: no sólo la vida aparece, a veces para quedarse y apartar el análisis, a veces sólo como un naufragio corto que siempre nos está recordando de que hay alguien leyendo y escribiendo, una persona muy precisa, con una vida que pareciera colarse a manera de un diálogo amoroso entre la letra y la experiencia vital. Se refiere a esto Moira cuando dice en su lectura de *Aurificios* de Alan Castro: se trata de “un ensayo filosófico sobre la percepción, pues al develar lentamente su concepción sobre lo valioso, cada uno cuenta en verdad quién es”.

Para ir cerrando...

Moira le da un lugar especial a su amistad con Urzagasti, colega suyo en el periódico *Presencia* –experiencia que ella atesora y valora especialmente–. Pero además lee *En el país del silencio* y *Tirinea*. A ello se suma la vinculación con el periódico de un padre –Kit Bailey– al que recuerda con enorme cariño y al que hace homenaje. También se ve un armado de afectos muy particular para con Félix Laruta, que inspira a la autora a incluir en el libro un sentido poema. Otra deriva, esta vez hacia el poesía.

El texto sobre Saenz, que creo es uno de mis favoritos, por lo heteróclito y lo digresivo, el que en lugar de explorar el decurso de Felipe Delgado por La Paz –que es generalmente lo que se hace–, explora el único viaje del personaje al extranjero, al mar. Con aquella tan bella escena en que pasea por la orilla y recoge un poco de agua de mar en una botella.

Moira establece que en ese viaje al mar, que tanto le cuesta realizar a Felipe Delgado, “vive el momento más confuso, más complejo y elocuente de toda su existencia”. Leemos: “Presentía su muerte con el rugir del agua que se alejaba decidida para volver a sorprenderlo y enterrarlo en una tristeza inconmensurable. De pronto sentía una paz total”. Se elabora sobre “el júbilo y [el] terror que implicaban para él acercarse al mar”...

En una deriva sorprendente, que ni siquiera está apartada de la lectura de *Felipe Delgado* por un punto aparte, Moira nos lleva a Luribay, a la propiedad allá de su abuelo (Alfonso Jáuregui Cusicanqui, a quien le está dedicado este libro), e inmediatamente a la visita que hiciera Jaime Saenz con sus amigos a alguna finca en el Altiplano.

No pude dejar de recordar lo mucho que les cuesta a algunos personajes de Saenz salir de la ciudad, como en *Santiago de Machaca*, cuyo narrador habla de su “extraña aversión de los viajes”. Dice este narrador: “Me imagino que yo sería feliz en el campo, y a mí la felicidad no me gusta” – “En realidad el campo infunde temor. Las tierras floridas asustan. Pero no así el Altiplano. El Altiplano, ese ámbito inconmensurable y cargado de negrura, áspero y desolado, es un país cósmico, y yo diría que se asemeja al alma del hombre. En el Altiplano, yo siento lo que soy, y siento mi totalidad. El Altiplano es mi alma. Es mi patria. Los valles... me causan recelo. Allí se oculta la felicidad. Será por eso que he tenido recelo de conocer Río Abajo” – “Tengo que tener cuidado, por lo mismo que el peligro me seduce. De repente me veo atrapado por la felicidad, y ahí sí, qué me hago yo”.

Inopinadamente, en *Cuadernos de La Paz*, en el desarrollo sobre *Felipe Delgado* y otros asuntos, se da una referencia a que Saenz era “amigo esporádico de la familia”, que conocía al abuelo (a don Alfonso) y que le arregló alguna vez un reloj. Además, que el abuelo tenía una copia de *Vidas y muertes* “encuadrada por él mismo”. No puede afirmarlo taxativamente, pero Moira sospecha que Saenz estuvo en Achokara, la finca en Luribay...

El narrador de *Santiago de Machaca* no llega a Río Abajo, pero Saenz sí llega a Luribay, llega a esos valles que le causan recelo a su narrador y quizás a él mismo -y quién sabe, en conversación con el abuelo Alfonso, puede haberlo tocado una especie de felicidad...

*Aportes de la sociología y las ciencias sociales al
Bicentenario de Bolivia. Temas y problemas
metodológicos.* Mario Yapu (coord.).
Santa Cruz de la Sierra: *El País*, 2025

Iván Barba Sanjinez
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: ibnarmando@gmail.com

Como parte de una serie de publicaciones que directa o indirectamente se relacionan con la celebración del Bicentenario de Bolivia, esta amplia antología de una veintena de autores, nacionales y extranjeros, acaba de publicarse bajo la coordinación del Dr. Mario Yapu. Se trata de artículos científicos de reciente escritura, cuyos análisis y reflexiones cubren el espacio de tiempo desde los años noventa al presente, enfocándose, por tanto, en la realidad contemporánea definida en buena medida por los cambios originados por la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado el año 2009.

Se trata una colección de textos que desde múltiples ángulos analizan aspectos puntuales de lo que constituye la estela de lo nacional: desde problemas íntimos relacionados con la ecología y las desigualdades hasta aspectos vinculados con las migraciones de connacionales y sus formas de resiliencia, pasando por temas históricos como la minería y estructurales como la relación Estado-regiones, sin dejar de lado aspectos de género, arquitectura urbana, violencia y estrategias juveniles de participación. El plus del libro lo constituyen las reflexiones sobre la investigación social que se lleva adelante en el país.

Este amplio abanico de aproximaciones está estructurado en seis partes.

La primera, *Trayectos sociales de migración, trabajo y género*, está compuesta por tres artículos. En el primero, “Movilidad y trabajo: la ruta migratoria oriente-occidente hacia Chile”, Alfonso Hinojosa aborda la migración laboral, analizando las motivaciones, los medios de transporte y las dinámicas de circulación y trabajo, con énfasis en el papel innovador de TikTok en este tipo de migraciones. En el segundo, “Migración boliviana y organización de trabajadores hortícolas en Argentina” María Laura Diez indaga cómo se reproducen las formas organizativas sosteni-

das en la experiencia migratoria común con el paso de las décadas. El en tercer, “Mujeres bolivianas en Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género y generación”, Gabriela Novaro caracteriza la situación de las mujeres bolivianas que viven en Argentina a partir del trabajo de campo en el barrio de Escobar, provincia de Buenos Aires.

La segunda parte, *Indígenas, derechos y trabajo*, contiene cuatro artículos. En el primero, “Derecho comunal y pluralismo jurídico en pueblos indígenas del departamento del Beni”, Wilder Molina Argandoña indaga cómo se transforma el derecho comunal indígena en un contexto de mayor relación con el sistema jurídico estatal. Luego, en “Agrarismo, leyes ecocidas y vulneración de territorios y derechos indígenas”, José A. Martínez Montaña denuncia que ni gobernantes y gobernados respetan la capacidad de uso de suelos en el país y arremeten contra millones de hectáreas de bosques en favor de una economía extractiva. Por otra parte, en “Huanuni y Colquiri: nacionalizaciones contemporáneas en minas bolivianas. Una mirada etnográfica”, Adriana Gloria Ruiz Arrieta analiza ambos procesos de nacionalización a través de numerosas entrevistas enmarcadas en la antropología del trabajo. Finalmente, Maribel Arancibia Almendras y Fabiola Omonte Montero analizan, como el título de su artículo indica, la “Participación de las mujeres indígenas itonamas en el desarrollo comunal”.

La tercera parte, *Estado, regiones y organizaciones sociales*, comienza con el ensayo “Bolivia: un país preso por el corporativismo” de Nelson G. Nogales Gonzales, quien, a través de un recorrido histórico y el análisis teórico, persigue una comprensión profunda del papel del corporativismo en la construcción y evolución del Estado boliviano. Luego, en “Estado y región en Bolivia: estudio de una relación conflictiva-cooperativa. Caso de Santa Cruz”, José Orlando Peralta Beltrán esboza una clasificación de las relaciones de conflicto y cooperación entre el Estado boliviano y Santa Cruz en torno a las reformas políticas de 1994 y 2005. Posteriormente, en “Juventud alteña y las formas de participación política”, Juan Yhonny Mollericona Pajarito describe las actuales formas de participación política, vinculadas con las redes sociales virtuales. Patricio Trujillo Montalvo cierra esta sección, con “Políticos y política a lo ecuatoriano: análisis histórico-político de una experiencia democrática (1980-2022)”, ensayando los conceptos *coyunturas*, *críticas* y *clivajes* de la teoría política.

La cuarta parte, *Temas y problemas urbanos*, comienza con el artículo “Urbanización y segregación: desigualdades en el acceso y disponibilidad de agua para consumo humano en la ciudad de Cochabamba” de

María del Carmen Ledo García, quien, a partir de análisis estadísticos, se propone demostrar la multidimensional cara de la pobreza, vulnerabilidad, privación y desigualdad social respecto a la disponibilidad de agua en esta ciudad. Luego, en “Violencias y agencias ciudadanas. Incidencia en las (re)configuraciones sociopolíticas urbanas bolivianas en los últimos años”, Alejandra Ramírez Soruco analiza las relaciones generadas entre violencias, inseguridades y agencias ciudadanas que inciden en las configuraciones físicas y territoriales que va asumiendo la sociedad boliviana. Posteriormente, Franck Poupeau propone el artículo “Architectures émergentes à El Alto (Bolivie): essai d’interprétation sociologique”, escrito íntegramente en francés, dedicado a la emergencia de los *cholets* y la llamada burguesía chola.

La quinta parte, *Cultura, educación y efectos de la digitalización*, comienza con el artículo “Instituciones religiosas y procesos políticos en Bolivia. Aporte a los problemas de investigación en religión”, de Mario Yapu y Edgar Apaza, cuyo objetivo es describir la evolución del espectro político y religioso en Bolivia en los últimos treinta años, donde aparece también la discusión acerca de la secularización y laicización. Luego, Jorge Antonio Mayorga Lazcano ensaya una “Evaluación de la investigación universitaria en Bolivia: una mirada sociológica”, en la cual aborda la globalización de la educación superior y la ciencia, las consideraciones metodológicas (técnicas y herramientas de investigación) y los antecedentes de la investigación y la evaluación en la Universidad Mayor de San Simón. Por otra parte, en “Políticas educativas y curriculares inconclusas o espejismos de cambio”, Mario Yapu ofrece una perspectiva histórica que aborda los niveles macro y micropolíticos del componente curricular de la educación boliviana, así como su relación con las tendencias internacionales mediante la cooperación internacional, asistencias técnicas y visitas profesionales. Finalmente, en “Una brecha no resuelta: desigualdades digitales en los años posteriores a la pandemia”, Armando Ortuño Y. presenta una visión contrastada de la evolución del uso y acceso a Internet en Bolivia entre 2015 y 2020.

La sexta parte, *Aspectos metodológicos de investigación*, comienza con “¿Parecidos o diferentes? Los estudios de caso/s y los estudios comparativos en las Ciencias Sociales” de Pablo Forni, quien explora la diferencia entre los estudios de caso o casos y los estudios comparativos, dos estrategias de investigación muy diferentes, pero eficaces para abordar una gran variedad de fenómenos sociales. Por último, en “Algunos temas y problemas metodológicos de investigación”, Mario Yapu discute temas que

emergen de las investigaciones sociales y humanas actuales, cuyo inicio se remonta a los años ochenta, cuando el mundo vivió un periodo de dudas, tensiones y cambios en lo político, social y cultural y jurídico, pero también las ciencias sociales y humanas se beneficiaron de las críticas y debates epistemológicos sobre el “positivismo lógico”, predominante hasta los años sesenta.

Como advierte el coordinador de la antología, la misma no pretende cubrir todo lo que se investiga en Bolivia o a propósito de ella, pero sí “contribuir a las diversas formas de producir conocimientos y datos, recoger testimonios de las regiones y, a partir de ello, generar ideas y métodos para participar de los destinos inciertos y difusos de las ciencias sociales actuales”. En ese entendido, lo distintivo del libro, aparte de las brillantes singularidades de cada texto y su rigurosidad académica, es la reflexión que se dirige al mismo quehacer del investigador social.

Esta mirada reflexiva sobre el propio método y las motivaciones personales, en diálogo muchas veces tenso con las exigencias globales y abstractas de la academia, que desconoce las motivaciones locales de la investigación, es el telón de fondo del libro. Es lo que enriquece la colección de textos, al ahondar en los aspectos abstractos que, a la larga, determinan los resultados de las investigaciones.

Cultura política de las élites en Bolivia
(1982-2005). Gonzalo Rojas Ortuste.
La Paz: CIDES-UMSA/Plural editores, 2019

Juan Marcelo Columba-Fernández
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: suxta@hotmail.com

El libro de Gonzalo Rojas Ortuste constituye una contribución fundamental para comprender la dinámica política boliviana durante un periodo clave de transición democrática y reformas estatales entre 1982 y 2005. Originalmente presentado como tesis doctoral en el CIDES-UMSA con colaboración de la UNAM, esta segunda edición incluye un prólogo de George Gray Molina y un post-scriptum que actualiza el análisis con reflexiones sobre el MAS y su prolongada presencia en el poder, añadiendo valor a la versión inicial publicada en 2009 por FES-CIPCA.

La obra se enmarca en el estudio de la cultura política de las élites bolivianas —entendidas como “minorías que deciden”— y su influencia en la configuración del Estado y el régimen democrático. A través de un enfoque metodológico predominantemente cualitativo, Rojas Ortuste combina el análisis histórico, el retrato biográfico y la evaluación de políticas públicas para ofrecer una visión crítica y matizada de las élites políticas y económicas. El autor sitúa su investigación en el debate sobre el impacto de las élites bolivianas en la democratización, planteando un continuum entre autoritarismo y democracia, y preguntándose en qué medida las élites han adoptado una lógica ciudadana o han perpetuado prácticas oligárquicas.

Uno de los aportes más originales del libro se encuentra en el análisis de figuras presidenciales y sus colaboradores más cercanos durante el periodo de la “democracia pactada”. Rojas Ortuste traza perfiles equilibrados pero críticos de Jaime Paz Zamora, Gonzalo Sánchez de Lozada, Hugo Banzer Suárez y Jorge Quiroga Ramírez, complementando cada perfil con el de su “hombre fuerte” —como Oscar Eid o Carlos Sánchez Berzaín—, lo que permite entender las redes de poder y las culturas políticas al interior de los partidos. En el caso de Paz Zamora, destaca su carisma y pragmatismo político, así como su capacidad para el lenguaje simbólico, pero también los escándalos que marcaron su trayectoria. Sán-

chez de Lozada aparece como una figura visionaria pero tecnocrática y con un estilo percibido como soberbio, cuya imagen quedó opacada por la capitalización y los trágicos eventos de 2003.

En el análisis de la élite económica, el autor examina el empresariado boliviano desde sus orígenes oligárquicos hasta su rol en la transición democrática, destacando la influencia de la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia (CEPB), el giro neoliberal y la escisión cruceña con su discurso autonomista articulado en torno al control de recursos y la crítica al centralismo. Identifica una cultura empresarial orientada al mercado pero con fuertes demandas de subsidios estatales y notable ausencia de autocrítica. La evaluación de las reformas estatales de los años noventa —especialmente la Participación Popular, la descentralización y la capitalización— revela tanto avances en inclusión local como limitaciones en la autonomía departamental, mejoras fiscales pero pérdida de legitimidad y soberanía, y un debilitamiento del Estado frente a actores privados en el sistema regulatorio.

En sus conclusiones, Rojas Ortuste identifica rasgos persistentes en las élites bolivianas: improvisación y ambigüedad política, ausencia sistemática de autocrítica, apego al caudillismo y debilidad institucional, y lo que denomina el “mito adánico” o pulsión refundacional presente en el discurso y las decisiones tomadas por los líderes bolivianos. La crisis de 2000-2005 marca el agotamiento del modelo pactado y abre paso a un nuevo ciclo político con la emergencia del Movimiento al Socialismo (MAS) y la reconfiguración del mapa étnico-regional. El autor sostiene que, si bien hay continuidades entre la élite que dio lugar a la República y la presente, también ha habido procesos políticos y económicos en los que han participado activamente dentro de la democratización y modernización del país.

Esta obra destaca por su perspectiva histórica y multidisciplinaria que combina ciencia política, sociología e historia para analizar las élites en su contexto; por una metodología innovadora donde el retrato biográfico permite captar dimensiones simbólicas y culturales poco exploradas. La actualidad y vigencia del estudio ofrece claves para entender la Bolivia contemporánea desde un equilibrio analítico que, lejos de caricaturizar a las élites políticas, las presenta en sus contradicciones, logros y fracasos. *Cultura política de las élites en Bolivia (1982-2005)* se consolida como una lectura indispensable para académicos, estudiantes y cualquier persona interesada en la política boliviana, un referente para el estudio de las élites en América Latina cuya segunda edición, ampliada y actualizada, confirma su relevancia en el ámbito de las ciencias sociales bolivianas.

Sobre la Revista *Estudios Bolivianos*

La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y-mundial. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Estudios Bolivianos es la revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad Mayor de San Andrés. En esta revista se publican, en los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, por las diferentes carreras de la FHCE y por otras instituciones nacionales e internacionales; también se publican iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y a la reseña de libros.

La misión de la revista *Estudios Bolivianos*, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Las normas editoriales de la revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. **Originalidad de los artículos.** Se establece que solo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas que constituyan un aporte en su campo. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Solo excepcionalmente se aceptarán textos ya publicados previa conformidad de la dirección editorial de la revista o libro donde fueron publicados previamente.
2. **Extensión de los artículos.** Las contribuciones a la revista respetarán las siguientes extensiones: a) para los artículos monográficos del **dosier**: de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida);

- b) para los artículos de investigación general (concluida o en desarrollo, parcial o total): de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); c) para las reseñas de libro: de 6.000 a 14.000 caracteres con espacios.
3. **Formato de presentación de los originales.** Se enviarán o entregarán las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales (2,5 cm.). El tipo de letra deberá ser Times New Roman 12 con interlineado de 1,5. Respecto a las ilustraciones, gráficos, cuadros o mapas deberán estar numerados y las referencias a los mismos se harán entre paréntesis dentro del texto.
 4. **Identificación del artículo.** Cada artículo debe contener necesariamente la siguiente información: a) el título en español y en inglés (se recomienda un máximo de 12 palabras en cada lengua); b) una presentación académica del autor o del responsable principal a pie de página (máximo 100 palabras); esta presentación incluirá la formación, el grado académico, la adscripción institucional, las principales publicaciones, el correo electrónico, la ciudad y el país; c) el resumen en español y en inglés del contenido del artículo (máximo 100 palabras en cada lengua); d) palabras clave en español y en inglés que describan el contenido del texto (máximo cinco en cada lengua).
 5. **Estructura de los textos.** En relación con la estructura de los textos, se tomarán en cuenta las siguientes consideraciones:
 - a) **Artículos monográficos:**

Los artículos monográficos deben ajustarse a la estructura de textos académicos, respetando los criterios propios de cada disciplina. Para garantizar la claridad del aporte, se recomienda incluir los siguientes elementos básicos: afirmación o pregunta central, revisión de la literatura y soporte teórico, principales hallazgos, análisis final y conclusiones. Estos elementos deben ser claramente identificables dentro del texto, sin necesidad de que se conviertan en subtítulos explícitos.
 - b) **Artículos de investigación:**

Los artículos de investigación deben seguir la estructura fundamental de un artículo científico: afirmación o pregunta central, revisión de la literatura y soporte teórico, principales hallazgos, análisis final y conclusiones. Es importante especificar al inicio del artículo si la investigación presentada está concluida o en desarrollo.

c) **Reseñas:**

Las reseñas deben incluir un resumen del contenido del texto revisado, acompañado de una lectura crítica que destaque su aporte al campo de estudio correspondiente.

6. **Formas de referencia bibliográfica.** Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA adaptado a requerimientos de la revista. Las citas o referencias al interior del artículo serán presentadas entre paréntesis, se anotará el apellido del autor, el año de publicación y el número de página:

- Primera cita o referencia: (Martínez, 2004: 137).
- La segunda cita consecutiva del mismo libro será: (*ibid.*: 345).
- En caso de dos obras del mismo autor y del mismo año, la primera será (Martínez, 2004a: 137); la segunda: (Martínez, 2004b: 23).
- Obras clásicas de la filosofía: (Platón, Fedón 100a4), para Aristóteles: (Metafísica I 6, 987b12), Plotino en Enéadas (III 8, 10, 2-9) y para Tomás de Aquino (ST, I, q. 1, a.3). En caso de no utilizar las referencias canónicas a obras críticas, podrá mantener el sistema previamente descrito (Agustín, 2014: 35). (En caso de traducciones: ref. deben señalar traductor
- No se incluirán datos bibliográficos en las notas a pie de página.

Al final del artículo se presentará la bibliografía de los textos citados de acuerdo con los siguientes criterios:

- Libro:
Anderson, Benedict (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Libro con varios autores:
Vega, María José de la (*et al.*) (1998). *Historia de la Grecia antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Libro con editor:
Crespo, Alberto (Ed.) (1995). *El cóndor de Bolivia (1825-1828). Edición conmemorativa del segundo centenario del nacimiento del Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre*. La Paz: Banco Central de Bolivia / Archivo Biblioteca Nacional de Bolivia / Academia Boliviana de la Historia.
- Artículo de revista o capítulo en libro:
Lacoste, Pablo (2005). “Enclaustramiento de Bolivia y visión del otro: Nueva mirada a los de la Guerra del Pacífico”. *Cuadernos de Historia* (Santiago de Chile), núm. 43: 109-132.

Bridikhina, Eugenia (2017). “La historia clásica y la creación del discurso historiográfico decimonónico (primera mitad del siglo XIX)”. *Estudios Bolivianos* (La Paz), núm. 26: 71-97.

7. **Conflictos de interés**

La revista Estudios Bolivianos, como órgano de difusión académica del Instituto de Estudios Bolivianos, se compromete a evitar conflictos de interés que puedan afectar a la científicidad, al proceso editorial, a los autores y a los miembros de la cartera de dictaminadores. Se recomienda encarecidamente a los autores que tomen medidas para prevenir cualquier conflicto de interés y que informen al editor responsable sobre cualquier conflicto de interés existente.

8. **Especificaciones finales.** El envío del artículo para su publicación implica la aceptación de los términos de esta convocatoria. El autor no debe presentar el manuscrito ni total ni parcialmente en otra revista científica hasta la decisión editorial de la revista **Estudios Bolivianos**.

9. **Cronograma y proceso de selección.** Los artículos deberán enviarse hasta finales del mes de febrero para el número de **Estudios Bolivianos** correspondiente al primer semestre, y hasta finales del mes de junio para el número correspondiente al segundo semestre.

Una vez recibidos, los textos serán sometidos a un proceso de arbitraje bajo la modalidad de doble par ciego, garantizando el anonimato tanto de los autores como de los evaluadores. Este proceso determinará la aceptación o rechazo del artículo para su inclusión en la revista. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es las siguientes:

ieb@umsa.bo - ieb160@hotmail.com

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos (proximamente en la página oficial de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) <https://fhce.umsa.bo/>, se publicará regularmente el llamado a contribuciones, especificando el contenido temático de los próximos números de la revista **Estudios Bolivianos**.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de diciembre de 2025, en los talleres
de la imprenta
Ciudad de La Paz