

# *Qamiris aymaras* Nuevas elites en Oruro<sup>1</sup>

## *Qamiris aymaras* New elites in Oruro

Jorge Llanque<sup>2</sup>

*Tinkazos*, número 29, 2011, pp. 45-63, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: marzo de 2011

Fecha de aprobación: abril de 2011

Versión final: mayo de 2011

Los *qamiris* son un grupo social referente del desarrollo económico-comercial en Oruro. Considerados herederos de los *sariris* (viajeros), consolidaron una lógica de vida basada en la generación de capital económico que comparten y distribuyen con el objetivo de acceder a capitales sociales y simbólicos. Esto les permite ganar espacios urbanos que antes eran monopolizados por la elite criollo-mestiza, pese a continuar expuestos a ciertas formas de discriminación.

**Palabras clave:** racismo / elites aymaras / discriminación / exclusión / comercio / *qamiris* / *sariris* / estado nación / descolonización

*Qamiris* are a social group playing a key role in the development of the economy and trade in Oruro. Seen as the heirs of the *sariris* (travellers), they have consolidated a way of life based on the generation of economic capital which they share and distribute with the aim of gaining access to social and symbolic capital. This enables them to move into urban spaces that used to be monopolized by the criollo-mestizo elite, although they still experience certain forms of discrimination.

**Keywords:** racism / aymara elites / discrimination / exclusion / trade / *qamiris* / *sariris* / nation state / decolonization

- 
- 1 El presente artículo se basa en los hallazgos de la investigación “Procesos de desplazamiento e inclusión de una elite indígena (*qamiris*) en la ciudad de Oruro. Inclusión-exclusión en un mundo de prejuicios raciales en la dinámica urbana diferenciada de la elite tradicional”, realizada en el marco de la convocatoria “Racismo, discriminación y relaciones socioculturales” convocada por el PIEB. La investigación fue concluida por Jorge Llanque Ferrufino (coordinador) y Edgar Villca Mamani (investigador), con el asesoramiento académico de Marcelo Fernández Osco. Nuestra eterna gratitud por sus consejos.
  - 2 Antropólogo, especialista en educación superior, investigador del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) y docente de la Universidad Técnica de Oruro (UTO), Oruro. Correo electrónico: llanfer2000@yahoo.com

Los *qamiris* (ricos) aymaras son un grupo social que en la actualidad tiene un protagonismo relevante tanto en Oruro como a nivel nacional. Esta elite no ha surgido de manera espontánea; al contrario, es el producto de relaciones históricas de consolidación en la zona fronteriza occidental del departamento de Oruro. Este artículo se propone mostrar su historia, su vivencia y su dinámica; para tal efecto, comienzo con una breve referencia teórico-paradigmática sobre el concepto de elite; caracterizo el proceso histórico así como la situación de los *qamiris* en la actualidad y abordo el fenómeno de exclusión/inclusión y expresiones contemporáneas de racismo generadas en torno a estos actores.

## ELITES Y RACISMO

La base teórica sobre la que se desarrolla la investigación parte de las visiones sobre el concepto de elite, entendiendo que la elite asume un discurso ideológico propugnado desde una visión racista de la sociedad. Nos referimos a la idea de colonialidad del poder a partir del concepto de raza como elemento determinante de clasificación y estructuración social en el actual sistema capitalista, definido de esta manera por Aníbal Quijano (2000). Según este autor, las elites refrendan su hegemonía mediante la colonialidad del ser en el sentido de la cultura globalizante actual. Sin embargo, los grupos marginados de esta estructura de poder no siempre reaccionan de la misma manera: es el caso de los *qamiris* que guardan muchos elementos propios de la cultura aymara reflejados en un proceso de convivencialidad con el actual “sistema-mundo”.

Por ello, el estudio de las elites es un tema complejo, que ha sido frecuentemente abordado de manera transversal en otras investigaciones<sup>3</sup>.

Pocas han estudiado directamente esta temática en el caso boliviano, más aún cuando estas elites —las tradicionales criollas y, posteriormente, las mestizas— ubicadas en todo el país pero sobre todo concentradas en las capitales de departamentos, son las que refieren o condicionan el colonialismo interno que expresan las relaciones interculturales actuales en nuestro país.

De manera general, y específicamente en el caso latinoamericano, las elites han desarrollado un discurso referido a un racismo universal, desde la visión de colonialidad del poder propuesta por Quijano (2000) a nivel subcontinental y por Rivera Cusicanqui (1993) en el caso boliviano con el colonialismo interno; también aludían a la exclusión social, por ejemplo, en situaciones de movilidad social, al mantener estructuras de poder y de explotación de los recursos económicos. Otra expresión del discurso del racismo desde las elites es el de la modernidad en contra de el de la identidad, criticado por Fausto Reynaga (1978) que hace referencia a un determinante identitario, contraponiendo algunas reacciones de la sociedad dominante a la postura de las identidades en conflicto, en nombre de una macro-identidad cultural en contra de la de otros grupos; eso se ha reflejado en las posiciones definidas de Gabriel René Moreno (1896), Alcides Arguedas (1979) y de los seguidores del proceso modernizador occidental en el país. En el caso de Oruro, este discurso se consolidó entre sus intelectuales, en la época del auge minero:

Las costumbres del indio del altiplano, están todavía envueltas por la sombría ignorancia de las épocas prehistóricas de la humanidad. A pesar de estar el amor a su choza ha desarrollado en sumo grado entre

---

3 En el caso boliviano, la más reciente es el estudio de Medinaceli (2010) sobre la formación de los llameros o *sariris* y otros grupos de poder económico en el periodo del auge colonial de la plata.

ellos, les es casi desconocido el amor patrio. ‘No tienen el sentimiento de la propiedad que caracteriza a los pueblos que se engrandecen’ y vive feliz con el miserable producto que le basta sacar de la tierra para su frugal alimentación la lana para sus tejidos. Le es completamente indiferente la lucha por la existencia, razón por la que su índole es en extremo desidiosa e inhospitalaria. Aferrado como el que más fácil de ser arrastrado a una ciega idolatría. Los enseres que componen su hogar, son generalmente objetos que causan repugnancia, lejos de prestar comodidades y mostrar aseo. (Saínz, Palenque, Condarco y Zeballos, 1925: 901).

El racismo se asume y se caracteriza precisamente como una estrategia de las elites que manejan el Estado y por sectores de la sociedad con mentalidad colonial, de defensa y de ataque de los cánones tradicionalmente establecidos de poder y representatividad, con el fin de mantener las estructuras sociales existentes en el país. Su base ideológica de dominación es, parafraseando a Fanon, que “la inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea” (Fanon, 1973: 76) y, añadiríamos, de la superioridad mestizo-criolla boliviana, como lo revela la historia del desarrollo de *qamiris* y *sariris* (viajeros) en el occidente orureño.

Las elites determinan procesos de exclusión y minimización prácticos y discursivos desde la visión de lo que Wallerstein llama los “sistemas-mundo” (1998), es decir un núcleo y una periferia. Esto se refleja también en la forma de concepción y organización del Estado boliviano, donde solo se identifica la acción del mismo en el llamado eje central (que agrupa a los departamentos de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz), a partir del cual irradia el accionar del “Estado aparente” como dice Zavaleta (2006), que propugna la “colonialidad del ser” en el sentido que

le atribuye Maldonado Torres (2007), es decir con el prejuicio de concebir al otro como un “sub-humano”; es lo que Dussel denomina el *ego conquiro* (yo conquisto) de los colonizadores (1989). En este sentido, las elites construyen una visión llena de prejuicios en torno a los *qamiris*, y su lugar de procedencia, así como el origen de su potenciamiento económico, al margen de las normas: ésta es otra forma de colonialidad que refleja un simbolismo cultural de quién debe ser elite y quién no.

## EN EL MUNDO DE LOS QAMIRIS

El mundo aymara ha sido ampliamente investigado desde diversas visiones, sean esencialistas (por ejemplo, Mamani, 2000; Reynaga, 1981), o utilitarias (Albó, 2002; Carter y Mamani, 1989 y muchos otros), o bien como una propuesta alternativa al modelo de desarrollo occidental (Bernabé, Valencia, Arrazola, Martínez, 2003; Patzi, 2009; Yampara y Temple, 2008 y otros). Sin embargo, no se ha prestado la debida atención a grupos de poder económico como el de los *qamiris*.

Esta falta de estudios es, a su manera, un indicador del anonimato en el que los *qamiris* han vivido a lo largo de la historia, en un proceso de invisibilización tanto en tiempos de la Colonia española como, posteriormente, durante la República boliviana. Efectivamente, el discurso de los intelectuales bolivianos impregnados de visiones eurocentristas, no ha permitido que sean visibles. Por otro lado, el Estado monocultural tampoco ha propiciado el surgimiento de estos grupos con miras a la generación de procesos propios de desarrollo en regiones que no son parte del mencionado eje central, como Oruro, en este caso.

A pesar de este proceso de invisibilidad, los *qamiris* orureños continuaron articulándose en el paradigma del *suma qamaña*, es decir el “vivir

bien” (Spedding, 2010)<sup>4</sup>, incluso superándolo al reclamar el concepto de “vivir mejor”. Cualquiera puede vivir bien, sin embargo “vivir mejor” implica mayores sacrificios, para mayores beneficios. Por tanto, cuentan con una visión propia del desarrollo, algo emparentada con la lógica capitalista actual. Pero los *qamiris* se caracterizan por desarrollar actividades diferentes a las de las elites tradicionales criollo-mestizas, con formas de acción alternas en la visión de la “aparente”<sup>5</sup> sociedad dominante donde ha cundido la crisis del capitalismo. Esto revela que, en la actualidad, se precisa comprender a estos grupos sociales.

Por ejemplo, para los *qamiris*, la riqueza no solo está circunscrita a la establecida en la lógica urbana capitalista occidental ya que, parafraseando a Bourdieu (2000, 2007), la lógica del capital económico no es suficiente para explicar la realidad contextual; es necesario analizar el capital económico juntamente con el social, el cultural y el político desde una lógica aymara. Precisamente, esto es algo que caracteriza a los aymaras pues, a pesar de siglos de colonización forzada y de imposición de estructuras sociales y mentales en su *locus* y su historia, ellos supieron mantener formas, procesos y lógicas que, aunque invisibilizadas, generaron procesos de “convivialidad” con el cuerpo social general (Yampara y Temple, 2008).

Los *qamiris* aymaras, al igual que los puritanos calvinistas o pietistas, hacen uso de su forma de vida austera y rígida en lo personal y familiar, lo que les permite desarrollarse económicamente desde la lógica capitalista:

Han sido siempre los protestantes (...) los que, como oprimidos u opresores, como

mayoría o como minoría, han mostrado singular tendencia hacia el racionalismo económico, tendencia que ni se daba ni se da entre los católicos, en cualquier situación en que se encuentren. La razón de tan distinta conducta ha de buscarse, pues, en una determinada característica permanente y no solo en una cierta situación histórico-política de cada confesión (Weber, 1990: 27).

A partir del enfoque weberiano aplicado al análisis de los *qamiris* aymaras, cabe destacar que ellos recibieron una fuerte influencia de la religión católica, que contrasta con el estudio de Weber que señala que fueron las condiciones religiosas protestantes las que potenciaron el espíritu capitalista. En el caso boliviano, el Estado y las elites de poder quisieron eliminar tanto los valores como los símbolos identitarios andinos. Los *qamiris* aymaras se adaptaron y revitalizaron su cosmovisión andina en un proceso de “convivialidad” con el catolicismo colonial, lo que les permitió tender puentes hacia el mundo de la modernización recreando organizaciones con lógicas propias. Es el caso del *qhatu*<sup>6</sup>, un espacio económico propio que difiere del que hacen uso en el universo capitalista occidental pues refleja acciones sociales, simbólicas, económicas y culturales propias del contexto aymara. He ahí la fortaleza propiamente dicha del *qhatu* que plantean Yampara y Temple (2008) como un espacio comercial de convivialidad usado, entre otros, por las elites aymaras o *qamiris*.

El capital social de los *qamiris* se muestra en las fiestas, en las prácticas económicas, en las redes sociales, en la formación de capital que son a

4 El estudio de Spedding es interesante para analizar el concepto de *suma qamaña*, no tanto como filosofía de vida sino en la forma como el gobierno lo concibe.

5 Aparente porque solo son las elites las que están en el poder y han creado un imaginario para el resto de la población con el fin de mantener su control y poder simbólico.

6 Significa mercado, pero más allá de la idea de un espacio de compra/venta.

la vez festejo, producción y comercialización. Es decir que a pesar de los procesos de imposición y transculturación refrendados por el Estado y por su colonialidad de poder eurocentrista, los *qamiris* aymaras usaron lógicas y prácticas propias para recrear sus instituciones generadoras de capital, en el marco de sus valores y costumbres; así lo ilustran los estudios de Yampara y Temple (2008) en la ciudad de El Alto.

Esto es precisamente un reflejo de las matrices culturales aymaras de organización, como señala el clásico estudio sobre la comunidad de Irpa Chico (Carter y Mamani, 1989) en el que se muestra que el carácter racional y austero de esta cultura solo se transgrede en la etapa de transmisión de los cargos en la comunidad, en el afán de buscar prestigio y a la vez de generar capital social y simbólico. Lo que aparenta ser un derroche innecesario de dinero es, en realidad, “la obligación de hacer cargos políticos y religiosos para mantener o poder acceder a los recursos materiales que es el elemento central en la reproducción de las familias” (Patzí, 2009: 159).

Es por ello que los pueblos aymaras y sobre todo los *qamiris* cuentan con valores socio-culturales de acceso, reproducción y producción de riquezas con base en el sentido social y la persistencia del ayllu. Este no es concebido como una “organización primitiva” sino como una “institución propia de desarrollo” a través de la persistencia de la religión convivial andina, pero en el proceso de fortalecimiento de sus instituciones, de su personalidad, de su riqueza material y social. El *qamiri* aymara se alimenta de concepciones socio-simbólicas que reflejan sus valores y patrones culturales que favorecen, en la cultura aymara, el desarrollo económico; por ejemplo, la autodisciplina, la responsabilidad, el servicio a la comunidad.

En la actualidad, cabe señalar que los *qamiris* también son permeables a la globalización y a la mercantilización excesiva posmoderna que afectan su “ser”, en el sentido de una ontología social urbana, de una forma de ser-en-el-mundo en la que los sujetos son “sujetados” al capitalismo, refrendado y revitalizado por el proceso de neocolonialidad imperante en las sociedades latinoamericanas (Bigott, 1973).

## LOS QAMIRIS DEL OCCIDENTE ORUREÑO

En el pasado, los *qamiris* del occidente orureño hicieron tradicionalmente uso de diversos pisos ecológicos para generar espacios de comercialización. En el periodo colonial, la falta de presencia “real” del Estado español, en términos de fuerza pública, fue compensada por la presencia simbólica de autoridades civiles y religiosas, lo que permitió que los caciques gobernadores indígenas conformaran grupos de poder económico simbólicamente emparentados con Pedro Martín Capurata CondorVillca a partir de 1540<sup>7</sup>. La influencia de este personaje fue determinante pues permitió que los caciques pudieran comprar sus tierras. Posteriormente, en el siglo XIX, la relación de las autoridades indígenas de Oruro con el Estado se rompió y se buscó nuevas formas de organización y de diálogo. El resultado fue, generalmente, una limitada presencia real y efectiva del Estado en la región.

En Oruro, la zona de Sabaya, Huachacalla, Todos Santos, Escara, pertenecía al señorío preincaico aymara de Karankas, hoy conocido como Jach’a Carangas. Las condiciones socio-estratégicas del lugar la convirtieron en una zona de influencia económica para el intercambio y

---

7 El cacique principal de la zona era Chuquichambi, legendario señor aymara que había participado en la lucha contra los españoles en Cochabamba (Medinacelli, 2010). Chuquichambi murió en 1540 y luego, según la misma autora, Carangas se dividió en tres parcialidades. CondorVillca fue parte de la cédula de encomienda de Mendieta, aunque también *feriaron* con Gómez de Luna.

posterior comercio de llamas, en tiempos prehispánicos y luego en el periodo colonial. Además, con la explotación de sal del salar de Coipasa, los *sariris* (viajeros) aymaras revitalizaban continuamente rutas de transporte de productos entre diversos pisos ecológicos. Su influencia fue tal que incluso recibieron tierras por parte de los incas en Cochabamba a fines del siglo XV (Rivière, citado en Medinacelli, 2010).

Tanto la fundación de la Villa de San Felipe de Austria a principios del siglo XVII como la de otros asentamientos (Turco, Salinas de Garci Mendoza) estuvieron relacionadas con la explotación de minerales. Todas las actividades giraban en torno a la extracción de las riquezas del subsuelo y su comercialización; de esta manera, se tejieron importantes redes de transporte y se crearon postas para mulas y caballos, alrededor de las cuales fueron creciendo centros poblados. El comercio con el sur consolidó rutas tanto en la región oriental de Oruro (Challapata, Kulta) como en la zona occidental (hacia Tarapacá y Arica). La influencia de los centros mineros era fuerte en pueblos como Carangas, Todos Santos y La Rivera: desde allí, los *qamiris* aymaras se dedicaban a traer coca y diversos productos para el sustento diario de las minas.

Entre las instituciones coloniales fundamentales en la región de Carangas, una de las más importantes fue la del Gobernador de armas, corregidor y justicia mayor, además de los curas en los pueblos. Estas autoridades casi siempre fueron los tradicionales *kurakas* o caciques de origen indígena que se consolidaron como elites locales. Se encargaban de supervisar la

recaudación del tributo y eran responsables del envío de trabajadores a la *mit'a* de Potosí; velaban por el orden social local en función al mandato del Estado colonial español que decía que los indios se ocupasen en labores productivas, para evitar la idolatría y el disenso.

Es a partir de mediados del siglo XVI que surge el mito de Pedro Martín Capurata CondorVillca, el prototipo de cacique gobernador de Sabaya. Actualmente, es considerado y reverenciado como un héroe mítico local y como un ejemplo a seguir por los *qamiris* de la zona occidental de Oruro, fronteriza con Chile, por el poder social y económico que adquirió. Resulta interesante, como menciona Gilles Rivière (1997), que los posteriores caciques de Sabaya se identificaran con este gobernador.

Efectivamente, dicho personaje está asociado a un mito: el de Tata Sabaya<sup>8</sup> que circula en la memoria histórica de la actual región de J'acha Carangas, en sus diferentes interpretaciones. Dicho mito se refiere a lo siguiente: a mediados del siglo XVI, Pedro Martín Capurata CondorVillca asumió el rol de cacique gobernador, merced a su origen y ascendencia aymara, siendo reconocido por la Corona española. El honor que lo rodeaba se expresaba, por ejemplo, en la distinción de la que gozaba al poder usar un caballo blanco<sup>9</sup> adornado con estrellas de plata, recordando la producción local de las minas. Estos símbolos de estatus y prestigio reflejaban el reconocimiento a los empresarios mineros o azogueros, a los corregidores y demás funcionarios españoles y, en algunos casos, a la población nativa<sup>10</sup>.

---

8 Aún hoy, en los ritos ancestrales en Sabaya, la autoridad máxima originaria es denominada Mallku Sabaya.

9 En otros pueblos aymaras, el *jilaqata* también gozaba de similares señales de distinción: "...Antes el *jilaqata* siempre tenía que tener su mula, era imprescindible" (Carter y Mamani, 1989: 280).

10 Se dice que el mismo Rey obsequió a la población una imagen de la Virgen María, como se puede ver en la frase inscrita al pie de la imagen: "Retrato de la Milagrosa Imagen de Nra. S<sup>a</sup> de Sabaya de Carangas. Una de las que embio el S. emperador Carlos Quinto desde Roma en el descubrimiento de estos Reynos. De cuyas portentosas maravillas participan todas las que se le encomienda".

El aspecto importante resaltado por el mito es que el cacique gobernador se enfrentó al poder colonial encarnado en el cura<sup>11</sup> y, por extensión, al imperio español. La “República de españoles” estaba representada por la Iglesia, más que por fuerzas del orden que solo intervenían en momentos de tensión; por ello, el control sobre la “República de indios” era reducido. Este contexto favoreció el hecho que Capurata encerrara al cura. Al enterarse de la noticia, la represión contra el cacique gobernador fue la eliminación de la influencia de Capurata, la maldición del pueblo y el consiguiente éxodo de la población local. Suponemos que el castigo por rebelarse contra la Corona española fue la muerte por descuartizamiento, a modo de ejemplo, y para evitar que las ansias de “liberación” se regaran por la zona<sup>12</sup>. Finalmente, las autoridades españolas le dieron un grotesco fin, esparciendo sus restos en toda la provincia de Jach’a Carangas.

Los restos dispersos de Capurata adquirieron un carácter de fetiche y dieron características peculiares simbólicas atribuidas a la gente de las *markas*<sup>13</sup> de Carangas, en cuanto a su oficio y a su personalidad. Entre los mitos locales, se señala que:

... Salinas de Garcí Mendoza, como pueblo que alcanzó un desarrollo floreciente ante los primeros, irradiado por la cabeza del personaje; Andamarca y Corque, fueron las comunidades que favorecidas por las

extremidades inferiores, se caracterizaron como permanentes viajeros (salineras) hacia los valles y el Salar de Coipasa. Así mismo el brazo que fue llevado por Toledo determinó posiblemente una condición de pueblo trabajador y conservador de sus costumbres lo que según a dichas creencias se deberían a la falta del otro brazo. En cuanto a Huachacalla, el miembro viril del cacique que significó para esta comunidad para que en su tesonera lucha levantara su desarrollo como pueblo progresista. Por último el corazón y el brazo que quedaron en Sabaya hicieron caracterizar a este pueblo por su trabajo y por su ideología política cultural telúrica (periódico *Sabaya... mi tierra*, año II, número 2 de agosto 2007).

En otras versiones, la cabeza se fue a Llica (suroeste de Potosí), los brazos a Andamarca, los testículos a Sabaya<sup>14</sup>. Los más beneficiados por este fenómeno fueron los habitantes de Sabaya, no solo por recibir los principales restos del cacique gobernador, sino también por ser la sede de su mítico padre, el cerro Sabaya. Estos son los elementos referenciales de revitalización de las costumbres aymaras, a pesar de la extirpación de idolatrías durante el periodo colonial.

De esta manera, este mito se fue fortaleciendo en el marco de otras relaciones de dominación. Se ha convertido en el eje identitario y de valoración socio-cultural que reconstituye el legado

---

11 Los cultos a los santos y a las vírgenes desarrollados por los curas fueron creando un poder paralelo al civil, que llegó a ser denunciado por algunos. Es el caso de Bacarreza (1997) que señala que los curas cobraban sumas exorbitantes por la realización de bautizos, misas y festividades religiosas así como para la veneración de ciertas imágenes religiosas en el periodo colonial. Es posible que Pedro Martín Capurata CondorVilca, cansado de los abusos del cura, haya decidido castigarlo, con el beneplácito de sus súbditos.

12 Un castigo tradicional en la época colonial era el descuartizamiento con caballos y la posterior exposición de los miembros del infortunado en las plazas principales de los pueblos. Eso ocurrió en 1781, por ejemplo, con Tupac Katari cuando se sublevó contra la Corona.

13 Significa pueblo en aymara.

14 Entrevista a Rudy Moya, 2010.

dejado por Capurata en beneficio de sus nuevos seguidores. El mito va adquiriendo una fuerza vital productiva-económica para los *qamiris* que desean emular las acciones de Capurata Condor-Villa al apostar por una identidad socio-cultural fortalecida y proclive a potenciarse cada vez más en función al desarrollo económico, con un fuerte énfasis en lo social y lo simbólico.

Esto ocurría, por ejemplo, a principios del siglo XX. En datos referidos al pago de impuestos por tasas de los indígenas originarios, los de 1919 señalan que los montos pagados en la zona eran relativamente altos, como refiere el informe de Lima (1921) o de Blanco (2001): los pueblos de Huachacalla y Sabaya eran importantes por su nivel de desarrollo, su actividad comercial. En esa época, muchos *qamiris* se destacaron en la comercialización de pieles de chinchilla, de corderos y otros productos locales.

Pero no todos los aymaras son ricos. Por consiguiente, es preciso caracterizar los factores que han permitido consolidar la formación de estos *qamiris* del occidente orureño. Uno de ellos es precisamente su ubicación en la frontera entre Bolivia y Chile, y las implicancias de esta situación para el comercio. Este elemento es determinante en el proceso de formación económica y cultural. Cabe recordar que, en la actualidad, la presencia real y efectiva del Estado en la región es muy incipiente, incluso en los puestos fronterizos.

Con la Revolución Nacional de 1952, las transformaciones desarrolladas por el Estado nacionalista se tradujeron en la creación de cargos paralelos a los originarios para tener presencia en organizaciones sindicales como la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTCO). Si bien la zona no adoptó la estructura sindical campesina, adecuó sus instituciones tradicionales para sentar presencia. Es importante recalcar que no se transformó

sustancialmente la estructura originaria basada en la lógica del ayllu.

A partir de la década de 1960, poco a poco se fueron creando “islas urbanas aymaras” en la ciudad de Oruro, en una suerte de complementariedad vertical eco-simbiótica, reflejo de la práctica comercial de los antiguos llameros, posteriormente convertidos en transportistas. Es la zona sud de la ciudad de Oruro la que recibió estos primeros impactos. Los *qamiris* empezaron a generar mayores recursos y quisieron gozar de los beneficios que sólo otorga la ciudad. En los años 1970 y 1980, el impacto fue creciendo con el crecimiento del sector transportista *qamiri* con vehículos de alto tonelaje, heredero de los llameros de antaño. Estos medios de transporte articulan un territorio que no se limita al ámbito nacional, llegando hasta Argentina, Chile y Perú. Los beneficios fueron invertidos en la compra de casas de antiguos profesores o de mineros, para poder usarlas como vivienda y a la vez garaje para sus preciados *pachajchus* (camiones de alto tonelaje).

Es en la década de 1990 cuando se visibiliza la mayor presencia de los *qamiris*. En esta época, las nuevas generaciones consolidaron el proceso comercial sin limitarse al transporte sino involucrándose directamente en el comercio. Los comerciantes se despliegan económicamente pues Oruro es parte de una red de operaciones comerciales que incluye las ciudades del eje (La Paz - Cochabamba - Santa Cruz), los países vecinos y países de ultramar que producen bienes destinados a satisfacer la demanda interna del mercado boliviano.

Los *qamiris* se han instalado en amplios sectores de la zona sur de Oruro, consolidando ciertas actividades simbólico-religiosas como la fiesta de compadres, abriendo grandes locales de fiesta, desarrollando negocios propios, erigiendo construcciones enormes como símbolo de estatus social y, sobre todo, apropiándose de



espacios territoriales de la antigua clase media orureña como la plaza principal, el casco viejo y los principales mercados.

Además de ello, se vislumbra su presencia en el campo social y político: son los casos del Ing. Juan Quircio Choque Capuma, diputado nacional; del Sr. Ever Moya, diputado nacional; el Sr. Walter Mamani Choque, Presidente del Club de fútbol San José. Estos casos han suscitado diversos tipos de reacciones, algunas de las cuales reproducen la colonialidad del poder expresada en un colonialismo interno de formación de clases sociales, en las que se manifiesta el racismo desde las tradicionales estructuras de poder.

Los prejuicios y las acciones de este racismo se muestran de diversas formas, de ahí la importancia de estudiar las expresiones de defensa y ataque que se asumen desde el Estado y que se reflejan en el consciente e inconsciente de la sociedad mayor frente a los *qamiris*. Estos, al estilo de Pedro Martín Capurata CondorVillca —el ícono identitario de Sabaya— buscan transformar la sociedad en la lógica del ayllu, en la lógica de su vivencia, transfigurando Oruro en una macro *marka*.

El desarrollo de este sector se expresa, por ejemplo, en el protagonismo político. Las historias de vida de personas como Walter Mamani, Bernabé Plata, Juan Quircio, Toribio Villca, Eleuterio Alconz, entre otros, reflejan precisamente que estos *qamiris* no tuvieron que seguir la “lógica de sometimiento mental” que el Estado nacional, imbuido de la lógica centralista y que minimiza el impacto de transformación

en el área rural, consolidó en sus estructuras de jerarquización. Desde su realidad, su cultura y su itinerario, demostraron que es posible pensar en la formación del ciudadano boliviano sin necesariamente contar con el apoyo del Estado, desde lógicas alternas, en este caso aymaras, a las establecidas por el “Estado aparente” (Zavaleta, 2006), pues este mismo Estado genera discursos racistas contra el “otro”, como se expresa, por ejemplo, en los prejuicios hacia la práctica del contrabando<sup>15</sup>. En este sentido, el mensaje es que se puede vivir con dignidad, fuera de la colonialidad del poder y del saber propugnada por el Estado y la sociedad dominantes.

Es de esta manera que los *qamiris* orureños se han consolidado, históricamente, como un grupo social fuera de las estructuras de desarrollo centralistas del Estado boliviano; han logrado generar procesos propios que les permiten, en la actualidad, afanzarse en espacios regionales y urbanos. Pero si bien la fortaleza del *qamiri* radica en su capital económico, también se halla condicionado por su capital social y su capital simbólico.

## EL QAMIRI AYMARA ORUREÑO Y SU(S) CAPITAL(ES)

A lo largo de su vida, el *qamiri* aymara se empeña en conformar tres capitales importantes para su consolidación como individuo y a nivel familiar: el capital económico, el capital social y el capital simbólico. Estos tres capitales se hallan fuertemente vinculados entre sí mediante relaciones dinámicas.

---

15 Los *qamiris* entrevistados niegan haber incurrido en la práctica del contrabando. Ellos indican que su desarrollo económico se debió a que pudieron llevar sus productos más allá de los mercados tradicionales de consumo. Así mismo, eliminaron el recurso a los intermediarios (en este caso, en Iquique, Chile) y trabajaron directamente con los productores, sean chinos, malayos, etc. Sin embargo, reconocen que existe el contrabando pero son otras las personas que se dedican a esta actividad. Es menester señalar que el Estado no es capaz de generar propuestas y alternativas de desarrollo así como oportunidades laborales; su radio de acción y la mayor parte del presupuesto ejecutado se ha concentrado en las ciudades/departamentos del eje central, lo que precisamente provoca que el resto de los bolivianos deba buscar alternativas de desarrollo y de progreso, sobre todo en actividades informales.



Mario Conde Cruz. *Anónimo*. Acuarela, 2007.

Así es como el capital económico se vincula al capital social, precisamente a través de instituciones sociales andinas tan tradicionales como el *ayni*. Se trata de una lógica revitalizada en el sistema capitalista bajo la forma de acumulación de capital, pero en base al sentido social, donde lo recibido es solo una especie de préstamo para despegar económicamente; el mismo es devuelto al que otorgó el *ayni* en una cadena sin fin que busca el potenciamiento económico de todos los participantes en un encadenamiento de reciprocidad. Desde la visión occidental, este aparenta ser interesado e individualista pero, en el caso del matrimonio, por ejemplo, mediante los *tipanakuy*<sup>16</sup>, la lógica aymara demuestra que sirve para consolidar relaciones macro-familiares y conformar una nueva célula o unidad (la pareja *qamiri*) en la estructura de los grupos de poder *qamiris*.

Efectivamente, la devolución del *ayni* es la garantía necesaria tanto para fortalecer la economía familiar como para devolver a otros lo que han entregado al *qamiri*. Esto implica procesos económicos de reciprocidad simétricas y/o asimétricas, pero resulta ser la mejor garantía para conformar un capital económico a partir del capital social, pues una mayor inversión económica se expresa en la presencia de un mayor número de paisanos y *qamiris* antiguos con prestigio que concurren y realzan una fiesta de matrimonio, por ejemplo, aportando con un importante *ayni* (económico y social) para iniciar las actividades de la joven pareja. En términos de capital simbólico, el mismo matrimonio surge basado en el estatus y el prestigio que le otorgan los parientes e invitados. De esta manera, la fiesta se convierte en un duelo simbólico de estatus, una competencia abierta para emular y superar a los

antiguos *qamiris*. Este es precisamente el fundamento del espíritu de la economía aymara.

Desde esta perspectiva, de manera particular, los aymaras y, específicamente, los *qamiris* como individuos no pueden separarse de su entorno cultural y de su colectividad, porque gran parte de su capital social se refleja en sus redes sociales y en factores socioculturales como su grupo referencial de riqueza y estatus.

El desafío que implica demostrar estatus y prestigio (capital simbólico) frente a sus similares destina al *qamiri* a pasar su vida compitiendo para ser el mejor. Se trata de una competencia sana, en el sentido en que permite que el nuevo *qamiri* tanto como los antiguos se dediquen a un permanente progreso y desarrollo para enfrentarse en *taypis*<sup>17</sup> simbólicos, como las fiestas, y demostrar o exponer sus capitales frente a los demás.

Ser un *jaqi*<sup>18</sup> *qamiri* aymara va más allá de gozar de prestigio, pasando cargos en la comunidad, por ejemplo, en un sistema que, al parecer, no otorga mayores beneficios: “Todo el sistema (de rotación de cargos) conduce entonces a una rutina individualista y poco creativa” (Albó, 2002: 16). Al contrario, este sistema de cargos es dinámico y pujante pues sirve para ganar y consolidar el prestigio de la familia frente a la comunidad, pasando cargos de responsabilidad en beneficio de todos. Es demostrar a la comunidad que, como autoridad originaria, se ha podido concretar proyectos, llevar desarrollo a la comunidad. En otras palabras, es ser *superior*, en términos de prestigio, para beneficio de la comunidad. En estos casos, las experiencias previas son decisivas, por ejemplo, la herencia familiar de algunos cargos, o bien las acciones realizadas por mayores. El ascenso exitoso del

---

16 Las *tipañas* o los *tipanakuy* se refieren al dinero (en la actualidad; antes podían ser bienes) que se otorga al anfitrión de una fiesta, con la intención de que sea devuelto en otra ocasión.

17 Frontera pero también espacio de encuentro.

18 Significa persona, pero no individuo sino pareja: un *jaqi* varón debe tener un *jaqi* mujer.

compromiso originario es un modelo a imitar. Para dar jerarquía a su presencia como futura autoridad originaria, el *qamiri* debe ser mejor que sus *pasarus*<sup>19</sup> y así consolidar el estatus de su familia, tanto para sus ascendentes como sus descendientes.

La única forma de obtener este reconocimiento es mediante el matrimonio. Tanto varones como mujeres constituyen la auténtica esencia del *qamiri* aymara. Es por ello que su desempeño es continuamente vigilado por la comunidad: actitudes que atentan contra la sacralidad del matrimonio son fuertemente castigadas, pues precisamente el matrimonio es la base social de mantenimiento de la estructura familiar así como el generador del capital económico *qamiri*. Esto llevaría a considerar que, dentro la filosofía andina, la complementariedad es un idilio continuo de trabajo y tesón entre *chacha* (hombre) y *warmi* (mujer), es decir la pareja *qamiri*, donde ambos contribuyen por partes iguales. Pero no se debe olvidar que siglos de imposición socio-cultural donde prevalecía la figura masculina (Patria Potestad) han calado hondo en determinados sectores de los *qamiris*: esto se refleja en actitudes machistas, patriarcales y androcéntricas que sigue reproduciendo la sociedad dominante y son asimiladas por las parejas aymaras.

## ALGUNOS VALORES CULTURALES DE LOS QAMIRIS

La formación de un *qamiri*, en términos de “ética del trabajo”, se realiza en contextos como las fiestas y en el ingreso a instituciones tradicionales orureñas como la Asociación de Fútbol Oruro y el Club Sabaya, que han sido identificados

en el proceso de esta investigación. Allí se desarrollan valores como responsabilidad, religiosidad, compromiso social, tenacidad, prácticas agro-céntricas en los negocios, respeto mutuo en el trabajo y reciprocidad, como señalan los propios *qamiris*.

En el caso de las fiestas, los *qamiris* ubicados específicamente en la zona sur de la ciudad de Oruro y en cercanías de los principales mercados, aprovechan para reproducir su cultura en este escenario. Veamos lo que ocurre en la fiesta de comparsas que se lleva a cabo anualmente en el marco del festejo del Carnaval<sup>20</sup>. Esta fiesta se caracteriza por la gran presencia de comerciantes que conforman agrupaciones. Las comparsas se hallan identificadas de acuerdo a la lógica del *qhatu*. Dichas fiestas, generadoras de capitales social, simbólico y económico, y constructoras de la identidad gremial, se diferencian del Carnaval de las elites locales por contar con otras motivaciones para su realización. La memoria local rescata que las primeras comparsas, en la década de 1960, fueron las de Santa Bárbara y Villa Esperanza. Posteriormente, en la década de 1970, se creó la comparsa Unión Comercial.

Cabe destacar que ha sido común que los poderes locales vinculados a las elites criollos mestizas quisieran aprovechar estos espacios en beneficio propio, no así en la lógica del ayllu en que el festejo es igual a la producción y reproducción de capitales. A eso se debe la presencia de políticos y autoridades que solicitaron, y en algunas oportunidades, se aprovecharon del apoyo de los *qamiris* y comerciantes; incluso, fungieron de pasantes<sup>21</sup>. Otros, en cambio, integraron la lógica de la comunidad y del ayllu<sup>22</sup>. Posteriormente, se organizó la comparsa Litoral,

19 Los que asumieron el cargo e hicieron algo por la comunidad, antes del *jaqi*.

20 Las siguientes informaciones han sido recopiladas en el marco de la fiesta de comparsas del año 2010.

21 Entre ellos se destacan Mirtha Quevedo, ex prefecta del Departamento, Edgar Bazán Ortega, ex alcalde del Gobierno Municipal.

22 Fue el caso de Wilford Condori, concejal de la ciudad y Juan Quircio (†), ex diputado por el MAS.

conformada mayormente por personas oriundas del pueblo de Huachacalla, y en 2010, nació la comparsa Sabaya.

En el libro de actas ya se tiene los pasantes hasta el año 2033. La banda ha costado 5.000 dólares americanos, y la orquesta, 1.200 dólares americanos. Para esto, todos hemos hecho aporte voluntario \$us 100, 200, hasta 1.000. Con ese capital hemos arrancado, y hemos hecho un recuento de \$us 8.000 y tantos. Y de la Virgen también se ha hecho su *Nayracha*<sup>23</sup> que también se ha hecho \$us 8.000. (...) Todos hemos hecho un aporte. Para ser pasante por cantón, por comunidad, es a voluntad. Falta consensuar con la gente de Cochabamba, Santa Cruz, Estados Unidos, de la Argentina donde tenemos mucha gente (Rudy Moya, Oruro, 15 de febrero de 2010).

La base de la organización de la comparsa Sabaya se demuestra precisamente en la lógica del *ayni* en la *Nayracha*, entendida como un aporte voluntario en beneficio de la Virgen del Socavón, con el fin de solventar la fiesta. De esta manera, se genera también el primer capital que da vitalidad y vigencia al evento como parte de la lógica del *qhatu*, como fiesta generadora de capitales sociales, culturales y económicos.

La comparsa Sabaya es un referente de identidad así como de generación de capitales sociales y económicos. Produce desarrollo y beneficios económicos pues los pasantes contratan un local para la realización de la fiesta, los conjuntos

musicales que participarán en el festejo y eligen el atuendo de la comparsa que comunican a sus invitados cuando difunden la invitación<sup>24</sup>.

Al jugarse el prestigio del *qamiri* y su familia, todo debe ser cuidadosamente preparado: la ostentación y el lujo deben impactar a todos los invitados. En los últimos años, se ha hecho uso de la televisión y la radio para dar a conocer la realización de fiestas y matrimonios. Ahí, al igual que en las invitaciones, se informa qué conjuntos participarán, los “bloques” de bailarines invitados; estos son elementos que afianzan el prestigio del organizador de la fiesta. Incluso, en algunos casos, se llega a invitar por este medio a los *qamiris* orureños aymaras residentes en lugares lejanos como España, Estados Unidos, Chile; pese a que los canales locales de televisión no pueden ser captados en otros lugares, es una forma de distinción frente a la sociedad orureña; es un indicador de la gran cantidad de parientes, paisanos, en resumen, del capital social de los pasantes de la fiesta.

Si bien estas manifestaciones públicas (propaganda, publicidad) demuestran el estatus y el prestigio de los pasantes, en realidad, el éxito de la fiesta se mide por la presencia de invitados de prestigio. Entre ellos, los más esperados son las autoridades originarias pues dan las bendiciones necesarias de las *illas*<sup>25</sup> y de las principales deidades a los pasantes y sus invitados y otorgan su visto bueno para que los pasantes reciban los beneficios socio-culturales correspondientes, es decir: respeto por parte de la comunidad, justificación social para asumir otro cargo superior o incluso para presentarse a una candidatura en

<sup>23</sup> Proviene de la palabra *nayra* que significa antes, anterior; *Nayra Pacha* es el pasado, lo antiguo (Layme, 2004). *Nayracha* es un aporte para satisfacer a los antepasados, los antiguos, para que prodiguen abundancia, den bienestar y felicidad a los pasantes.

<sup>24</sup> Estas invitaciones suelen ser muy vistosas, más grandes que las comunes, impresas a todo color, para expresar la grandeza y generosidad de los pasantes.

<sup>25</sup> Amuleto para atraer la abundancia (Layme, 2004). Se denomina de igual manera a ciertos lugares y piedras tutelares.

elecciones municipales o para postular a un cargo público, por el servicio que realizaron para su comunidad.

Otra demostración del poder económico y social de un *qamiri*, en el caso de los varones, se expresa en el campo del deporte, específicamente del fútbol. El Club Sabaya, actualmente ubicado en la primera categoría de fútbol de la Asociación de Fútbol Oruro, se ha convertido en un elemento referencial identitario fortalecido gracias a la presencia de Walter Mamani a su cabeza, el año 1997. El proceso que siguió este empresario y político sabayeño como Presidente de este club y que lo llevó a obtener el título de campeón en la categoría “Primera B no aficionados” fue el siguiente:

En una de las reuniones, definieron que debía manejar mi comunidad que se llama Alaroco y manejamos el club. Nos habíamos elegido la directiva, como yo viví en Oruro, me han elegido Presidente. El 97, le sacamos campeón de la “B”. Hemos ascendido a la “A” y yo le hice salir campeón en mi gestión. Estábamos a un pasito de llegar al fútbol profesional. También me hice cargo como Presidente del Club Sabaya como si hubiera prestado un cargo devocional. Esta decisión ha salido de una reunión en Sabaya. Entonces me han dicho: ‘Walter, ¿por qué tú no nos colaboras con el Club este año?’. ‘No hay problema’, les dije. ‘Yo les coopero pero como hubiera pasado un cargo en Sabaya para que me digan *pasiri*<sup>26</sup>’ (Walter Mamani, Oruro, 15 de noviembre de 2010).

Es interesante notar que las condiciones actuales y el hecho de que muchos *qamiris* se encuentran realizando actividades lejos de su lugar

de origen generan estos acuerdos y equilibrios. Otros casos ilustran la dinamicidad de la cultura aymara en nuevos contextos, nuevos espacios de interacción. La ciudad de Oruro ya no es percibida como una zona de residencia: a través del Club Sabaya, se convierte en parte de la *marka* sabayeña. Un proceso similar se ha visto en la fortuna de otros clubes de fútbol, como el Club Huachacalla o el Club Escara, por ejemplo, aunque con ciertas particularidades:

Nombran a una persona potentada, a uno que tiene dinero van a conversar el directorio saliente. Entonces es un lujo ser presidente, pero eso va a cuenta del directorio, ¿no? Sobre todo al encargado directo: le nominan un delegado y secretario más, pero ese es el símbolo del escareño. Por eso, su segundo himno es el huayñito “*Somos valerosos muchachos del club escareño equipo de gran pujanza*”. Cuando los jugadores que no son de allá, se les invita a una fiesta y allá se los trata bien. Entonces, es un nexo que permite aglutinar a nuestros residentes del interior, de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Yacuiba, a través del fútbol, a las clases sociales y lo mismo sucede en Cochabamba, en Santa Cruz: tienen un club que participa en el aniversario de Oruro y no se olvidan y todos estos campeonatos en Escara son el 6 de junio. Lo mismo es en Sabaya. Entonces, son todos estos elementos que aglutinan todo y tienen la identidad (Fernando Tawiwara, Oruro, 12 de octubre de 2010).

Los enclaves culturales persistentes en las diferentes ciudades donde los *qamiris* aymaras orureños han migrado se han conformado a partir de

---

26 Sinónimo de pasante.

los equipos de fútbol que resultan ser el contexto socio-simbólico de unión y reencuentro con los familiares y migrantes en el pueblo de origen, sea en la fiesta del 6 de junio en Escara o la primera semana de diciembre en Sabaya, o los primeros días de enero en Huachacalla. Allí se lleva a cabo el campeonato anual de fútbol y participan las delegaciones de todos los lugares de residencia. En este sentido, el fútbol es asumido como una prolongación de la fiesta, del festejo aymara en la lógica del *ghatu*, pues es un re-encuentro entre todos los “paisanos”, los “hermanos” aymaras, en el que comparten sus experiencias, sus logros y capitalizan sus avances. Es un retorno a la tierra de origen donde demuestran que han salido de ella pero para ser exitosos.

### UN QAMIRI PRESIDENTE DEL CLUB DE FÚTBOL SAN JOSÉ

La mayor de las glorias para los *qamiris* aymaras es que pese a una férrea oposición, el *qamiri* Walter Mamani haya ganado la Presidencia del Club de fútbol San José gracias al voto de los orureños. Así lo explica el Director de Deportes del Periódico *La Patria* de Oruro:

En estas elecciones se ha notado mucho más interés que en las anteriores. Hemos visto la presencia de muchos políticos que han sido arrinconados, tratando de salir a través de San José. La presencia de estos frentes (que han sido cinco) nos ha mostrado que ahí estaba el MAS, dividido en dos frentes, ADN, que se han unido con el MIR, en fin (Etzhel Llanque, Oruro, 15 de diciembre de 2010).

La postulación de Walter Mamani a la presidencia de este club fue preparada con anticipación pues uno de los medios para ingresar a una institución tan tradicional en Oruro era un proceso muy planificado:

Él lo ha planificado desde el año pasado. El 2009 ya me llegó al periódico dos notas donde la hinchada le estaba pidiendo a don Walter para que se haga cargo del club. Yo pensé que era solo una acción política, pero con el transcurrir de los meses, estos documentos han vuelto a aparecer. Por eso, dice don Walter: ‘yo estoy aquí a pedido de la hinchada’. Esa su ventaja es que ha trabajado mucho tiempo y poco a poco se ha hecho conocer con los medios, de manera que, cuando ha llegado el proceso electoral, él ya tenía una gran ventaja. Él se ha contratado publicidad en varios medios, en el deporte, en radio, en televisión. Ellos han ido difundiendo ya hace rato: ‘Walter presidente, Walter porque necesitamos un cambio...’. Entonces, ¿quién es la opción? ¿Quién puede venir con dinero para San José? ... Y aparece Walter Mamani (Etzhel Llanque, Oruro, 15 de diciembre de 2010).

Walter Mamani había planificado ser Presidente del Club San José y por eso debía capitalizar su imagen social de orureño occidental, pero también de empresario *qamiri*. La alianza con la prensa le permitió lograr un impacto social. Además, Mamani es un hombre pragmático: en una última jugada, sin siquiera ser Presidente, en plena conferencia de prensa, presentó al entrenador y a cinco jugadores pre-contratados:

Todo, aparte de anunciar, él ya estaba obrando. O sea... ‘Ya tengo el entrenador’, dijo y la gente confió... ‘Ya tengo cinco jugadores’: ha confiado más. Era el más lúcido en sus propuestas; proponía y mostraba, lo que no han hecho los otros (Etzhel Llanque, Oruro, 15 de diciembre de 2010).

Esta es precisamente la lógica diferenciada del *qamiri* aymara: actúa mostrando lo que va

a hacer, pues ya lo está haciendo a diferencia de la elite criollo-mestiza que se basa en la retórica; si bien otros candidatos habían conversado con un técnico para dirigir el equipo, el *qamiri* fue más pragmático. Su imagen de potentado ay-mara frente a un ex senador, un ex candidato a gobernador, un ex dirigente minero y un político emparentado con el Presidente Morales, fue importante. Es de esa manera que en diciembre de 2010, Walter Mamani logró conquistar la presidencia del club para orgullo de la ciudad de Oruro y de gran parte de los residentes orureños en el país y en el exterior. De por sí, esto es un reflejo de lo que pueden hacer los *qamiris* aymaras que viven en Oruro.

## EXCLUSIÓN Y RACISMO EN ORURO

La sociedad urbana orureña aún no ha podido establecer lazos de interculturalidad con los *qamiris* aymaras. Algunos sectores de las clases medias bajas siguen viviendo en la lógica de la civilización eurocentrista y generan todavía discursos racistas que veremos más adelante<sup>27</sup>.

La sociedad dominante todavía es conservadora y se muestra celosa del avance económico de los *qamiris* del occidente de Oruro. A decir de nuestros interlocutores, los más resentidos con los fronterizos son los que no han alcanzado un espacio económico en la actividad del comercio: por esta razón, se expresan en términos ofensivos: "...indios, llamas, burros cargado de plata". Pero, por otro lado, según los *qamiris*:

...su sueño es hacer casar a sus hijas con un joven de la frontera y hasta se sienten orgullosos de que sus hijas estén enamorando

con un joven de esa región. Los resentidos tienen una doble conducta: una de ofensa y otra de admiración; pero se sienten más contentos cuando tienen su amistad de un fronterizo; hasta inclusive se jactan de compartir con ellos (Toribio Mamani, Oruro, 28 de mayo de 2010).

La sociedad dominante y, sobre todo, las elites locales han delimitado el campo de exclusión desde el capital cultural, ostentando títulos universitarios, conservando el manejo de instituciones tradicionales, el recuerdo de la historia de la oligarquía minera. En contraparte, los *qamiris* cuentan con pocos profesionales aunque en los últimos tiempos ha surgido una nueva generación de profesionales que seguramente generará otras reacciones y efectos en la sociedad receptora.

A pesar de estas dificultades, la "resistencia cultural" de los *qamiris* se manifiesta de diferentes formas; en la lógica varonil, se ha circunscrito a la práctica y política interna del "deporte rey", es decir, el fútbol. Este escenario ha sido propicio para la expresión del racismo.

Al ser el deporte —sobre todo el fútbol— uno de los elementos característicos de la persistencia de la identidad de los *qamiris* aymaras, la formación de sus clubes de fútbol, tanto en la liga interprovincial como en el proceso de consolidación de los clubes, los ha llevado a sufrir terribles procesos de discriminación al seno de una de las instituciones urbanas como la Asociación de Fútbol Oruro (AFO):

Cuando vinieron [los primeros escareños] se presentaban en los equipos aquí en el

---

27 Una de las expresiones racistas más fuertes ha sido, probablemente, la apreciación de un comentarista político local, de profesión ingeniero, en ocasión de las elecciones departamentales para el cargo de Gobernador. Mencionó que la Gobernación se había ruralizado y que el pensamiento indígena no era un pensamiento científico por lo que los campesinos no eran llamados a hablar de desarrollo en el departamento de Oruro.



barrio (zona Sud), y luego presentaron su equipo en la Asociación de Oruro. Entonces, en todo el partido, nos insultaban con denominaciones como ‘llamas, ustedes son llamas’ [decía la gente de la ciudad], porque ha sido primer equipo provincial [el Club Escara] que se ha presentado en la AFO. Todos los equipos eran de empresas o representaban a instituciones como ENAF, Ferroviario, Litoral y luego de Escara. Y por eso, cada partido que jugábamos recibíamos la discriminación de todos; incluso nos escupían en la cara. Entonces la discriminación ha sido siempre latente de la gente que vive en la ciudad por una parte y también por tenencia económica. El término del ‘sabaco’ no es de alabanza; muchos pobladores de aquí de la ciudad dicen: ‘Este es un sabaco’ y qué significa, que tiene dinero pero que es ignorante, o decir huachacalleño o sabayeno o escareño es sinónimo de decir: ‘tiene plata pero es ignorante’ [prejuicio de la ciudad]. (...)

En el colegio Naciones Unidas se aglutina a la mayoría, me parece del occidente, entonces ya los chicos lo pusieron ‘Sabaya School’ cuando es ‘Naciones Unidas’ (Fernando Tawiwara, Escara, 12 de octubre de 2010).

El racismo imperante se manifiesta precisamente por parte de la sociedad urbana en las reuniones deportivas donde las instituciones sociales tradicionales también asumieron actitudes defensivas, en ocasiones agresivas y de exclusión, hacia los equipos provinciales, tal como lo describe el informante Tawiwara, en una construcción social evidente con fuerte carga racista, como cuando se dice “Sabaya School”, prefiriendo el uso del idioma inglés como señal de distinción. Sin embargo, esto no amainó sus ánimos de participación. *Qamiris* como Juan Quircio, querendones de su tierra, reflejaban e

insufflaban en los jóvenes las ganas de luchar o de ganar los partidos en los que hasta el árbitro estaba en contra de ellos:

‘Jóvenes, ustedes nunca tienen que desmayar, vamos pueden, tienen que remontar el resultado’.

(...) Sacaba dinero de su bolsillo y decía: ‘Chicos, me tienen que ganar, este premio es para ustedes’, y todos nos rajábamos, él lo ha subido a una categoría máxima.

(...) Para él era fácil apoyar económicamente. Había ciertas formas de discriminación, pues, del campo y ciudad. Por ejemplo sucedió que en la AFO se reunieron y dijeron: ‘¿Cómo un equipo provincial iba a ir a un nacional?’. Eso pasó porque Escara, en el año 1990, como campeón de Oruro (selección sub-16), tenía que ir a Potosí y cuando la Asociación de Fútbol nos puso trabas para ir allá y quisieron armar en la AFO una selección orureña [la convocatoria era para clubes campeones, no para selecciones], pero cosa que nosotros, como Club Escara, ganamos a esa selección orureña (Limberg Araoz Choque, Oruro, 5 de noviembre de 2010).

En este caso, el buen *qamiri* es un ejemplo a imitar pues muestra su integridad logrando introducir en los nuevos o jóvenes miembros de su comunidad los valores socioculturales de lucha ideológica y fortaleza. Su sola presencia y carisma son determinantes para su trabajo, a pesar de los obstáculos que pueden colocar las instituciones tradicionales.

Al contrario, los *qamiris*, en lugar de actuar con rudeza o torpeza, cimentan y generan estrategias para permitir una mayor empatía frente a la sociedad tradicional, aunque ello no significa que olviden sus raíces socioculturales. Así es como, en un proceso lento pero seguro, coparon

espacios en instituciones como la Asociación de Fútbol Oruro:

Él [Juan Quircio Choque Capuma] era delegado de Escara ante la AFO y era bien popular y bien conocido por la gente. Entonces se ha postulado a la presidencia, y ha sido ganador de la Asociación de Fútbol y estando en la AFO, se ha hecho conocer más para luego postularse a la Cooperativa de Teléfonos Oruro (COTEOR) y en COTEOR también lo ganó, y de COTEOR a Diputado, al gobierno... Con Escara se ha hecho conocer y él le ha dejado mucho a Escara (Limberg Araoz Choque, Oruro, 12 de noviembre de 2010).

La vigencia y protagonismo de los *qamiris* aymaras se refleja precisamente en la posibilidad de pertenecer a estas instituciones tradicionales representativas del departamento de Oruro. La Asociación de Fútbol Oruro como la Cooperativa de Teléfonos de Oruro son espacios tradicionales y conglomerados donde se conoce a mucha gente: ser miembro de las mismas es la mejor manera de ampliar su capital social y de ser una figura pública.

## CONCLUSIONES

La colonialidad del poder, en la historia de nuestro país, en lugar de ir destruyendo culturas nativas en sus expresiones tradicionales, ha cimentado un proceso de diferenciación que permitió el fortalecimiento de los *qamiris* como grupo social referente del desarrollo económico-comercial en Oruro. Los *qamiris* aymaras del occidente orureño son herederos de los *sariris* (viajeros) que, haciendo uso de los pisos ecológicos, consolidaron una forma de vida basada en lógicas racionales comerciales.

La formación de capitales se circunscribe a la lógica económica, pero también se extiende al ámbito social y simbólico. En este sentido, los

*qamiris* generan capital social bajo la lógica del compartir y redistribuir parte de sus ganancias con el afán de consolidar nuevos capitales. Eso les permite ganar espacios urbanos que antes eran monopolizados por la elite criollo-mestiza abigarrada, pese a seguir expuestos a ciertas formas de discriminación por parte de la sociedad orureña.

La lógica, la personalidad y los valores *qamiris* se enfrentan a una lógica de colonialidad mental y transculturación en diversas instituciones que conforman la sociedad local, mediante actitudes de exclusión disimulada a partir de la vigencia de prejuicios que los tildan de “contrabandistas”, “sabacos” y otros términos despectivos. Pese a ello, la fuerza y el empuje de los *qamiris* han permitido que revitalicen prácticas culturales propias en el actual sistema capitalista. Una de las características de este tipo de sociedades es el de la convivialidad y adaptación, sin perder su identidad frente a la macro sociedad dominante.

Sin embargo, en esta sociedad mayor, todavía se manifiestan —por lo menos en el caso de Oruro— formas ocultas de racismo en que la colonialidad del ser propugnada por un sistema capitalista occidental eurocentrista que impera en las sociedades urbanas bolivianas exige, mediante la violencia simbólica, desechar la identidad y práctica socioeconómica *qamiri* aymara y asumir la lógica de la sociedad decadente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier  
2002 *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA.
- Arguedas, Alcides  
1979 *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud.
- Bacarreza, Zenón  
1997 “Carangas en el año 1910”. En: *Eco andino*, año 2, n° 3: 63-140.
- Bernabé, Adalid; Valencia, Geisha; Arrázola, Roberto; Martínez, Freddy y Felipe, Efraín  
2003 *Las ferias campesinas, una estrategia socioeconómica*. La Paz: PIEB.

- Bigott, L. A.  
1973 *El educador neocolonizado*. Caracas: IPASME.
- Blanco, P.  
2007 *Diccionario geográfico del departamento de Oruro 1904*. Oruro: IFEA, IEB, ASDI/Sarec.
- Bourdieu, Pierre  
2007 *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.  
2000 *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Carter, William y Mamani, Mauricio  
1989 *Irpa Chico: Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.
- Dussel, Enrique  
1989 *Europa, modernidad y eurocentrismo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I).
- Fanon, Franz  
1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Layme, Félix  
2004 *Diccionario bilingüe aymara-castellano*. La Paz: CEA.
- Lima, E.  
1921 *Etnografía de la provincia Carangas*. La Paz: Intendencia de Guerra.
- Maldonado Torrez, N.  
2007 “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: S. Castro Gómez. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco, Pensar, Siglo del hombre.
- Mamani, B. V.  
2000 *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: CREART.
- Medinaceli, Ximena  
2011 *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. La Paz: IEB, ASDI, IFEA, Plural editores.
- Moreno, Gabriel René  
1896 *Últimos días coloniales en el Alto Perú*. Santiago de Chile: Cervantes.
- Patzi, Félix  
2009 *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal*. El Alto: Vicuña.
- Quijano, Anibal  
2000 *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima: S.E.
- Reynaga, Fausto  
1981 *La revolución amáutica*. La Paz: WA-QUI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia  
1993 “La raíz: colonizadores y colonizados”. En: *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Aruwiyriri THOA.  
1986 *Oprimidos pero no vencidos*. Ginebra: UNRISD.
- Rivière, Gilles  
1997 “Tiempo, poder y sociedad en las comunidades aymaras del altiplano (Bolivia)”. En: Goloubinoff, M; Katz, E. y A. Lammel (eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya Yala, tomo 2.
- Sainz, Antonio José de; Palenque, Jorge; Condarco, Enrique y Zeballos, Enrique  
1925 *Monografía de Oruro. Bolivia en el primer centenario de su independencia*. La Paz: The University Society Inc.
- Spedding, Alison  
2010 “Suma qamaña ¿Kamsañ muni? ¿Qué quiere decir vivir bien?”. En: *Revista teológica y pastoral del Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología*, 4-40.
- Weber, Max  
1990 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lima: Tiempos Nuevos.
- Yampara, Simón y Temple, Dominique  
2008 *Matrices de civilización: sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Qamañ Pacha.
- Zavaleta Mercado, René  
2006 *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.



Mario Conde Cruz. *Brain Repair*. Acuarela, 2007.