

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

Mujeres aymaras y ejercicio político

Estudio de caso en la Marka Cantapa, Municipio Laja, Bolivia

Yamila Martha Gutierrez Callisaya

Tutora: Catherine Walsh

Quito, 2018



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis/monografía

Yo, Yamila Martha Gutierrez Callisaya, autora de la tesis intitulada “Mujeres aymaras y ejercicio político. Estudio de caso en la Marka Cantapa, Municipio Laja, Bolivia”, mediante el presente documento de constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 2 de marzo de 2018.

Firma:

Resumen

La presente tesis aborda el tema de las “mujeres aymaras y el ejercicio político”, problematizado por cuestionamientos como la carencia de protagonismo verbal en espacios públicos, así como en la toma de decisiones políticas, bajo el argumento de su histórica subrepresentación. Asimismo, es llamativa la interpelación contemporánea de resignificación de los roles de las mujeres indígenas, en el sentido de igualitarismo de derechos o equidad de género, desde tendencias feministas.

Metodológicamente, la investigación partió de un estudio de caso en la Marka Cantapa, Municipio Laja, Bolivia, recurriendo a la historia oral y su potencial epistemológico. Desde un enfoque diacrónico del ayllu, acudiendo a la visión holística del pasado y el presente, expresada en el concepto andino del *qhip nayra*, a manera de entrevistas se han establecido procesos de reflexión horizontal, con el uso del idioma aymara. Para la construcción del marco teórico conceptual se revisó y analizó fuentes primarias y secundarias, relativas al tema de investigación.

Las referencias históricas argumentan que las potestades de poder político y derechos a tierras que las mujeres ostentaban en el pasado se fueron revirtiendo en el periodo colonial, y sobre todo con el proceso republicano y el nacionalismo, producto del racismo. Frente a ello, Cantapa optó por adscribirse a la Reconstitución del Ayllu, con la consigna de revitalizar la identidad de *jaqi* y su forma de gobierno ancestrales, con participación efectiva de hombres y mujeres, regidos por los principios y valores cosmogónicos.

Ciertamente, el referido proceso presenta dificultades por la pervivencia del fenómeno patriarcal, que desemboca en situaciones de colonialismo interno, y tiene mayores afectaciones en la subjetividad femenina. Sin embargo, las mujeres resisten y persisten con la fuerza de su identidad cultural y valores éticos, de la manera más equilibrada posible, en la lógica propia de la complementariedad, mostrando su amplio potencial descolonizador hacia las nuevas generaciones.

Palabras clave: Mujer aymara; género; reconstitución; colonialismo; patriarcalismo; participación política indígena.

Agradecimientos

A las hermanas y hermanos de la Marka Cantapa, con mucho respeto y admiración, agradezco todo su afecto y confianza al abrirme las puertas de sus moradas, manifestarme su apoyo incondicional y compartirme sus conocimientos.

A mi querida familia, gracias por tanto cariño y comprensión que día a día me brindan; en especial a mi Dianita.

A mi asesora de tesis, Catherine Walsh, mi infinita gratitud por sus acertadas orientaciones, su sensibilidad y afecto.

Gracias a todas y todos quienes de uno u otro modo, de cerca o desde la distancia, promovieron, hicieron posible y apoyaron mi camino por la Maestría en Estudios de la Cultura.

A la Pachamama y Tata Inti agradezco siempre su acompañamiento e inspiración.

Tabla de Contenido

Resumen	3
Agradecimientos	6
Introducción	6
Capítulo primero.	
Representación política de las mujeres indígenas en el tiempo y espacio..	10
1. Antecedentes históricos.....	10
1.1. Época Prehispánica	11
1.2. Época colonial y nacionalismo	14
1.3. Reconstitución del Ayllu	16
2. Entre los debates de género y feminismo	19
3. Identidad y protagonismo político de las mujeres aymaras	23
Capítulo segundo.	
<i>Cantapa warminakan markapa / mujeres de la marka Cantapa</i>	28
1. Del latifundio al sindicalismo	28
2. Estructura de Gobierno	35
2.1. Mama Jilaqata	36
2.2. Mama Kamani	37
2.3. Mama T'allas	39
2.4. Junta Escolar o Yatichayir Kamanis	40
3. Complementariedad	42
Capítulo tercero.	
Tensiones políticas y potencial descolonizador <i>warmi</i>	45
1. “No hay justicia para las mujeres”	46
2. <i>Wali jisk'achapji warmirux</i> , hay mucha discriminación a la mujer	47
3. <i>Tawaqus</i> en el <i>thakhi</i>	51
4. “No hacerse caer la pollera”	53
Conclusiones	60
Fuentes Orales	67
Bibliografía	68

Introducción

La presente investigación se ha realizado a través del estudio de caso en una población aymara como es la Marka Cantapa que, dentro la división político administrativa de Bolivia, pasó de ser parte del Ex Cantón Curva Pukara, para ser el Distrito N° 3 del Municipio Laja, Segunda Sección de la Provincia Los Andes, del Departamento de La Paz. Limita al sur con las comunidades Achuma Alta y Cuipa Alta; al norte con Yanamuyo Alto, Kentupata, Arapata, Querqueta y Gullaqueri; al oeste con la comunidad Callamarca; y al este con Sacacani (cfr. PDM Laja 2006-2010).

Se trata de una comunidad que durante la Colonia y la República vivió bajo el yugo de la hacienda, y tras la Revolución de 1952 fue liberada por el sindicalismo campesino; sin embargo, frente a la crisis política en que se vio sumida, el año 2003 decidió adscribirse al proceso de “Reconstitución del Ayllu”, para recuperar sus estructuras ancestrales, acudiendo a su derecho de libre determinación (Gutierrez Callisaya 2015; Convenio 169). Este contexto espacial ha sido muy propicio para explicar de manera general cómo las mujeres aymaras piensan y ejercen política en la Marka; y en específico, los roles que asumen, la dinámica de sus prácticas político administrativas, así como las tensiones políticas de género y generacionales que encaran.

La problemática en que se inserta el presente estudio está relacionada con los cuestionamientos a la carencia de protagonismo de las mujeres con el dominio de la palabra, que pone en duda la importancia de su voz en la toma de decisiones políticas. Igualmente, alude a la interpelación contemporánea de resignificación del rol de las mujeres indígenas, en el sentido de igualitarismo de derechos, sobre todo desde las tendencias feministas eurocéntricas.

En un acto de “desaprender a pensar desde el universo de la totalidad y aprender a pensar y actuar en sus afueras, fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los modos-otros, las esperanzas pequeñas” (Walsh 2017, 31), grandioso y trascendente desde la visión aymara, ha sido de vital importancia el uso del idioma aymara. Esto, como una “pedagogía decolonial” para entender y recuperar categorías epistemológicas y conceptos propios que tienen relación con la mujer, “género” y poder, tales como: *jaqi* / persona, *chacha-warmi* / pareja de hombre-mujer, *jaqichasiña* / matrimonio, *luraña* / hacer, *mama t’alla* / autoridad

mujer, *mama lurata*, *mama pasaru* / ex autoridad mujer, *uraqi* / territorio, *waxt'aku* / ritos o rituales, protocolos de poder del ayllu y la marka, entre otras.

Metodológicamente, en la medida en que este estudio (des)articula múltiples dimensiones del rol de las mujeres, el “género”, la política, lo organizativo, ideológico, cultural y hasta epistémico, el análisis ha sido abordado desde una perspectiva interdisciplinaria. De ahí que se han revisado fuentes bibliográficas diversas, como base para la construcción del marco teórico conceptual. Sin embargo, también nos acogimos a la propuesta de los métodos horizontales de Corona y Kaltmeier que propone que “la teoría y práctica son parte de un mismo proceso”, y proponen la continua revisión bibliográfica, ya que “no necesariamente los conceptos teóricos anteceden a la práctica y determinan su contenido” (2012, 12).

La fase de trabajo de campo ha sido guiada por la etnografía, teniendo en cuenta que un investigador de campo no tiene derecho a no tener ‘nada que decir’ sobre algún asunto de importancia (Malinowski 1975); también se recurrió al análisis de trabajos etnográficos previos a este estudio. Asimismo, ha sido central acudir a la metodología de la historia oral, como un horizonte interpretativo en el abordaje del tema, dado su “potencial epistemológico y teórico” (Rivera 1987), la mucha escucha, observación y charlas con las “mama pasarus”, ex autoridades, como mecanismos de acercamiento y lectura crítica de la realidad social y de la participación política de las mujeres aymaras y sus sustratos prácticos-epistémicos.

Entre las técnicas e instrumentos de investigación, se ha recurrido a historias de vida y entrevistas en profundidad a mujeres autoridades, y ex autoridades, bajo una guía de preguntas, para analizar la condición o matriz identitaria estructurante y de representación política, así como el papel que juegan las mujeres en los distintos espacios del ayllu, y también el lado oscuro que la mujer tiene que sopesar como reproductora del ethos (de)colonial: la discriminación y el racismo interno y externo, familiar o comunal. Igualmente, se ha procedido con “entrevistas no estructuradas, observación participante, la narrativa y el análisis del discurso” (Sautu 2005, 30), prestando atención en diferentes momentos y actividades cotidianas de la comunidad.

En todo el proceso ha sido igual sugerente la línea de la investigación colaborativa (Rappaport y Ramos 2005) pues, más allá de cumplir los objetivos académicos, ha estado presente mi compromiso personal como un acto político de reivindicación de derechos indígenas. En ese sentido, como investigadora aymara, este trabajo también ha implicado

autoanalizarme, hacia la descolonización de mi ser y de mi saber, sobre lo aprendido en la academia.

En mis estadías cortas, largas, o idas y venidas a Cantapa también me correspondió abordar otras temáticas, dependiendo de las circunstancias y necesidades de la población, en más de las ocasiones socializando información y/o facilitando procesos de reflexión sobre problemáticas diversas. El extractivismo o la importancia de la recuperación de tecnologías y conocimientos ancestrales productivos, por ejemplo, requieren ser abordados y problematizados puesto que están afectando a muchas poblaciones indígenas, y se los tiene que combatir desde esfuerzos propios.

En esa línea, mi marco de interpretación, como mujer aymara (Romero-Hernandez et. al 2013), avanza en la descolonización de las metodologías occidentales, pues he podido establecer procesos de reflexión horizontal, subvirtiendo la realidad y alterando las reglas del juego investigativo para estudiar desde nuestra propia cultura (Tuhiwai Smith 1999), privilegiando la ética de la hermandad, principio fundamental entre las y los cantapeños.

Debo reconocer que no ha sido fácil abordar el tema de la participación política de las mujeres en una comunidad que no estuvo ni está al margen de los influjos de la matriz colonial. Para las hermanas¹ ha sido un tanto complejo y hasta doloroso manifestar las problemáticas que encaran en el ejercicio de los cargos de autoridad originaria, cuando son víctimas de humillaciones, burlas o sarcasmos. Sin embargo, llama la atención cómo son capaces de superar tales situaciones pues son conscientes de sus otras potencialidades mayores en el ámbito de la representación, la espiritualidad, y la administración familiar, como parte de un *jaqi* y no de manera independiente.

Aun cuando Cantapa ha optado por revitalizar los principios cosmopolíticos ancestrales, recuperando el principio de la complementariedad en sus estructuras de gobierno, el proceso de reconstitución / descolonización del ayllu se torna dificultoso por la tradición patriarcal perviviente, que incluso obstaculiza el ejercicio político de las mujeres en el ámbito público. Sin embargo, las mujeres se constituyen en pilares fundamentales del proceso, en la medida en que son quienes persisten por actitudes de apoyo mutuo y comprensión, y no así por asumir posturas dicotómicas. La visibilización de estos escenarios constituye algunos de los aportes de esta tesis.

¹ Justamente por lo delicado del tema y para evitar susceptibilidades en la comunidad, recurrimos a la ética antropológica del uso de pseudónimos, respetando la decisión de las entrevistadas.

Referente a la parte histórica, no conocemos a ciencia cierta las relaciones de género en la época precolombina, por lo que vamos a guiarnos por los elementos que tenemos; sin embargo, el rol de la lengua aymara proporciona la legitimidad necesaria para considerar al pasado como referente del proceso de reconstitución. A su vez, como el ayllu y la marka son dinámicos, y no están liberados de elementos o factores de conflictividad, acaso también podemos pensar que el presente reconstituye al pasado para su uso estratégico.

Capítulo primero.

Representación política de las mujeres indígenas en el tiempo y espacio

El presente capítulo busca abrir el análisis sobre la cuestión de la concepción y práctica política de las mujeres indígenas desde un enfoque integral, acudiendo a una visión holística del pasado y el presente, expresada en el concepto andino del *qhip nayra*². Desde esa perspectiva, la revisión de diferentes periodos históricos no pretende establecer una relación lineal de acontecimientos sino más bien mostrar que el presente está configurado por muchos elementos, valores y principios del pasado.

El tema se examina, entonces, en una dimensión diacrónica, que otorga al tiempo no sólo su sello de continuidades sino también de transformaciones. Las comunidades, ayllus o markas, como unidades territoriales indígenas, no han permanecido al margen de las políticas (neo)coloniales en la historia, sino que fueron atravesadas por múltiples ingredientes de la modernidad perversa, de la difícil articulación entre horizontes diversos del pasado prehispánico, colonial y republicano, del conflictivo y problemático fenómeno del mestizaje, y racismo político. No obstante, las mujeres indígenas tuvieron activa participación en la política tawantinsuyana, y es sobre esta experiencia histórica que aún en el presente se estructuran las comunidades, ayllus o markas, aunque no totalmente.

Bajo ese marco, se ha visto por conveniente realizar un examen retrospectivo de la historia prehispánica, colonial y republicana, de manera de explorar cómo fue la participación de la mujer en los distintos espacios de la vida política. Igualmente importante resulta estudiar los distintos debates teóricos de género y feminismo, para tener mayores elementos que ayuden a comprender cómo las mujeres aymaras asumen un rol social, cultural y político con características propias.

1. Antecedentes históricos

Referentes historiográficos dan cuenta de diferentes formas de ejercicio de poder de las mujeres en los ayllus en el periodo precolonial. Mas con el advenimiento de la Colonia y el nacionalismo, se puede advertir larga data de subyugación a las mujeres indígenas, con

² Consiste en ver el pasado y el presente como un todo integrado.

efectos de hasta triple intensidad en el presente: por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas. Sin embargo, en la región andina de Bolivia resalta la iniciativa de reconstitución de “lo propio” que visibiliza el rol político de las mujeres aymaras, pues implica la revitalización de la ancestral forma de gobierno del ayllu.

1.1. Época Prehispánica

El Tawantinsuyu estaba conformado por cuatro grandes unidades territoriales principales, cada una de las cuales tenía su respectivo jefe o Capac Apo. Los cuatro Suyus estuvieron subdivididos en varias provincias administrativas llamadas guamanés; pero existieron también algunas confederaciones interprovinciales y otras divisiones administrativas interétnicas dentro del Estado Inka (Pärssinen 2002). Se asume que las confederaciones y poderes interétnicos fueron de naturaleza principalmente militar, política, religiosa y económica (Murra 1975). Esa compleja estructura andina, a escala estatal, permitió a los niveles superiores un alto grado de legitimidad en su dominación sobre los niveles inferiores, donde la experiencia de desarrollarse como hombre o como mujer resultaba de las actividades prácticas con las que cada cual reproducía su vida.

Las descripciones e ilustraciones de Felipe Waman Puma de Ayala están impregnadas de profundos elementos conceptuales y teóricos sobre lo que representaba la masculinidad y femineidad, y la relación fluida entre ambas en el mundo prehispánico. Asimismo, de modo general, hace referencia a una concepción de poder que se hallaba configurada por múltiples elementos humanos, de la naturaleza y las fuerzas del mundo cosmológico. Todo, de manera de garantizar el “buen gobierno”, el bienestar social, la seguridad del sistema productivo, y la convivencia pluriversa que va más allá de la coexistencia y diálogo intercultural.

Esa condición pluriversa nos muestra la importancia del diálogo entre culturas, pero también del hablar, escuchar y aprender del mundo no humano. Por ejemplo, entender por qué las hormigas sacan tierra fuera de su hábitat antes de las lluvias o granizos; escuchar el canto de los pájaros como la *pichitanka* (*Zonotrichia capensis*)³, que cuando trina de modo

³ Sin lugar a dudas, es el ave silvestre más conocida en los Andes, “habita desde los ambientes más naturales hasta los sitios más alterados por el humano, puedes verla alimentándose de granos o migajas incluso sobre el asfalto de las calles o espacios desprovistos totalmente de vegetación, y es tan osada que busca su alimento acercándose a pocos centímetros de las personas” (Garitano-Zavala 2016, 10). Su canto es uno de los pocos sonidos naturales que se escuchan en la comunidad.

insistente en dirección determinada: “chitx, chitx”, anuncia el acercamiento de alguien, y los dueños de casa deben estar listos para recibir al circunstancial visitante. A su vez, es fatal indicativo si se produce el cruce entre el Sol y la Luna a medio día; o cuando aparece el búho mirando con dirección a cierta familia o casa, ello es señal eminente de alguna desgracia para esa familia.

Waman Puma de Ayala hace referencia al ejercicio político de las mujeres, sosteniendo que ellas también comandaban bloques numerosos de soldados y tenían potestades de autoridad. Así, describe a doce *Coyas* que eran mujeres hermosas con importantes funciones políticas y de gobierno, de gestión social, económica y artística en las regiones que componía el Tawantinsuyu ([1612-13] 1992, 87-103 [120-143]), mientras que ciertas mujeres y hombres tenían capacidad de comunicación con los animales, las *wak'as* o espacios sagrados. En la Colonia, esta compleja forma de vida pluriversa fue tildada como práctica de “idolatrías, prender idólatras, hechiceros y cismáticos... teniendo algunos pactos con el demonio” (Sánchez 1991, XXI).

En la misma línea, Irene Silverblatt sostiene que las mujeres en el ayllu o la marka nacían con derechos y obligaciones, “estos derechos permitían a su vez los derechos a la tierra y otros recursos cruciales que formaban la base de la subsistencia andina (...) Las normas andinas definían ciertas tareas como apropiadas para los hombres y otras para las mujeres” (1990, 2 y 3). Si bien resulta complicado especificar la posición de las mujeres dentro los niveles de autoridad, existen evidencias contundentes de esa potestad femenina en los tantos grupos étnicos, donde ocupaban cargos importantes en el gobierno de sus ayllus⁴.

La referida autora también argumenta que existían “otras formas de sucesión, matrilinealmente cifradas, a cargos de liderazgo local”, de manera que las mujeres autoridad podían ejercer poder de manera autónoma en sus ayllus. Un ejemplo claro es el caso de las “capullanas”, que es probable que se sucedían en los cargos matrilinealmente, ya que “corre la sucesión por ellas de la misma manera que por los varones” (Ibid. 112). En el presente, en Cantapa aún pervive esta forma de posesión de tierras bajo conceptos como *chacha uraqi*, o

⁴ Para León Portilla los fundamentos de la ética y los derechos políticos de la mujer nahua se extendían a la grandeza militar, arte textil, comercio y política de los azteca (2006).

tierras patrilineales, y *warmi uraqi*, o tierras matrilineales, aunque para la política agraria colonial y republicana las mujeres no fueron sujetos de este derecho.

Con base en la documentación de Oberem, Silverblatt también afirma que las autoridades mujeres fueron encumbradas en las altas funciones estatales con ceremonias particulares: “Parte de la ceremonia de coronación aseguraba la cesión ritual, al cacique y a la cacica, de áreas de jurisdicción y control separadas e independientes. La cacica, cuyos derechos al poder político fueron heredados de su madre” (1996, 13). Por su parte, el cronista Sarmiento de Gamboa relata la actuación de las mujeres de alta posición, comandando la rebelión tanto al interior del gobierno Inka como contra el dominio español (1960, 233).

Valcárcel aporta que la participación política de la mujer no fue un hecho fortuito, menos circunstancial, ya que formó parte de la estructura institucional del Tawantinsuyu. Las mujeres eran entrenadas en centros de formación denominados *acllawasis* o casa de las escogidas; es decir, *yachaywasis* donde eran capacitadas para el hogar, las tareas domésticas, el sacerdocio y la vida política imperial:

se reunía la juventud masculina y femenina, respectivamente, en edad de aprender y recibía disciplina corporal e intelectual (...) Algunos procedimientos pedagógicos básicos pueden señalarse, (...) la enseñanza oral, la educación familiar y progresiva, la práctica específica, el ejemplo la jerarquía funcional (...) se destaca la colaboración de la Coya en la enseñanza y la vida política imperial (...) la mujer era orientada casi por completo hacia la vida del hogar o el servicio religioso (Valcárcel1962, 45, 53 y 72).

Según la lengua indígena, los servicios religiosos en la actualidad son administrados por los *yatiris* o *amawtas*, filósofos o científicos indígenas. Empero, el saber del entrenamiento para las sacerdotisas indica que las mujeres también fueron partícipes de la construcción de la ciencia y el conocimiento en el Tawantinsuyu; al fin y al cabo, su rol respondía a las necesidades de su pueblo y su desarrollo como civilización. De ahí que supieron valorar y atesorar mediante la observación y la experimentación los hechos de la vida en los cuatros *suyus*, y producto de tales procesos mantuvieron conocimientos especializados en astronomía, medicina, agricultura y el complejo arte textil.

Pero la administración colonial desconoció las formas de vida andinas, estableciendo sus criterios propios de sucesión; así, la mayor parte de las “cacicas” o mujeres “curacas” fueron desconocidas, siendo sus maridos a quienes se les reconocía los cargos. Al respecto, Maria Rostworowski también es explícita al señalar que las descendientes femeninas podían acceder a los cargos de autoridad sólo si un curaca no dejaba heredero masculino (1961, 29).

Las imposiciones coloniales hispanas fueron debilitando cualquier posibilidad de que las mujeres puedan ejercer autoridad dentro o fuera del ayllu, y así se instauró el culto y la cultura del machismo (neo)colonial, que llegaron a subsumir a la mujer paulatinamente a procesos de exclusión y clandestinidad.

1.2. Época colonial y nacionalismo

La Colonia impuso la matriz de desigualdad de derechos políticos, de propiedad y herencia, y ello fue consolidado en la fase nacionalista, a través de la legislación bolivariana. Así se afianzaron las estructuras patriarcales y el mayorazgo de la masculinidad, con impacto irreversible sobre los derechos político-económicos de las mujeres, que fueron erosionándose paulatinamente a medida que los nuevos mecanismos legales cerraban paso a los derechos consignados en el mundo prehispánico.

En lectura de Ishita Banerjee (2009), “el género constituye un punto de tensión en la vida de la nación y Estados modernos”; lo femenino fue identificado como “pasivo y penetrable”, para que la razón impuesta del imaginario europeo pueda dominar y manejar. Lo desconocido se tornó deseable para poseer a ojos de los colonizadores, lo cual tiene que ver con la construcción de lo femenino como un espacio de posesión. La figura de la Malinche resulta ilustrativa para entender la utilización de que fueron objeto las mujeres, como una puerta de entrada para conocer la cosmogonía de las culturas nativas y poder subyugarlas. Entonces, la idea de posesión sexual de América canceló cualquier posibilidad de diálogo cultural.

Parafraseando a Fonseca, más que pensar a América atribuyéndole el esencialismo femenino que conlleva el nombre, “desde esa voluntad de poder, que es a la vez voluntad de ilusión, nombrarla para negarla a la vez permite seguirla soñando” (2017, 18). En los hechos, lo que se dio fue una “contradicción constitutiva” de la identidad nacional, al querer crear una nación de los elementos criollos, mestizos e indígenas bajo la figura de dominación. En ese contexto, la colonización condujo al desplazamiento simbólico del mundo indígena y a su desecho por ser considerados “primitivos”. Esa misma categorización prácticamente fue la que se dio a las mujeres, excluyéndolas de los cuerpos constitucionales y, por consiguiente, del ejercicio de derechos.

La matriz colonial del poder se estableció con base en el patriarcado y el racismo como principios rectores fundamentales; el cristianismo organizó a los cuerpos de hombres

y mujeres. Los “eruditos cristianos introdujeron el concepto de mujer y esto sirvió para reorganizar lo femenino y masculino” (Mignolo 2008, 8). Según Quijano (1993), ello se dio en la “idea de raza” como la principal matriz estructurante, ya que por naturaleza se asumió la existencia de razas privilegiadas, superiores y razas inferiores en estado de minoridad. Los criollo-mestizos aprendieron esto de los blancos conquistadores, como fundamento de vida. Esa idea perduró en el tiempo y aún pervive en el presente; en Bolivia, por ejemplo, el actual “proceso de cambio”, del gobierno de Evo Morales, para la población indígena se ha constituido en justificativo para la ostentación del poder.

Tales planteamientos también tienen directa relación con los sentimientos de propiedad privada y el individualismo. Así se estructuró la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), el concepto de derechos ciudadanos, y consecuentemente la trilogía: “libertad, igualdad y fraternidad”. Estos prácticamente fueron los principios sagrados del Estado-nación para el control de todas las esferas de la vida y de las instituciones indígenas, norma tácita clasificadora de las sociedades colonizadas. Se negó a las mujeres acceso directo a los espacios de autoridad, herencia y otros. No obstante a tal represión jurídica, ya que en los distintos períodos históricos no se admitió derechos de igualdad genérica, las comunidades o los ayllus insistieron por el reconocimiento político indígena y en ese marco subsistió el sistema de herencia de tierras matrilineal y patrilineal.

Según Silvia Rivera Cusicanqui (1997), la mujer se convirtió en parte solidaria de la resistencia anticolonial y de las reivindicaciones aymaras y populares en general; llegó a asumir un papel político no visibilizado por la situación de opresión que hubo establecido el “ciclo colonial” (1993). Como efecto tácito se polarizaron jerarquías y se internalizó a la mujer como sujeto subalterno; se diferenció su participación entre la esfera pública o externa y el mundo doméstico o esfera interna, privada. El culto y la cultura del machismo llegaron a subsumir a la mujer paulatinamente a procesos de exclusión e invisibilidad.

Después de la Revolución Nacional de 1952, en Bolivia, la estructura sindical, de tinte patriarcal, fue injertada en las comunidades indígenas como terminales estatales, en detrimento de los procesos de autonomía política de los territorios originarios de los ayllus. En el plano de las relaciones de género, el protagonismo político de la mujer se redujo a la esfera doméstica, haciendo más clandestino su papel y participación, recluida en el anonimato. De manera similar al contexto que James identifica como “la realidad del menor

status y poder de las mujeres en una sociedad con relaciones de género profundamente jerárquicas” (2004, 229), para el caso argentino.

En la historia del sindicalismo campesino boliviano, prueba de esa situación es que no se conoce la figura de mujer alguna en niveles ejecutivos, siendo relegadas a secretarías simbólicas como la de “Vinculación Femenina” o “Porta Estandarte”. Empero, como un mecanismo para revertir ese machismo sindical, en 1983 se creó la Confederación Sindical de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”⁵, como instancia paralela a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a manera de “estrategias simbólicas y discursivas de su representación y el tránsito de una in/visibilidad construida por otros y para otros, a una visibilidad que empieza a ser construida por ellas y en su beneficio” (Belausteguigoitia 2007, 192).

Frente a ese panorama, Bolivia empezó a experimentar una especie de crisis y recomposición de las formas organizativas, políticas e ideológicas, pues se fueron conformando nuevos sujetos históricos, teniendo como eje articulador la identidad étnica o de pueblo indígena, desde donde se interpeló la condición monocultural-racista y civilizatoria del Estado.

En la década de 1970, emergieron corrientes de pensamiento katarista-indianista, que se agruparon en diversas organizaciones políticas y culturales del espacio urbano, periurbano y rural, particularmente en las ciudades de La Paz, El Alto, Oruro y Potosí. Por el desencanto de las políticas sindicales que empezaban a cerrar posibilidades de efectiva acción y discusión, instituciones comprometidas con la causa indígena y movimientos culturales de emigrantes de primera o segunda generación, impulsaron la propuesta del movimiento de reconstitución de los ayllus, markas y suyus del Qullasuyu.

1.3. Reconstitución del Ayllu

A mediados de 1980, el proceso político ideológico de “Reconstitución del Ayllu” se gestó en la región andina de Bolivia bajo la consigna de la revitalización de “lo propio”, como el ejercicio de su derecho a la libre determinación, en los términos de la otrora propuesta de “República del Qullasuyu”, o “Renovación de Bolivia” (Nina Qhispi 1932;

⁵ Bartolina Sisa fue una heroína aymara que junto a Tupak Katari, su esposo, comandaron los movimientos revolucionarios del siglo XVIII, en la región andina de Bolivia. La organización sindical de mujeres campesinas decidió adoptar ese nombre de manera simbólica.

Mamani 1991; Ticona y Albó 1997; Fernández Osco 1996 y 2009; Chuquimia 2006). Su emergencia no puede ser leída con base en circunstancias coyunturales, pues fue expresión de las históricas luchas anticoloniales, e incluso sintetizaba multiplicidad de reivindicaciones de los pueblos indígenas, en busca de respeto a sus derechos fundamentales, territoriales, jurídicos y políticos (Gutierrez Callisaya 2001).

Bajo esos principios ideológico-políticos convergieron múltiples posiciones y actores provenientes de origen rural y urbano, buscando la restitución de autoridad y mando a las estructuras originarias, a nivel local, y la conformación y consolidación de un gobierno originario propio, en igualdad de condiciones que el Estado, a nivel nacional. De una parte, autoridades originarias de diferentes pueblos indígenas fueron movilizándose y tomando contacto con sus similares de otras regiones y, de otra, migrantes indígenas que en las ciudades enfrentaban situaciones de discriminación y racismo (Idem.). También en este marco es que los pueblos indígenas de tierras bajas protagonizaron la “Marcha por el territorio y la dignidad”, en 1990.

Toda esa movilización se convirtió en un hito de refundación estatal, pues comenzó a tener peso en el debate político, ideológico y cultural en el país. De esa manera, en 1994 la etnicidad se constituyó en principal artífice de las reformas constitucionales; se apostilló la condición “multiétnica y pluricultural”, y se dio pie a la Ley de Participación Popular, la Ley de Reforma Educativa y la Ley INRA. Esta última se asumió como segunda reforma agraria, pues posibilitaba la titulación colectiva de territorios, bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCOs), y a programas de Gestión Territorial Indígena (GTI), como paso sucesivo para la planificación del desarrollo territorial desde lo propio. Asimismo, en las comunidades, ayllus u otras formas organizativas indígenas fue una oportunidad para el reconocimiento legal de sus diversas formas de organización comunal y sus “usos y costumbres”.

Años más tarde, se puede decir que la propuesta de revitalización de lo propio encuentra continuidad legal en la nueva figura de la Autonomía Indígena Originario Campesinas (AIOC), en la medida en que estas nuevas entidades, constitucionalmente reconocidas como parte de la estructura político-administrativa nacional, garantizan “el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y

organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (CPE, Art. 289). En el siguiente capítulo veremos cómo se da esto específicamente en Cantapa.

Cabe tener en cuenta que el proyecto político ideológico indígena, en tierras altas, fue coadyuvado por los procesos teórico-reflexivos generados por el Taller de Historia Oral Andina, que identificaron la capital importancia de entender las consternaciones que produjo el colonialismo a la población indígena desde la perspectiva colectiva de la historia oral, y su hermenéutica de descolonización, “donde lo que importa no es tanto lo que pasó, sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos”. En este sentido, la historia oral india fue caracterizada como un espacio privilegiado para revelar percepciones profundas sobre la matriz colonial, y la interpelación moral que de ellas emana; lo que interesa es entender los mecanismos de colonización y los procesos civilizatorios no como historia muerta sino como referente de reivindicación de derechos y lucha política (Rivera Cusicanqui 1987).

La vigencia del proceso de reconstitución y fortalecimiento del ayllu es plena en distintas comunidades aymaras y quechuas que conservaron u optaron por recuperar sus estructuras originarias a nivel político, identitario y de manejo territorial, siguiendo principios cosmogónicos ancestrales, de manera autónoma e independiente al sistema político administrativo estatal (Gutierrez Callisaya 2015).

En los hechos, el proceso reconstitutivo significa la recuperación de las estructuras políticas originarias ancestrales regidas por el principio de complementariedad, de manera que los cargos de autoridad se deben ejercer en pareja, *chacha-warmi* / hombre-mujer. Esta forma de ejercicio político implica haber adquirido el status o la condición de *jaqi*, persona social, a partir del cual la mujer y el hombre se hallan habilitados para iniciarse en la responsabilidad de los cargos políticos; se asume su status de personas adultas y plenas socialmente, cuando su unión ha sido consagrada por la sociedad.

Dicho de otro modo, la identidad de *jaqi* representa una especie de condición ciudadana plena que reconoce a las personas una serie de derechos políticos y sociales que les permiten ser parte activa de la estructura de gobierno de las comunidades indígenas originarias (Ibid.). Además de ello, también se recupera la importancia de la espiritualidad y ceremonias de interacción con el mundo sobrenatural.

Esas características del proceso de reconstitución de las comunidades aymaras dan cuenta de que el pasado se constituye en la principal matriz interpretativa, pues entrecruzan la historia dolorosa del pasado de ex-hacienda, las memorias de sus líderes, e historias

familiares, con la vida contemporánea. Ello tiene que ver con la “lógica democrática” de la política de la memoria indígena que “aunque trabaja sobre el pasado, está vuelta hacia el futuro ya que ella dibuja implícitamente un cierto tipo de sociedad” (Groppo 2002, 192). En nuestro caso, se trataría de un futuro con una sociedad descolonizada donde las mujeres recuperen su status político en el marco de los principios cosmogónicos.

No obstante, uno de los mayores cuestionamientos actuales a las mujeres que ejercen cargos de autoridad originaria se refiere a su carencia de protagonismo con el dominio de la palabra; se pone en duda la importancia de su voz en la toma de decisiones políticas, bajo el argumento de su histórica sub representación en diferentes espacios de la vida política y pública, debido al machismo que se presume es característico de las culturas indígenas andinas. A partir de ello, es igual llamativa la interpelación contemporánea de resignificación del rol de las mujeres indígenas, en el sentido del igualitarismo de derechos, sobre todo desde las corrientes de pensamiento feminista. Precisamente el proceso de este debate abordaremos a continuación.

2. Entre los debates de género y feminismo

Los temas relativos a las mujeres, dada su connotación femenina, han sido articulados a la categoría de género, que se define como “una construcción histórica –lo que se considera propio de cada sexo cambia de época en época– y una expresión cultural –las prescripciones y atribuciones varían de una cultura a otra” (Lamas 2013, 158). Una categoría que “analiza la síntesis histórica que se da entre lo biológico, lo económico, lo social, lo jurídico, lo político, lo psicológico, lo cultural; implica al sexo pero no agota ahí sus explicaciones” (Lagarde 1996). Desde esas posturas antiesencialistas, las mujeres somos distintas no por esencia sino por cultura, y las concepciones y los roles de género habrían venido redefiniéndose por la misma dinámica sociocultural en el proceso histórico.

En ese transcurso, las corrientes de pensamiento feminista eurocéntricas fueron las que posicionaron el debate teórico sobre las mujeres en relación con lo político, bajo premisas como que “sólo se consideran democráticos la organización social y el Estado que aseguren la igualdad, la equidad y la solidaridad entre mujeres y hombres, así como la seguridad y las libertades individuales de mujeres y hombres” (Lagarde 2003, 10). De ese modo es que el género llega a conceptualizarse en términos de “igualdad” de derechos

individuales para hombres y mujeres, muy lejos del principio de complementariedad que rige para los pueblos indígenas.

Empero, también existen reflexiones feministas emergentes desde mujeres afro e indígenas, cuyas propuestas pretenden tomar distancia de las corrientes dominantes, desde sus propios locus de enunciación. Es el caso de las autoras que aluden a un “feminismo paritario indígena andino” (Paiva 2014, 295), “hacia la construcción de un feminismo descolonizado” (Curiel 2014, 325), o los “aportes a un feminismo negro decolonial” desde la colectividad de mujeres afros del Pacífico colombiano (Lozano 2014, 335).

En la misma línea se adscribe el “feminismo comunitario” que plantea Lorena Cabnal para “asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepetible”, enfatizando que hay que entender a la “pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental” (2010, 12).

Igualmente, Julieta Paredes se identifica como mujer aymara, y propone el feminismo comunitario como “una ruptura epistemológica con el feminismo occidental” (2012, 69), planteando que “hay que despatriarcalizar la memoria y reconocer que hubo un patriarcado precolonial” (Ibid., 111). Su cuestionamiento se dirige a la atribución preferente de autoridad a los hombres, que se asume afecta a la generalidad de las culturas indígenas hoy, en distinto grado y modo, como una característica de los pueblos ancestrales, identificada como machismo⁶ andino. También Rita Segato manifiesta su “convicción de que el patriarcado, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad” (2016, 18).

Nótese, el patriarcado⁷ es un concepto que acompaña a las ciencias sociales desde sus inicios. Federico Engels, en su famosa obra *El Origen de la Familia, Propiedad Privada y*

⁶ El machismo es una práctica dentro del patriarcado que implica la creencia de la superioridad de los varones sobre las mujeres, y de las prácticas tradicionalmente consideradas masculinas sobre cualquier otra que no sea propia del estereotipo. Incluye en sí mismo tipos de discriminación, violencia simbólica y física, en términos de Bourdieu (2000a). Desde esa visión, esta violencia se vuelca a todo grupo llamado “minoritario”: homosexuales, clases sociales consideradas inferiores, culturas y razas no dominantes, indígenas, afrodescendientes, etc.

⁷ Según la disciplina antropológica, el patriarcalismo se define desde los sistemas de parentesco como lógicas institucionales, es decir, patrones valorativos y normativos en base a los cuales se modelan las organizaciones, en este caso la familia. Como tales, presentan enormes divergencias según las diferentes culturas, civilizaciones y períodos históricos, aunque por encima de esas diferencias se constatan algunas

el Estado (1981), lo insinúa como el sistema de dominación más antiguo. En el siglo XX, Weber se refirió al patriarcalismo como “la situación en que, dentro de una asociación, las más de las veces primariamente económica y familiar, ejerce la dominación (normalmente) una sola persona de acuerdo con determinadas reglas hereditarias fijas” (1979, 184), de donde se desprende la existencia de los subtipos de autoridad dentro de las formas de legitimidad tradicional. El mismo Weber sugiere que la línea filiatoria comienza a ser paterna ya que la herencia cobra importancia, y el heredero será una figura fundamental para la organización de la familia; las mujeres y la prole eran del patriarca, con el agregado de que ellas eran, además, utilizadas como moneda de cambio.

Al respecto, es acertada la postura de Catherine Walsh cuando sostiene que la cuestión de género y el patriarcado moderno son construcciones coloniales que devienen de la idea de la raza, porque han demarcado “un modelo global de poder que empezó con la intromisión occidental que inició con la invasión española”. Además, es importante reconocer cómo la modernidad y la colonialidad “marcan y limitan nuestros imaginarios, conceptualizaciones, prácticas y conciencias” (2015, 179).

Ciertamente, no cabe sólo hablar del patriarcalismo o del machismo como cuestiones independientes, sino como parte de un corpus junto a la idea de raza o racismo, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial [...] raza e identidad racial fueron establecidas como instrumento de clasificación social básica de la población” (Quijano 2003, 201). Es decir, resultado de una sumatoria de origen colonial cuyo referente esencial es la diferencia por el color de piel, de manera dominante. De ahí que tampoco correspondería generalizar que el patriarcalismo regía en las civilizaciones precoloniales, pues de otro modo no tendríamos referencias como de las Coyas o el sistema *warmi uraqi* / herencia de tierras por vía matrilineal, que hasta el presente existe. Sin ningún ánimo de justificar la relación patriarcal que pudiera haber existido en la sociedad Inka, simplemente la asumimos como característica de una sociedad que como cualquier otra funcionaba con sus propias dinámicas culturales.

Con todo, las referidas y otras propuestas feministas dan cuenta de que existe una discusión teórica contra hegemónica en Latinoamérica que se debate “entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico” (Hernandez 2014, 279). Sin embargo, nos preguntamos

regularidades, como la exogamia, la asignación de roles en base a las creencias sobre filiación y afinidad, así como la atribución de autoridad preferente a los parientes hombres de la generación mayor.

si los feminismos afros e indígenas realmente tienen la capacidad de rupturas epistemológicas cuando continúan pensando bajo la misma categoría occidental del “feminismo”, viciada por el etnocentrismo femenino como obstáculo para pensar en términos horizontales de complementariedad en el relacionamiento entre géneros. Al parecer, se trata más bien de “complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” (Espinosa 2014, 309), porque en el espacio de la comunidad hablar de feminismo pasa desapercibido.

Desde una perspectiva incluyente, Nina Pacari sostiene que “sería importante que el movimiento feminista incluya la perspectiva o la dimensión de la diversidad cultural, porque no puede ser abordada de la misma manera la mujer indígena que la mujer no indígena, porque los códigos son otros” (Ortiz Lemos 2017). En otras palabras, ello implicaría que el feminismo incluya la dimensión de la complementariedad entre mujer y hombre.

Por su parte, es más aproximativa a nuestro enfoque la postura decolonial de Lugones, que propone la “intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color [...] mujeres víctimas de la colonialidad del poder”. Es decir, una “indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial” (2008, 75).

Las reflexiones de Marcos son más concretas cuando afirma que “el género debe ser liberado de toda imputación de dicotomías fijas entre características fundadas en distinciones anatómicas” de tradición europea. Su concepto de “dualidad” hace referencia a dos esencias distintas, “de polaridades fluidas, mantenidas en equilibrio homeorreico” (2010, 43-45). Ello escapa a los binarismos criticados por las teorías de género hegemónicas, en la misma línea que Gargallo (2014, 80) cuando plantea que “dualidad no es contraposición ni implica un sistema binario”. Este tipo de enfoques nos acercan más a analizar el sentido del principio de “complementariedad” entre hombre y mujer que rige en las estructuras de poder aymaras.

El espectro de los trabajos de Walsh se constituye en una de las principales vertientes teóricas explicativas para entender que las mujeres de la cultura aymara no compiten retóricamente, con la política del varón, principalmente en los espacios de poder comunal, identificándose su accionar como “prácticas insurgentes” (2013). Por su parte, el concepto del “género y su modo-muy-otro” (2015) hace sentido a la significación macro teórica de la

cuestión genérica de la mujer en el ayllu, y cómo los fenómenos de la modernidad y colonialidad se procesan en su interior, lo cual va más allá de la mera concepción teórica de “resistencia” (Harris 1978; Rasnake 1989; Rappaport 2000; Mamani 1991).

3. Identidad y protagonismo político de las mujeres aymaras

La construcción de la identidad femenina o de “género”, al igual que la masculinidad, en los *ayllu* no se basan exclusivamente en elementos culturales, biológicos o sociales, se construyen en referencia a la matriz cosmológica del Sol y Luna, y su lógica de complementariedad (Gutierrez Callisaya 2011, 36-38). Esto se constituye en la principal diferencia entre las otras corrientes de construcción de género, mas no necesariamente supone inmunidad frente al fenómeno del patriarcalismo, tal como se evidenciará en los testimonios de mujeres en el tercer capítulo.

El horizonte de las teorías culturales, en los distintos tiempos y espacios, refleja que la relación cultura - “género” - poder ha marcado sus diferencias conceptuales, metodológicas y teóricas, respecto a nuestra adscripción o “tendencia descolonial desde mi propia práctica académica” (Segato 2010, 1). Así, para explicar las particularidades de las prácticas político-organizativas en el gobierno del ayllu aymara, el concepto de “poder comunal” muestra cómo en las comunidades aymaras las estructuras del ayllu son reconstituidas fundiendo “lo nuevo y lo viejo en la identidad de siempre” (Ticona y Albó 1997, 201). De manera que podemos identificar tres principales espacios o ámbitos de representación del ejercicio político de las mujeres indígenas, diversos, pero estrechamente interconectados al mismo tiempo.

Uno de los ámbitos de ejercicio político de las mujeres corresponde a su actoría en los eventos públicos que protagonizan el cuerpo de autoridades o estructura de gobierno comunal, donde las mujeres autoridad o *mama t'allas* participan de manera presencial junto a sus parejas; aunque no siempre explicitan su voz, tienen capacidad de administración de justicia en ausencia de su pareja (Fernandez Osco 2000).

Las mujeres participan de estos espacios formando un grupo diferenciado, perfectamente ataviadas, de acuerdo a la ocasión. Justamente esto coincide con el argumento de Nina Pacari, de crear un sentido mucho más horizontal de lo que es el ejercicio de poder, cuando sostiene que “lo valioso de recuperar toda la visibilidad de la mujer, toda la presencia de la mujer, toda la participación de la mujer tiene que darse, pero desde los códigos

comunitarios, desde los códigos del ayllu, no desde otros parámetros occidentales, sino desde los parámetros propios” (Ortiz Lemos 2016).

Desde esa perspectiva, los símbolos de autoridad son importantes en la medida en que identifican a las autoridades en ejercicio, además de que se hallan impregnados por un halo de poder. Estos distintivos comprenden básicamente una *llijlla o awayu*, especialmente tejido para la ocasión, a modo de manta sujeta al cuello con un *tupu* o gancho de oro o plata, con las mismas características del poncho que usan sus parejas. Asimismo, en vez de la *ch'uspa*, que portan los hombres, usan una *quchita-tari*, que es un tejido algo más grande que el tamaño de un pañuelo, para portar la coca, que llevan en sus *q'ipi*, o bultos ceremoniales, del que no suelen desprenderse en ningún momento.

Otro espacio de amplio dominio de las mujeres es el de la espiritualidad, que comprende su participación en las ceremonias rituales, porque son quienes conocen, portan y mejor preparan los elementos sagrados y protocolos requeridos. A decir de Pacari, “la mujer no es ciento por ciento solo mujer, sino que tiene con una espiritualidad, para nosotros, de equilibrio hombre-mujer, y por eso están los sentimientos, hay otros códigos que se trabajan alrededor de la personalidad y la espiritualidad, tanto de hombres como de mujeres, por lo tanto eso repercute en como concebimos” (Ibid.).

Esa espiritualidad tiene que ver también con la fuerza de la identidad sexo genérica femenina que se halla representada por la *Paxi Mama* o señora Luna, estrechamente relacionada a la noche, o *ch'amaka* en idioma aymara, que viene de *ch'ama* o fuerza vital; es el tiempo/espacio cuando se organiza cómo transformar la realidad. En cambio, el poder del hombre tiene que ver con *Inti Tata* o señor Sol, que es el que representa la identidad masculina, la claridad del día, relacionada con la acción política, social, económica o jurídica públicas. A su vez, las funciones de las autoridades se efectúan en estrecha coordinación con el mundo sobrenatural, de manera que el manejo ritual es sumamente esencial para garantizar la productividad agrícola y el bienestar de la población.

Un ejemplo paradigmático a citar, este respecto, es el gran ciclo rebelde indígena de lucha anticolonial de 1780-81 liderado por Tupak Katari y Bartolina Sisa, que fue una lucha para poner de pie el “mundo al revés” trastocado por el colonialismo español, en términos de Waman Puma de Ayala ([1614] 1992), pues a efecto de este proceso la población indígena empezó a perder todos sus derechos. Según Sinclair Thomson (2006), durante el movimiento indígena de lucha anticolonial de fines del siglo XVIII, las reuniones y asambleas para

definir los planes y las estrategias del cerco a la ciudad de La Paz se realizaban en la cima de las apachetas o montañas en las noches, principalmente en Luna Nueva o Novilunio, en la fase de Luna Creciente, con ceremonias y rituales.

Retomando el por qué la Luna, la oscuridad y su relación con la identidad femenina de la mujer, existen muchos elementos explicativos. El *ch'amakani*, filósofo experto del conocimiento indígena, similar al chamán, es al que se le atribuye la capacidad de modificar la realidad o la percepción colectiva de esta, tiene facultades extraordinarias como la de canalizar las fuerzas negativas de la naturaleza en positivas o viceversa, facultad de comunicarse con los espíritus y las fuerzas vitales del cosmos, de curar y de visionar el futuro de la realidad o de las acciones. Entonces se explica que el *ch'ama*, poder y fuerza tenga una raíz paralela y similar a *ch'amaka* / oscuridad de alguna manera confirma una idea, que el poder indígena es nocturno y al mismo tiempo tiene relación con la identidad femenina, porque es la depositaria y maneja la fuerza del *ch'amakpacha*, espacio del poder más profundo. En cambio, el poder del varón tiene que ver con el Sol, es el que define la identidad masculina, la claridad, relacionada con la acción política pública, social, económica o jurídica.

El sistema de gobierno del “ayllu” y “su carácter dual y segmentario” (Rivera Cusicanqui 2010) caracterizan esa manera particular de representación política de las mujeres. Desde este enfoque, la importancia del rol de la “mujer y estructura de poder en los Andes” significa que las mujeres han sido reducidas al espacio privado en el modelo sindical; en cambio, en el modelo organizativo de autoridades originarias tanto el espacio público como privado forman parte de las relaciones de poder. Ello quiere decir que las decisiones políticas o de poder también se pueden definir en el espacio de la cocina, porque en éste espacio el varón en tanto autoridad o persona escucha las sugerencias o planteamientos de la mujer, porque el poder en Cantapa se halla compuesto por el espacio público y privado.

Además, el sistema de autoridades en el ayllu o la marka gobierna no sólo a la sociedad, sino también se constituye en el gobierno de los otros entes no sociales, tales como la *Pachamama* los animales, los antepasados o almas. Esto, porque la visión política indígena implica gobernar también el *aka pacha*, el *manqha pacha* y el *alax pacha*.

Por último, el ámbito familiar se constituye en dominio pleno de las mujeres, dada su condición de madres, dadoras de vida. Las mujeres se identifican con la *Pachamama* o madre tierra, también porque son las administradoras directas de la economía del hogar y la

formación de sus descendientes. Asimismo, es importante la inculcación de valores y la transmisión de conocimientos desde los procesos de socialización primaria, en las familias, a través de actividades como la elaboración de textiles o el uso de plantas medicinales.

Igualmente, a través de la cocina y la preparación de la comida la mujer controla a su familia y a la comunidad; qué y cómo servir, es un lugar genésico y telúrico donde la mujer y la *Pachamama* conviven. Se considera a la cocina también como una *wak'a*, o lugar sagrado, donde se gesta el *suma jakaña*, o vivir integralmente sin que nadie pase hambre. Será por todo ello que las mujeres buscan estar en ese espacio naturalmente, ya que por definición se constituye en un espacio protocolar de prestación de servicio a la comunidad.

Según Mary Weismantel, el espacio de la “cocina en sí implica mucho más que un cuarto en donde se preparan los alimentos [...] Es allí donde viven los jefes, hombre y mujer de la familia, donde se toman baños, se realizan las decisiones, las velaciones, nacen los bebés, y en donde los enfermos vuelven a la salud (1994, 258). Por lo tanto, un lugar ideológico de control y afirmación de la “identidad cultural” (Ibid., 284).

La voz del pueblo *aymara* es unánime al manifestar que cuando nace una mujer significa *uta pukata* / casa llena, donde no faltará nada, por cuya condición la cocina se asume como un lugar de génesis de estabilidad colectiva, se fortalecen los vínculos históricos, económicos y la espiritualidad indígena.

Al igual que en los otros espacios referidos, asumimos estos roles de la mujer como formas de ejercicio de poder, en la medida en que sus acciones son determinantes para la mantención y cuidado de la armonía familiar, que a su vez es base de la comunidad en general. Este ámbito tiene que ver también con la incursión de la mujer en actividades económicas productivas y de comercio, donde resalta su participación en cargos orgánicos directivos.

Entendiendo que es “la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales” (Jelin 2002, 17), desde mi condición también de mujer aymara, hasta aquí he establecido elementos que configuran la identidad política y de género de las mujeres aymaras.

Beatriz Sarlo, a ese respecto, diría que la retórica y el “lenguaje libera el mundo de la experiencia, la redime de su inmediatez o de su olvido y la convierte en lo comunicable” (2005, 29), pues recurriendo a Man enfatiza que la conciencia de uno no es una representación sino la “forma de una representación” (Ibid., 39), la figura que indica que una

máscara está hablando. Sin embargo, resulta más apropiado el planteamiento de Rivera Cusicanqui (1987), cuando argumenta que el indio tiene autonomía en su discurso ideológico, y es donde el pasado organiza el presente; la memoria es la matriz que estructura la identidad cultural y política india.

Para la mirada occidental, los roles de la mujer son identificados y hasta estigmatizados como “domésticos” y sin trascendencia de representación política, dada la escasa manifestación pública. Acaso ahí radique la mayor fuerza del poder de las mujeres, en no ser visibles, considerando que “La historia de las luchas por el poder, y de las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta. El saber no entra en ello: eso no debe saberse” (Foucault 2000).

Por medio de la historia de vida de la líder peronista “Doña María”, James problematizaba el transitar entre lo privado y lo público de sus roles como mujer y militante. Cuando analiza los testimonios, el autor encuentra una serie de cruces entre el rol familiar de la mujer y su incursión en la política. Esto podría identificarse precisamente con la problemática que enfrenta la mujer indígena, cuando se le cuestiona su escasa incursión en los espacios públicos, pero con la agravante étnica que la sujeta a un pasado que no puede considerar como algo que ya pasó, sino que es desde donde debe pararse en el presente. Esa especie de anclaje son justamente los principios culturales, que no le permiten pensar a la manera de un liderazgo exclusivo y en progreso, sino como parte de su condición de vida.

Resulta muy complejo pensar en el ejercicio político de las mujeres desde el liderazgo occidental, pues implica una doble tarea, que es la recuperación y mantención de su pasado como indígenas, que involucra siempre su condición familiar, pero también negociar hacia fuera para ganar espacios de poder, teniendo que sobrepasar barreras como el dominio del idioma ajeno. De otra parte, para las mujeres aymaras rige la lógica de que el otro no tiene sentido en tanto opuesto, en dicotomía polarizada, sino como complementario, como par; lo cual quiere decir en pareja, *chacha – warmi*, buscando consensos, y el hecho de que la comunidad o sus bases siempre se asumirán como su familia, a la que tienen que cuidar y proteger.

Capítulo segundo.

Cantapa warminakan markapa / mujeres de la marka Cantapa

Este capítulo se concentra en describir las características del área de estudio, desde un enfoque histórico territorial que se remonta incluso al periodo prehispánico, a través de referencias arqueológicas, estudios etnohistóricos, manuscritos documentales que se conservan en poder de la comunidad, y la misma memoria comunaria que aún se mantiene en vida. Se ha identificado la zona como un centro sociopolítico y económico de importancia, y precisamente por esas connotaciones no tardó en convertirse en propiedad privada latifundista, con terribles consecuencias de injusticia y opresión social y cultural para la población originaria.

De viva voz conoceremos algunas de las dolorosas experiencias que las mujeres tuvieron que vivir, sobrellevar y superar, como efectos del racismo y la cultura patriarcal durante la hacienda, así como sus transiciones en el periodo del sindicalismo, de tinte machista, y el giro de esa tradición con la reconstitución de sus estructuras originarias.

Seguidamente, a través de la descripción de los roles que desempeñan las mujeres en las estructuras administrativas de la comunidad, analizaremos la dinámica de su participación política en la gestión de gobierno, estrechamente regida por el principio de la complementariedad, aunque teniendo que superar diferentes tensiones y hasta contradicciones.

1. Del latifundio al sindicalismo

Referente al territorio de Cantapa, se tiene información de que ya en tiempos del periodo formativo tardío (100 a.C.) fue parte de un asentamiento regional (Paz Ballivian et.al. 2014) cercano a Tiwanaku. Más adelante, durante la temprana Colonia, hubo constituido un trascendental centro de confluencia de linderos entre cabeceras territoriales, a manera del sistema de *ceques* del Cuzco (Pärssinen 2005/2009). Probablemente esa importancia, así como sus propiedades productivas, tuvieron que ver con su condición de haber sido categorizada como “Estancia”, a principios de la Colonia, y posteriormente como propiedad privada, “Hacienda” o “Finca Cantapa” (Títulos de la Hacienda Cantapa).

Doña María Apaza, esposa del principal apoderado de la comunidad, recuerda con mucha tristeza la sacrificada vida que llevaban bajo el yugo de la hacienda:

En la hacienda era muy diferente de lo que es ahora, había demasiado trabajo; casi nos quedábamos sin ropa. Sólo se trabajaba para los patrones, no para nosotros. Los sábados y domingos lavábamos nuestra ropa, pero no había tiempo siempre... ya a las cinco de la madrugada había que ir por abono. Yo sabía ir cargando merienda, con mis wawas. Harto había que caminar para recoger abono de los sitios de pastoreo. También teníamos que ordeñar a las vacas, hacer quesos... Para desgranar era igual, se iba al amanecer, chacra por chacra. Y había que llevar la merienda hasta las chacras. Todo el día sabemos trabajar cuando era tiempo de siembra, con mi *tata* [esposo] araba y había que poner semillas... marido y mujer trabajábamos. Como esclavos nos hacían trabajar y no había qué hilar. Los *jilaqatas* [autoridades] nos vigilaban, haciendo bailar el chicote el mayordomo a caballo (Cantapa, 20 de julio de 2010).

Esa forma de vida implicó prácticamente una forma de exilio en su propio territorio, desplazada, sin derechos, porque no fue cuestión de su elección vivir como parte de la hacienda. Ese recuerdo de la casi esclavizada vida de la hacienda, tan diferente a la vida de comunidad, donde el trabajo se realiza en ambiente armonioso para la subsistencia y fortalecimiento de lazos comunitarios, bien podría leerse como “la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza” (Said 2005, 593).

El periodo latifundista convirtió en exiliados a los comunarios de muchos pueblos indígenas, quebró su vida y la partió, como “extranjeros en nosotros mismos” (Chambers 1994, 46). No sólo se los exilió de sus derechos territoriales, sino de su identidad; según Chambers, la identidad “se forma en el movimiento. La identidad se construye en el punto inestable donde las inexpresables historias de la subjetividad se cruzan con las narrativas de la historia, de una cultura” (1994, 46).

En términos humanos y vitales les costó desprenderse de sus referentes culturales, de sentido comunitario de vida, pero pudieron construir lo que Said identifica como una “conciencia que –por tomar prestada una expresión musical– es contrapuntística” (2005, 649), desde sus propios esfuerzos. En cambio, los hacendados podrían identificarse con la condición de migrantes de la ciudad a la comunidad porque el contexto político-económico les dio esa suerte y no sufrieron las consecuencias de un migrante normal, fueron migrantes con privilegios que dominaron e impusieron su cultura, sus normas y tuvieron el poder de esclavizar a la sociedad indígena sin sufrir la “ajenidad marginal” (Cornejo Polar 1996, 837).

Los hacendados fueron migrantes amparados por el ejército, y con muchos privilegios; por ejemplo, las mujeres criollo mestizas, convertidas en terratenientes se hicieron propietarias a razón de las tierras indígenas, cuando en ese tiempo ninguna mujer tenía derecho a propiedad al amparo de la legislación nacional. Se podría interpretar,

entonces, que a nombre de los indios las mujeres criollo-mestizas adquirieron derechos políticos, pues en los documentos históricos de archivo aparecen demandando propiedades, derechos de herencia, entre otros. Muy a diferencia, las mujeres indígenas fueron reducidas a condiciones de servidumbre, como sirvientas, cocineras, lavanderas, de la hacienda.

Seguramente los hacendados también sintieron la situación de ajenos frente a todos, pero fácilmente pudieron superar cualquier sensación de auto “extrañamiento” (Said 2005, 600), por su condición de poder, que desestructuró la vida de la comunidad. Cuánta diferencia con los exiliados, cuya vida implicaba muchas limitaciones:

No teníamos ni derecho a tener casas, vivíamos en cuartitos pequeños, de dos o tres familias, teníamos que acomodarnos, en la parte de arriba, alejado de la hacienda teníamos que vivir. De ahí cada mañana temprano salíamos y en la noche nomás volvíamos. Harto queso hacíamos en la hacienda y eso llevaban a la ciudad en caballos (Maria Apaza, Mama pasaru. Cantapa, 28 de julio de 2010).

Parafraseando a Cornejo Polar, el “triunfo y nostalgia no son términos contradictorios” tanto en la vida cotidiana como en el discurso de las mujeres colonos. Por el pasado que le tocó vivir a los indígenas de Cantapa, pudieron desarrollar “voces múltiples de las muchas memorias que se niegan al olvido” (1996, 843). Las mujeres tuvieron que valerse de diferentes “argucias”, en términos de De Certeau (1996), para conservar su identidad en el ambiente lleno de hostilidad y violencia de la hacienda:

Nosotras siempre sabíamos tejer con muchos colores, pero en ese tiempo *awayus* oscuros nomás había que usar. De color oscuro siempre andábamos. Nos reñía el patrón si andábamos de colores, pero nosotras seguíamos andando con nuestra ropa. Nos insultaban, nos trataban de flojas, teníamos que escapar para que no nos golpeen. Como toda la cosecha era para los patrones, nos dejaban también hacer el *waxtaku* [ofrenda ritual], por eso no nos hemos olvidado. Así me contaba mi mamá (Rogelia Huanca. Cantapa, 11 de septiembre de 2011).

El color de la ropa entre los indígenas es uno de los elementos principales de la identidad; cada ayllu o comunidad se identifica con un color particular, por lo que el sólo cambio del color de la ropa tuvo consecuencias en la subjetividad de las mujeres. El control y el cambio fue para facilitar la dominación, y la imposición de la masculinidad blanca sobre la mujer indígena. Éste fenómeno bien se podría llamar el proceso de recolonización de la subjetividad femenina; de ese modo las culturas fueron sometidas al poder de la identidad del hacendado criollo-blanco. Frente a ese tiempo de violencia estatal, el discurso aymara

opera con figuras metonímicas contra el hacendado, como en el caso del uso del término “*q’ara*⁸”

Recién a fines de los 50’, después de casi 300 años, los colonos recuperaron su territorio bajo el modelo sindical (Resolución Suprema No 72943. Ministerio de Asuntos Campesinos). Si bien en la primera década después de la Revolución Nacional de 1952 el sindicato hubo posibilitado el retorno de la propiedad de sus tierras, usurpadas por la oligarquía terrateniente, más tarde este sistema organizativo se convirtió en el mejor mecanismo de manipulación estatal de los partidos políticos en el poder. Lo cual empezaba a cancelar la idea de continuar con el proceso de autonomía del ayllu y del territorio como fuente de libre determinación política. Referente a las mujeres, empeoró su situación de invisibilidad y discriminación:

Cuando éramos sindicato, los hombres nomás a todo lado iban, averiguaban también que papeles había que hacer, todo eso, pero no nos avisaban. Alguna vez se perseguirle a mi marido para saber que siempre hablaban, por qué no nos decían, pero sabe enojarse... pero así en grupo caminaban puro hombres. Se preguntarle también, pero sabe enojarse nomás y sabe reñirme. Vos que tienes que saber, sabe decirme. De eso ya no se preguntarle también (Carlota Mamani, Ex Mama Jilaqata. Cantapa, 10 de enero de 2010).

Los episodios de incomunicación de pareja que relata doña Carlota, son parte del mundo al revés, porque la carga de trabajo de la hacienda y el individualismo sindical, no sólo implicaron un proceso de descuartizamiento cultural, sino la fragmentación de la identidad del sujeto indígena, en su sentido de complementariedad.

Posteriormente, si bien el establecimiento de los sindicatos permitió la recompra de una parte del territorio indígena a los hacendados, supuso conservar un espacio de poder de mínima cuantía, instrumentalizable y no así la reconquista de los derechos políticos plenos. Los pobladores sostienen que con el sindicalismo vivieron un largo periodo de abandono por parte de las autoridades estatales; olvido que denominamos colonialidad o colonialismo, manifiesto a través de acciones de exclusión. Frente a esas condiciones adversas que desencadenaron conflictos internos, el año 1996, Cantapa y otras veinte comunidades ubicadas en la parte sur y oeste del municipio, al otro lado del cerro Lloco Lloco, determinaron separarse del total de sesenta comunidades que formaban parte de la jurisdicción de la “Central Agraria Copagira”, del Municipio Laja.

⁸ La palabra *q’ara* tiene dos significados, a saber: señor blanco; persona blanca desposeída de bienes y derechos, que vive del esfuerzo del indio.

Esta determinación, sin duda, tiene su correlato en la activa discusión político-ideológica, de crisis y recomposición de las formas organizativas indígenas, que se generó en la región andina de Bolivia, cuestionando las estructuras de gobierno excluyentes, y que influyó de múltiples maneras en los cambios sociales y políticos de los años '80 y '90. Siendo un objetivo y práctica constante, que de modo general se vino expresando bajo las luchas indígenas anticoloniales, y contemporáneamente emergió como el proceso de Reconstitución del Ayllu, con las connotaciones referidas en el anterior capítulo.

De esa manera es que las veintiún comunidades pasaron a identificarse como el Sector Originario del municipio Laja, y un año después se organizaron en tres Ayllus – Satatatora, Lloco Lloco y Quentupata– para conformar la “Marka Quentupata de Ayllus Indígenas Originarios” y, en conmemoración, cada año se celebraba un festival de danzas originarias, de manera de revitalizar y dignificar su identidad.

Pero la fuerza de la unidad de los comunarios y su disciplina organizativa, condujeron a que Cantapa se promoviera como otro ayllu más de la marka Quentupata; uno de los argumentos fue su extensión territorial, entre las más grandes de todo el municipio, pero también su fuerza orgánica que hasta el presente se mantiene y lleva adelante iniciativas pioneras.

Es así que el año 2003, Cantapa inició su *thakhi* o camino, y su *pachakuti* propio, para reconstituir formalmente su modelo ancestral de autoridades originarias, como una alternativa de visibilización, de revertir la situación de caos organizativo y político en que los había sumido la historia de la hacienda y el sindicalismo. Se entiende que la reconstitución se constituye en la mejor apuesta política para revertir las perversidades naturalizadas por la imposición colonial, porque tanto la mujer como el varón se necesitan mutuamente, cuestión que será analizada en los siguientes acápite.

Con esa trayectoria, la marka Cantapa se ha organizado en tres sectores o ayllus: Saynata, Taypi y Quani; cada sector se halla delimitado por los tres ríos que atraviesan la comunidad llevando sus mismos nombres. Este territorio se encuentra situado en las faldas de los cerros mayores Kulli Kulli, Quilani y Cantuyo.

Las autoridades, así como la comunidad en general, encomiendan su buena gestión a los entes naturales y sobrenaturales; con ese objetivo es que se celebran los *waxt'aku*, u ofrendas rituales. El 2 de febrero, en Candelaria, corresponde dedicar a Cantuyo o Canchuruyu, que es identificado como el cerro mujer. En cambio, el 29 de noviembre de

cada año, en San Andrés, la ofrenda es dedicada al cerro Kulli Kulli o Quilkutani, reconocido como el cerro hombre.

Característicamente, estos *waxt'aqu* son reuniones muy ceremoniales, que toman connotaciones sagradas, y es donde participa prácticamente toda la población en persona, o a través de sus representantes por cada familia. Las celebraciones tienen lugar en la casa de las autoridades, *tata* y *mama*, que ejercen el cargo de *Jilaqata* (en noviembre) y del *Yapu Kamani* en febrero. Ellos asumen la responsabilidad de solventar los gastos que demande la celebración de cada ceremonia ritual, así como proveer alimentación para compartir con toda la comunidad asistente de la mejor manera posible.

Estos ritos cobraron mayor importancia a partir del año 2003, desde cuando Cantapa se adscribió al proceso de Reconstitución del Ayllu. Reconocen que así como no es lo mismo la condición de ayllu que la de estancia o hacienda, tampoco es lo mismo el jilaqata que el dirigente sindical; la autoridad gobierna en pareja, recogiendo las opiniones y criterios de todo el ayllu o la marka, en cambio el Secretario Ejecutivo sindical dirige sólo y supeditado a su estructura de Subcentral, Central, sin consenso alguno. No debemos perder de vista que el sindicato nace del conflicto y por el mismo motivo acaba socavando a su propia estructura.

Bajo este marco gestionaron su Personalidad Jurídica como “Marka Indígena Originaria Cantapa”, misma que les fue conferida por la Gobernación del Departamento de La Paz en octubre de 2010. El objetivo de este reconocimiento legal responde a un fin mayor que es obtener el estatus autonómico como pueblo indígena originario, en ejercicio pleno de su derecho a la libre determinación. Articulado a ello, el proceso político de Cantapa, encarado a partir de la reconstitución de sus sistemas propios, tiene como fin tácito la descolonización, a través de su autonomía y autogobierno (Gutierrez Callisaya 2015).

De manera estratégica hacia el propósito referido, se emprendieron varios caminos. Por una parte, se iniciaron trámites para conseguir su reconocimiento legal como Distrito Indígena Originario, lo cual se hubo estancado en la burocracia municipal por falta de voluntad política; sin embargo, el año 2012, al menos se obtuvo reconocimiento como Distrito Municipal, ganando derecho a representación de un Subalcalde dentro la estructura municipal.

Por otra parte, es de resaltar el proceso actual para conseguir la titulación colectiva bajo la figura de Tierra Comunitaria de Origen (TCO), de manera consecuente con la premisa de la reconstitución, a diferencia de otros ayllus vecinos que si bien llevaron la delantera en

reconstituirse al sistema originario, decidieron optar por el saneamiento individual de tierras. El objetivo mayor de este paso es lograr su conversión automática a Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC), sujetándose a “trámite administrativo de conversión”, según posibilita la Constitución Política del Estado (Art. 293. Parágrafo I). Con este fin, desde el 2015 se iniciaron los trámites y un año después se ha logrado la Certificación RIPIO: “Registro de Identidad de Pueblo Indígena u Originario como Marka Indígena Originaria Cantapa, Nación Pakajaqi”, otorgada por el Viceministerio de Tierras, del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras.

Igualmente, en ejercicio de su libre determinación, también se está previendo otras vías hacia la legalidad de su autogobierno, como alianzas estratégicas con las comunidades vecinas de Callamarca y Ch’uñuchuñuni, de manera de lograr el requisito de “base poblacional” (Ley Marco de Autonomías, Art. 58) que requiere la norma para su reconocimiento como Autonomía Indígena Originario Campesina. Sin duda, todo esto es fruto del empoderamiento que ha implicado el proceso de reconstitución de la marka Cantapa.

Todo este burocrático proceso ha sido impulsado de manera tácita por las mama t’allas y mallkus, tal como lo relata el siguiente testimonio:

Harto nos hemos movilizado para esos trámites. El año pasado nosotros hemos sido mallku. Reuniones hemos hecho aquí para alistar los papeles. Para esos formularios también hemos hecho como talleres, se han dividido el trabajo para llenar. Nosotras llevábamos el fiambre para la gente, para que participen. Después en las oficinas también hemos ido a andar. A veces mi tata nomás iba, porque yo no tenía quien me ayude con las vacas ni con mis hijos; pero cuando no iba tenía que pagar multa. Yo nomás también iba a veces, porque mi tata tenía que hacer otras cosas. Así nos hemos turnado. Solo que en Laja se han aplazado para la Carta Orgánica, porque los sindicatos no querían y han informado mal a sus comunidades. Ahora nosotros seguimos y vamos a seguir apoyando al nuevo Consejo de Mallkus para que sigan, porque las tierras tienen que ser colectivo; si es individual, ya no vamos a caminar bien, como hasta ahora (Rosa Huito, Ex Mama T’alla. Cantapa, 26 de agosto de 2017).

Doña Rosa hace referencia al cumplimiento de una misión de manera compartida, al asumir el cargo, que es la forma como se encara la gestión de gobierno, según veremos en el siguiente acápite.

2. Estructura de Gobierno

La estructura de gobierno de la marka, con la reconstitución, se ha organizado en cuatro cuerpos de autoridades que actúan de manera conjunta pero independiente a la vez; a saber:

- Consejo de Mallkus
- Consejo de Jilaqatas
- Consejo de Kamanis
- Consejo de Yatichayir Kamanis o Junta Escolar

Cada Consejo también cuenta con una estructura interna propia, y tiene encomendadas funciones específicas que deben ser cumplidas por todas las autoridades de manera pactada. El tiempo de ejercicio de los cargos es variable, dependiendo de sus funciones, pero se asume con carácter anual y respetando los principios del *thakhi*, o camino, y *muyu*, o rotación, o sea de manera procesual y por turnos, según la dimensión de las tierras que se usufructúa.

Los consejos de autoridades se componen por un total de 24 parejas más 10 miembros de la Junta Escolar, haciendo un total de 58 personas que conforman el cuerpo de autoridades de la comunidad. Las funciones de estas autoridades son específicas fuera y dentro de la Marka, y para el área educativa. Es de enfatizar la unidad y nivel de coordinación que existe entre los cuatro cuerpos de autoridades y la comunidad en general a la hora de la toma de decisiones, ninguno actúa de manera independiente. Una buena gestión de autoridad implica haber pensado en la comunidad como en su propia familia; es decir que las autoridades asumen el rol de madre y padre, pues permanentemente deben estar velando por el bienestar colectivo.

Por norma comunitaria, los cargos de autoridad se ejercen en pareja, pero la Junta Escolar es la excepción por constituirse en una especie de primer peldaño del *thakhi* o camino, en la escala de ejercicio de cargos de autoridad, para asumir responsabilidades mayores. Para fines de nuestro tema de estudio, a continuación, describiremos las características de las autoridades mujeres en cada cuerpo de autoridades, procurando acompañar con algunos testimonios sobre experiencias personales en el ejercicio de los cargos de autoridades en gestión o ex autoridades.

2.1. Mama Jilaqata

El Consejo de Jilaqatas se constituye en el cuerpo de autoridades más respetado del Ayllu y se halla integrado por doce autoridades *chacha-warmi*, es decir, doce parejas denominados Jilaqatas y Mama T'allas o Mama Jilaqatas, respectivamente. Ejercen sus cargos en pareja, durante un año calendario, empezando en el mes de noviembre hasta octubre del año siguiente, en representación de cada uno de los tres ayllus que compone la Marka. Sus funciones se especializan en la gestión de gobierno integral al interior de la comunidad, por lo que deben tener presencia tanto en actividades sociales como rituales y económico productivas, a nivel de la comunidad e incluso intrafamiliar. Internamente también tienen una estructura organizativa propia compuesta por:

- Jilaqata y Mama Jilaqata (Autoridad mayor),
- Lanti Jilaqata y Mama Lanti Jilaqata (Segunda autoridad),
- Qillqa Jilaqata y Mama Qillqa Jilaqata (Autoridad de Actas),
- Jalja Jilaqata y Mama Jalja Jilaqata (Autoridad de justicia),
- Anatayir Jilaqata y Mama Anatayir Jilaqata (Autoridad de deportes),
- Yapu Mallku y Yapu Mama T'alla (Autoridad del área productiva, que dirigen al Consejo de Kamanis),
- P'iqi de Saynata (Autoridad y representación del Ayllu Saynata),
- P'iqi de Saynata (Autoridad y representación del Ayllu Saynata),
- P'iqi de Taypi (Autoridad y representación del Ayllu Taypi),
- P'iqi de Taypi (Autoridad y representación del Ayllu Taypi),
- P'iqi de Quwani (Autoridad y representación del Ayllu Quwani),
- P'iqi de Quwani (Autoridad y representación del Ayllu Quwani).

La simbología de las mujeres, además de la *llijlla*, el *q'ipi* y el *tari*, se caracteriza por el *surija*, que es una especie de látigo trenzado, de color blanco, que llevan sobre el cuerpo, a manera de banda. Los colores que se suele usar son vivos y muy variados, y cada gestión se elige alguna tonalidad específica para coincidir o uniformizar, pero nunca son iguales porque los diseños de los textiles siempre habrán de ser exclusivos de cada tejedora.

En esencia, el ejercicio de autoridad en el ayllu no sólo entraña el gobernar a las personas, o a la sociedad, sino también a otros entes no humanos; cuanto más en el caso de las mujeres, tienen que saber mantener el equilibrio y el respeto entre los actuantes y los circundantes, aunque estas cualidades no siempre son valoradas y reconocidas.

Así, doña Raymunda relata sobre su gestión como Jalja Jilaqata, cuando adquirió mucha experiencia, pero siempre contó con el apoyo de su familia, de su marido, también

nos habla de los malos ratos que tienen que pasar las mujeres cuando se expresan en público, pero ella supo salir adelante:

El año pasado he asumido el cargo de Jalja Jilaqata (justicia). Algunos te agradecen, otros enemistad ya buscan, grave es. Cuando es autoridad, junto con el marido vamos. Si el hombre falla, la mujer decide; siendo autoridad, todo derecho tienes para decidir. Siempre hay discriminación, pero no tanto. Si una mujer habla, les dicen “sargentos”, “un grado más tiene”; eso es una forma de humillación. Ahorita mismo están diciendo “las mujeres pueden volverse sargentos”. Los hombres mismos discriminan. Pero más orgullosa estoy cuando me dicen. Otros apoyan también. A mi la comunidad me ha apoyado, “vos le has sacado cara” me han dicho. He sabido administrar conflictos de terrenos, de linderos, peleas familiares, recuperación de terrenos... Los que están en conflictos deben hablar, y en caso de no llegar a la solución, decidimos por mitades, ni para vos ni para mí. Una de las partes o puede ganar todo (chikat chikata). Cuando no se puede resolver conflictos tiene que pasar a instancias mayores a resolver, pero todo hemos sabido resolver; yo les reúno en mi casa, ahí dispongo una oficina. Pero resolvemos los conflictos entre todos los miembros de autoridades, incluso a mis familiares les voy a rogar para que me ayuden. Esto es una forma de ganar experiencia. Yo tengo que darles coca, tengo que garantizar comida; ellos también se traen para compartir (Raymunda Apaza, ex Jalja Jilaqata. Cantapa, 4 de agosto de 2017).

El ejercicio de autoridad en el Consejo de Jilaqatas y Mama Jilaqatas, como parte de las funciones señaladas líneas arriba, implica tomar parte en una serie de gestiones e interacciones con la comunidad, lo cual inevitablemente requiere la manifestación en público. Llama la atención, en el anterior testimonio, cómo la estigmatización machista puede llegar a niveles de “humillación”. Ello querría decir que no se trata de una situación de debilidad o falta de capacidad personal de las mujeres, sino más bien es una problemática ocasionada por influjo del entorno colonizado.

2.2. Mama Kamani

Las Mama Kamani, junto a sus parejas, son parte del Consejo de Yapu Kamanis, que se constituyen en autoridades exclusivamente encargadas del cuidado de la producción agrícola, consiguientemente, de suma importancia para la vida de la comunidad. Su gestión se extiende desde noviembre hasta abril del siguiente año, durante seis meses de intenso trabajo, de cuidado de los sembradíos.

Internamente se hallan organizados según tipo de *aynuqas* (cultivos) y cada cual tiene asignado un cerro o *suyu*, desde donde y con apoyo del cual debe cuidar la buena producción durante su gestión:

Ch’uqi kamani (Cultivo de papa – Suyu Warankuma)
Jupha kamani (Cultivo de quinua– Suyu Q’arasirka)

Siwar kamani (Cultivo de cebada – Suyu Antaxarani)
Yaran kamani (Cultivo de – Suyu Q’achiraya)
Ulluk apill kamani (Cultivo de oca – Suyu Takawa)
Jawas kamani (Cultivo de habas – Suyu Ch’uxña Jankhara)
Jawas kamani (Cultivo de habas - Jisk’a Qhamamaya)

Los *suyus* son cerros o lugares sagrados menores ubicados en rededor de la marka, donde permanentemente se celebran rituales, y desde donde deben velar que no caiga tormentas de granizo ni heladas que podrían afectar a los cultivos. Este Concejo trabaja en estrecha coordinación y a la cabeza del Yapu Mallku, guiados por un *yatiri*, comúnmente llamado “maestro” o “Tata maestro”, quien goza de mucho respeto entre la comunidad.

El símbolo principal de las mujeres es la pollera verde, *llijlla* de *awayu* y sombreros grises, atuendo que no deben cambiarse en ningún momento porque los colores están relacionados con el estado ideal en que se deberían encontrar los cultivos; el verde se relaciona con el proceso de crecimiento, y el sombrero plomo con el estado de ánimo, de preocupación, que deben mantener las autoridades en gestión.

Doña Petrona comenta sobre la gran responsabilidad que implica el cargo de las mama Kamani, pues de su esforzada gestión depende que la comunidad logre buena producción de los cultivos:

Hace cuatro años yo he pasado Kamani, casi no dormíamos. Mi tata iba a los cerros con su fusil [petardos] para espantar las heladas o granizos. Ibamos a rezar también, con ayunos. Yo andaba con mi coquita a todo lado, cigarro también, la ch’alla. Llevábamos comida para invitar a los otros kamani y al yatiri. Todo hemos cumplido, pero ha granizado igual nomás. Nos hemos preocupado mucho, hartó. De miedo hemos ido a la Asamblea del mes y ahí nos han reñido, nos han dicho que no estábamos cuidando bien, seguramente, que nos dormíamos, que no estábamos rezando. Todo ha dicho la gente. De miedo siempre hemos ido, pero había sido por otra cosa, y después nomás nos hemos enterado, hemos tenido que averiguar. Pero igual nos han reñido toda la comunidad, porque las plantas que estaban creciendo todo lo ha maltratado el granizo. Hemos tenido que pagar multa, pero helada si no hemos dejado pasar, de eso nos han agradecido también (Petrona Huanca, Mama Kamani. Cantapa, 8 de diciembre de 2010).

Este testimonio está relacionado con el espacio político espiritual, de amplio dominio de la mujer, por el manejo de energías que implica. Precisamente, la autoridad relata su experiencia pero no en términos de debilidad sino de experticia en la gestión del cargo. Si bien refiere al “miedo a la Asamblea”, esto tiene que ver con su máximo sentimiento de responsabilidad y no precisamente a algún sentido de culpa por algún mal procedimiento.

2.3. Mama T'allas

Las Mama T'allas, junto a sus parejas Mallkus, hacen parte del Concejo de Mallkus. Son las autoridades que representan a la Marka a nivel externo. Nominalmente constituyen la mayor jerarquía de mando de la *marka*, y se halla conformado por diez parejas de autoridad *chacha-warmi* que ejercen sus cargos con máxima responsabilidad. A nivel interno componen la siguiente estructura:

Tata Mallku de Marka – Mama T'alla
Tata Lanti Mallku – Mama T'alla
Tata Qillqa Mallku – Mama T'alla
Tata Jalja Mallku – Mama T'alla
Tata Anatayir Mallku – Mama T'alla
Tata Qullqi Kipu Mallku – Mama T'alla
Tata Yatichayir Mallku – Mama T'alla
Tata Qullayir Mallku – Mama T'alla
Tata Uywa / Yapu mallku – Mama T'alla
Tata Chaski – Mama T'alla

Su gestión dura un año calendario, a partir de cada 15 de mayo. Empero, recientemente, esta fecha está cambiando al 21 de junio, para que tenga significancia con la celebración del nuevo año andino.

Bajo su responsabilidad recae la mediación con instancias supracomunitarias, de nivel municipal, departamental, regional, nacional e internacional. Se trata de diez parejas que deben movilizarse en gestiones o trámites en instituciones de gobierno o privadas. Al respecto, doña Asunta nos comenta cómo superó su timidez para la gestión del cargo, con apoyo de su entorno familiar y de ex autoridades:

Antes si había discriminación, yo era mujer tímida, temerosa, miedosa, no podía hablar en Asamblea Comunal, recién estoy empezando a manejar. Ahora he cambiado mucho. También hablo con los pasados y me orientan y ya estoy aprendiendo. Me recomiendan y me orientan. Me saben decir no vas a tener miedo en hablar; lo que tu pensamiento, lo que tu corazón dice tienes que saber expresarlo. Esa orientación he recibido. Yo recibo orientación, y yo hablo eso (Ana Siñani, Ex Mama T'alla. Cantapa, 30 de julio de 2017).

Asimismo, la Mama T'alla Petrona relata que asumió su cargo a mediados de año, y que ha tenido que desenvolverse sola en varios momentos y con muchas preocupaciones:

Estoy presente en todas las reuniones en vez de mi marido, porque estoy cumpliendo el cargo, porque ese ha sido el acuerdo con las autoridades y con la comunidad. Los cargos se pasan por lista. Sepa o no sepa igual tiene que ejercer y cumplir la función de autoridad, no hay esa costumbre de escoger quien sabe o quien no sabe. En 2010 he pasado cargo, he ido a algunas

oficinas para conseguir algunas cosas, y he hecho llegar algunas cosas, ...a mí me gusta trabajar transparentemente (Petrona Apaza, Ex Mama T'alla. Cantapa, 12 de agosto de 2017).

Toda vez que el cargo se ejerce en pareja, en algunas ocasiones, previa autorización del Consejo, es posible excusar la participación de alguno de los miembros; sin embargo, ello no quiere decir estar exentos de pagar un monto económico como multa. En ese tipo de casos, el otro miembro deberá asumir toda la responsabilidad de las tareas asignadas. Precisamente sobre esta responsabilidad nos hablaba el último testimonio, argumentando además sus logros y la ética de la transparencia en su actuación.

2.4. Junta Escolar o Yatichayir Kamanis

De acuerdo al Estatuto Orgánico de la comunidad, la Junta Escolar está conformada por quince miembros, uno por cada curso del establecimiento escolar, pero internamente también se organizan por áreas específicos. Si bien son responsables de velar por el proceso y la gestión educativos, como mandato de la comunidad, tendrían que supervisar sobre todo la calidad de la enseñanza que se imparte, pero no siempre ello les es posible debido a las trabas de los maestros.

La duración de sus funciones corresponde a la gestión académica escolar, y se organizan de la siguiente manera:

1. Presidente de la Junta Escolar (elegido de entre los cinco candidatos del ayllu de turno) - Poncho, chicote y uniforme originario.
2. Vicepresidente Junta Escolar – Uniforme originario
3. Secretario de Actas de Junta Escolar – Uniforme originario
- Secretario de Hacienda de Junta Escolar – Uniforme originario
5. Secretario de Deportes de Junta Escolar – Uniforme originario
6. Secretario de Porta Estandarte de Junta Esolar – Uniforme originario
7. Secretario de Prensa y Propaganda de Junta Escolar – Uniforme originario
8. Miembro Junta Escolar (Comisión Librería) – Uniforme originario
9. Miembro Junta Escolar (Comisión Librería) – Uniforme originario
10. Miembro Junta Escolar (Comisión de Aseo del Establecimiento) – Uniforme originario
11. Miembro Junta Escolar (Comisión de Aseo del Establecimiento) – Uniforme originario
12. Miembro Junta Escolar (Comisión Computación) – Uniforme originario
13. Miembro Junta Escolar (Comisión Computación) – Uniforme originario
14. Miembro Junta Escolar (Comisión Computación) – Uniforme originario
15. Miembro Junta Escolar (Comisión Computación) – Uniforme originario (Estatuto Orgánico. Art. 25°).

Estos cargos se constituyen en el primer peldaño para iniciar el *thakhi* o camino, en la escala de ejercicio de autoridad, y son los únicos que se pueden ejercer sin pareja. Por lo general los jóvenes se ofrecen de manera voluntaria, como una etapa de aprendizaje, aunque también es posible que asuma la responsabilidad cualquier miembro de la comunidad. Para sus presentaciones formales o festivas, el “uniforme originario” no tiene especificidad en el caso de las mujeres, pero en el caso de los hombres consiste en un saco gris, pantalón claro y chalina.

Enseguida, doña Noelia testimonia su experiencia la primera vez que ejerció un cargo de autoridad, de manera independiente, pero contó con el apoyo de su esposo:

El cargo nos enseña a valorarnos como mujer. El cargo es la base de nuestra superación. Siempre conversamos y coordinamos con nuestros pares hombres, hablamos de cómo resolver los problemas de la comunidad. Nos dividimos responsabilidades. Decimos tú vas a hacer esto, vas a ir a tal lugar y yo también me responsabilizo de lo que tengo que hacer. Pero la mujer siempre piensa más, porque el alimento, la economía, es nuestra responsabilidad. Nosotras generamos economía familiar. Siempre estamos en conversación entre marido y mujer. Mi marido nunca me niega para hacer las cosas; nunca me dice que yo no puedo hacer algo, que no puedo hablar a instituciones estatales, siempre me apoya. Existe también hombres que no apoyan a sus mujeres. Algunos hombres humillan a sus mujeres diciendo para qué has ido a oficinas, solamente has ido a hablar con hombres, yo misma he escuchado. Nos bajonea ese tipo de comentarios. Eso no tiene que existir. Antes, los varones tenían privilegio, nuestros padres a las mujeres no nos mandaban para que nos eduquemos. Si vas a superarte, vas a aprender a leer y escribir solamente para conseguir pareja va a ser; tu solo estudias para hacerte de hombre; tu eres la hija de la gente. Antes decían eso nuestros abuelos (Noelia Condori, Junta Escolar. Cantapa, 10 de agosto de 2017).

Este relato da cuenta sobre diferentes tensiones a la hora de hablar del ejercicio político de las mujeres. Si bien doña Noelia afirma la importancia del cargo para la valoración y superación personal, “como mujer”, y la armonía con que se puede llevar el ejercicio del cargo en pareja, también nos hace ver contradicciones con nuestros postulados de equilibrio en las relaciones de género en el ayllu.

Ciertamente, el ayllu no está exento de la matriz de poder colonial, de la violencia patriarcal y machista, que en el proceso histórico se ha manifestado en la restricción de derechos a las mujeres, y en el presente aún se manifiesta generando situaciones de “humillación” intrafamiliar, y que tiene efectos en el entorno próximo, sobre todo en la subjetividad femenina.

Los testimonios develan que el hacer, la experiencia, el asumir cargos ceremoniales o gubernativos son los espacios naturales de construcción de liderazgos, son lugares de aprendizaje para ser *jaqi* autoridad. El liderazgo o el ejercicio político no se forman con base

en la retórica, conceptos o teorías, como tampoco se opta por esquemas dicotómicos, porque estos conducirían a equívocos políticos o sociales, de lo que se trata es de construir vías que conduzcan a procesos de diálogo, cooperación o coordinación a manera de interfaces, o bisagras que soporten procesos de interrelación entre los *jaqis* y la comunidad, el ayllu y la marka, la marka y el Estado.

Una última instancia donde se puede advertir que las mujeres ejercen gestión de autoridad en Cantapa sería la Asociación de Productores Agroecológicos. Para la presente gestión, una mujer ejerce como Secretaria de Hacienda y otra como Secretaria de Actas. Ambas administran y rinden cuentas públicamente, con todos los detalles de ingresos y egresos. En la misma dinámica que en la comunidad, todo se visibiliza públicamente, toda información se socializa permanentemente entre los miembros. Así nos relata doña Raymunda:

Me he animado a hacer mis carpas porque he visto que va bien nomás. Solo que mucho hay que trabajar, pero he sacado mis cuentas y me sale ganancia, he calculado, libre de lo que cuesta la semilla, los pasajes para ir a vender, fuera de todo, sale ganancia. Produce y eso llevo a vender a la feria. Mi marido a veces me ayuda a cargar, pero yo voy a vender. Ahora estoy como Secretaria de Hacienda, me han nombrado, y de todo gasto tengo que rendir cuentas, como para mi casa tengo que manejar; nos han financiado y con eso hemos construido (Cantapa, 30 de agosto de 2017).

La experiencia en administración familiar les ha posibilitado garantía para gestionar financiamientos o emprendimientos productivos; o sea, proyectos de fomento estatal o préstamos bancarios, de manera procesual. Hacen cálculo de costos en términos de pérdida o ganancia; de hecho, se puede afirmar que el saber matemático textil se aplica en el manejo de finanzas de carpas solares o huertos familiares.

3. Complementariedad

El principio de complementariedad en la cultura aymara se proyecta desde el universo simbólico y organizativo más amplio, de manera que la paridad se constituye en la principal matriz que estructura la vida de los pueblos andinos en general. Esto deviene de la simetría cósmica entre los dos astros del sistema planetario: el Sol y la Luna.

Ambos entes, personificados en la mujer y el hombre, no son dicotómicos porque se necesitan y se complementan. De ahí que el adagio aymara dice: *taqikunas panipuniw akapachanxa*, o en este mundo todo es par, y se debe entender como elementos por los que

se dinamiza la vida y el mundo se transforma en unidad, para que ambas partes actúen en diálogo y permanente coordinación, desde sus particularidades, en una relación cosmopolítica. En ese contexto es que el mundo humano mantiene conexión con la naturaleza y lo sobrenatural, donde todo funciona en pareja (Mamani Bernabé 1990).

La persona, sea hombre o mujer, se convierte en *jaqi* o persona social en la comunidad, a partir del momento en que conforma una pareja. Desde entonces, son la cabeza de una familia, como madre o como padre, *chacha-warmi* / hombre-mujer, y están habilitados para asumir distintas funciones en la comunidad, siguiendo un *thakhi* y *muyu*, o rotación. En ese sentido, es ilustrativo el siguiente testimonio:

El hombre cuando es soltero es como *manqhalla* nomás, cuando es casado ya es completo. Puede hacer autoridad, puede hacer mando... De los dos *manqhallas* se vuelve un *awayu* completo. La humanidad para ser gobierno tiene que ser *chacha-warmi*, partiendo desde su vestimenta (Marcelino Mamani, Ex Mallku. Cantapa, 8 de diciembre del 2009).

Este testimonio alude al sentido de “completo” que se logra con la pareja, como requisito indispensable para ser autoridad, pero también para asumir una vida familiar. A su vez, este sentido se halla manifestado también en un textil tan representativo de los pueblos indígenas como es el *awayu*, que tiene dos partes unidas por un *taypi* o centro.

La importancia de conformar una pareja, para estar habilitado para ser gobierno, radica en la concepción de que las autoridades tienen la obligación de velar por la comunidad como si fueran sus hijos; sólo con la experiencia de responsabilidad sobre una familia es que podrán cumplir su tarea de mando con propiedad.

En Cantapa, así como en otros ayllus de la región andina, el ejercicio y cumplimiento de los cargos de autoridad es conocido también como “*jucha* / culpa, pecado”, por la enorme responsabilidad que implica (Fernandez Osco 2000). Se trata de un “sistema comunal” (Patzí 2008) que identifica una estructura social fundamentada en los principios andinos de reciprocidad y redistribución, donde la participación de la mujer rebasa el solo “colaboracionismo” (Jara 2016), pues prácticamente se constituye en el pilar fundamental.

Con la reconstitución se reconectó incluso la relación familiar de complementariedad, porque si bien el hombre es quien porta los elementos rituales para celebrar los procesos de socialización con la comunidad, entre otros, es la mujer quien tiene a su cargo la provisión de los mismos, como directa encargada de la administración de la economía familiar y comunitaria. Difícilmente el hombre puede hacer algo sin consentimiento o consenso previo

de ambos. Sin embargo, apreciar esta relación de complementariedad requiere un proceso amplio de apertura al entendimiento de un orden “otro” y muy particular de funcionamiento de roles (Gutierrez Callisaya 2015).

En la mayor parte de los testimonios presentados en el acápite anterior las mujeres aluden a malas experiencias que tuvieron en su gestión, pero también al permanente apoyo de sus parejas y cómo supieron juntos sobrellevar diferentes situaciones. Notoriamente, ninguna de las entrevistadas se manifiesta ni sugiere en el sentido de separación para superar determinados conflictos, sino más bien enfatizan en el apoyo mutuo.

Capítulo tercero.

Tensiones políticas y potencial descolonizador *warmi*

El presente capítulo tiene por objetivo explicar las tensiones políticas de género y generacionales, desde la perspectiva de las mujeres de la Marka Cantapa, donde a pesar de las estructuras de complementariedad, el orden social funciona en parte como una inmensa máquina de la dominación masculina.

Para este análisis se ha recurrido a la categoría “patriarcado”, porque permite desentrañar aspectos internos de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres; no solo en la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, “sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado” (Cabnal 2010, 14), aymara, en nuestro caso.

Por demás evidente es que la división sexual del trabajo implica una distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de sus espacios, sus tiempos, sus instrumentos; y por lo general, el espacio público como las asambleas o las tareas de gestión ante las instituciones estatales y no estatales son reservadas para los hombres. De esa manera es que la autoridad mujer fue reducida y destronada del espacio de la esfera de lo público (Gutierrez Callisaya 2015, 45).

El espacio privado, la casa o la preparación de comidas, son reservados a las mujeres, como la unidad básica económica y política autónoma de la marka. Este es el centro a cuyo alrededor se organiza la vida, a partir de la cual no sólo se satisfacen las necesidades materiales, incluyendo la seguridad alimentaria, sino también las normas y los valores éticos, los deberes, obligaciones y responsabilidades, las relaciones sociales y espiritualidad con las *wak'as* (Fernández Osco 2000), “la visión androcéntrica se impone como neutra” (Bourdieu 2000, 22), y el fantasma de la dominación masculina se prescribe.

La continuidad del fenómeno del patriarcado colonial en el ayllu tiene mucha cuota parte de los sistemas educativo y militar, sobre todo, porque son instituciones a través de las cuales se desvalora los saberes propios para introducir la cultura ajena. Sin duda, ello tiene mayores efectos negativos en las subjetividades femeninas; no obstante, la comunidad sigue apostando por estas instituciones. De manera parecida es que las distintas formas de opresión a las mujeres perviven estrechamente articuladas a fenómenos como la injusticia y discriminación, entre otros, pero el ejercicio político les enseña a sobreponerse frente a

cualquier situación de violencia psicológica, y reconducir con valores éticos y de la manera más equilibrada posible, en la lógica propia de la complementariedad, mostrando su amplio potencial descolonizador hacia las nuevas generaciones.

1. “No hay justicia para las mujeres”

El haber iniciado y prácticamente consolidado el proceso de reconstitución de las estructuras originarias en la marka Cantapa tenía mucho que ver también con el tema ético, pues el ejercicio de los cargos de autoridad guarda connotaciones honoríficas, especialmente cuando se ha desempeñado una buena gestión. La imparcialidad, la ecuanimidad, la escucha, el buen juicio, son características de una buena autoridad, garantizadas por la coordinación permanente con el Consejo de autoridades en pleno. Sin embargo, el siguiente testimonio devela que los ideales referidos no siempre se están cumpliendo, o al menos no en este caso, dando lugar a favoritismos familiares:

En la familia tenemos problemas, somos dos, y mi hermano es muy machista; así siempre lo han criado mis padres. Sin embargo, mis padres me han dejado las tierras con documentos. Yo he respondido, he cuidado a mis padres en todo. Mis padres han engeguecido, igual les he cuidado. Mi hermano se ha escapado a otro lado para no asumir responsabilidad de cuidado de mis padres. Después ha retornado y le he dicho que he invertido mucho en el cuidado de nuestro padre, que ahora le toca cuidar. En la oficina de la Defensoría le he entregado a mi padre para que él se responsabilice, y él se ha comprometido a hacerse responsable del cuidado de nuestro padre. En ese tiempo, el jilaqata era su cuñado de mi hermano, y como autoridad le ha defendido a él antes que a mí. Estos problemas familiares, las actuales autoridades no nos puede resolver, no nos hace justicia. Mi hermano nomas ha empezado a apropiarse de las tierras que nos ha dejado nuestros padres. Después de esa gestión, las autoridades tampoco nos han solucionado aquí, pienso que se sienten incapaces. Sin motivo voy donde las autoridades a exigir que me administren justicia. Antes, dice que las autoridades resolvían los conflictos familiares, les hacían sentar en el patio, si se peleaban entre ellos les saben reconducir a chicotazos y pacificarlos hasta resolver, hasta que arreglen el problema y recién podían salir de la casa de las autoridades. Después, con los patrones no había mujer autoridad; ahí las mujeres siempre hemos estado menos, relegadas, no había posibilidad de hablar en las reuniones en las asambleas comunales, había mucha discriminación. (Gloria Mamani, Ex Uywa Kamani. Cantapa, 8 de agosto de 2017).

Existe un concepto en aymara: *nayrankaña*, cuya traducción es ser el primero o tener mayor importancia, y para este caso estaría vinculado al favoritismo hacia su hermano, del que nos habla doña Gloria. Si bien nos introduce a situaciones no dichas del proceso de administración de justicia indígena, el caso también se halla impregnado de un tipo de machismo extremo.

Recordemos que a la Marka Cantapa le correspondió vivir procesos funestos desde antes de la República de Bolivia, como “territorio partido” (Fernández Osco 2000, 61). Bajo

la hacienda colonial y republicana, las autoridades originarias fueron atrapadas por el verticalismo del patrón criollo-mestizo, pues fueron reducidos a la mínima expresión, sobre todo en el campo de la administración de justicia, mientras las mujeres quedaron en los límites de la servidumbre, para la casa del patrón. Aunque no sea común, este tipo de situaciones daría cuenta de que las autoridades actuales aún no terminan de reconstituirse, de sacarse de encima ese habitus autoritario neocolonial que administra justicia con diferencia de género.

Sobre el mismo sentido de (in)justicia contra las mujeres relata el siguiente testimonio, dando cuenta de que la discriminación también se manifiesta en procesos de violencia psicológica:

Basew nayaruxa uñkatasiwayitu, he sido nombrada por las bases como Secretaria de Hacienda, me han insultado, me han dicho todo, he recibido muchas críticas “*jicchapix janiw qulqi qhipxarusitati janiw qulqi qhipwarusisa sarpsarjasmati*/ojalá no te vayas con la plata de la comunidad. Así me saben insultar, pero las personas que han hablado contra mí, ni siquiera ahora pueden responder con sus cuotas, trabajos comunales. Yo no puedo hacer ese tipo de cosas porque soy muy delicada en el manejo de los fondos de la comunidad, y vengo de una familia muy honrada. En esta comunidad hay mucha discriminación. Nos dicen que somos “hijas del viento”⁹. No son todos, pero algunas autoridades hablan contra mí. Muchos no están conformes con mi gestión de autoridad, otros también están conformes con mi gestión (Monica Condori, Secretaria de Hacienda de Asociación de Agricultores. Cantapa, 8 de agosto de 2017).

Doña Monica ha narrado otra situación de desvaloración a las mujeres, pero también muestra su carácter político, ya que supo labrar el *ajayu* y *qamasa*, la fuerza vital, coraje o la valentía, que no son sólo virtudes sino cualidades que se cultivan con el ejercicio en situaciones de conflicto. En otras palabras, visibiliza la potencialidad de las mujeres con el autodomínio de cualquier situación que conlleve enfrentamiento o descontrol, como la ira.

2. *Wali jisk'achapji warmirux*, hay mucha discriminación a la mujer

La discriminación presenta múltiples caras, y opera en distintos espacios. Sobre todo en las esferas de acción de la mujer es donde se presenta con crudeza extrema. Cuando se nos manifiesta que la cultura indígena está en parte controlada por la colonialidad del ser, se podría decir que es la lógica oculta de la colonialidad. Pero al igual que en los anteriores casos, resalta la fuerza de la mujer para sobreponerse desde una visión más optimista y

⁹ El epíteto “hijas del viento” significa que deviene de una familia sin honor ni prestigio o también se podría entender como “hija de nadie”.

conciliadora; lejos de cualquier sentido polarizador, persevera el sentido de velar por la buena gestión y manejo de la comunidad, de manera armónica:

A mí me gusta participar en todas las reuniones. Yo soy base ahora, pero apoyo porque soy de aquí. En la comunidad, en las mismas familias nos discriminan. Nos dicen: qué saben ustedes; nos ven como menores, ustedes son *wawas*, son *imillas*, pero yo se defenderme como mujer, se hacerme respetar y valer contra esos familiares que discriminan a las mujeres, se enfrentarme. Al discriminar a las mujeres, están diciendo que no quieren progreso para la comunidad. Ellos hablan mucho y no hacen nada y a nosotros no nos hacen valer. Cuando se hablar, estas personas nos dicen: ustedes solo saben lavar ollas, platos, vayan a sus casas, nos saben decir, ustedes tienen que ocuparse solo de preparar comida. Ese tipo de gentes nos perjudican y no nos dejan prosperar, eso es problema para la comunidad. Es mi idea que, si estos machos, como tienen buena palabra, se juntaran con nosotros, esta comunidad puede progresar mas. Yo como mujer no puedo decir que en esta comunidad no existe discriminación contra la mujer, existe discriminación. *Nanakaxa janipi pisi chuymt'asiñaxa utjitixa*, entre las mujeres no existe esa condición de menor de edad, de que no tenemos palabra autorizada (Paulina Choque. Ex Jucha Kamani. Satatatora, 9 de agosto de 2017).

Para doña Paulina, las situaciones perversas de discriminación de ningún modo implican aislarse de la comunidad; su testimonio demuestra que hay que saber andar con el andar aymara: *sarantaña, saraña*. Se trata de un hacer y estar comunalmente, con la fuerza del corazón, con el *chuyma*, espacio aún no controlado por el saber colonial, desde donde se avizora procesos de autonomía y justicia para la mujer; no necesariamente se busca la igualdad sino la complementación. Se repite frecuentemente la frase: *wali jisk'achapjitu*, mucho me aminoran, me subestiman, denotando uno de los principales legados coloniales de discriminación.

Si en la comunidad pasa esto, es menos sorprendente escuchar del maltrato a las mujeres en las urbes, donde más destila el racismo y la discriminación. Al parecer, algunos sectores de la ciudad justifican su conducta segregando al otro diferente, de manera de consignar legitimidad cultural o social, porque les falta aún, o se encuentran en francos procesos de blanqueamiento. A ese respecto nos habla doña Raymunda:

El Estatuto Orgánico poco nos favorece, porque no nos protege, no está actualizado con las leyes, pero tampoco conocemos bien. En la ciudad existe mucho racismo, nos ven y nos dicen “esas mujeres campesinas” Debemos respetarnos, pero para enfrentar nos cerramos, nos venimos y no salimos del pueblo. Nos podemos organizar como las “Bartolinas” (Organización Sindical de Mujeres), parece que en estos tiempos aún estamos yendo detrás de los hombres, no tenemos aún libertad para hablar ni de escribir (Raymunda Apaza, Ex Jalja Jilaqata. Cantapa, 7 de septiembre de 2017).

Aunque la marka Cantapa viene apostando por la estrategia de la escritura, a través de su Estatuto Orgánico y Reglamentos, como mecanismos de coerción legitimados por la comunidad, el testimonio refleja su poca utilidad de protección para la conquista plena de derechos sociales y políticos, toda vez que esta desactualizado, pero también porque la lectoescritura no es dominio de las mujeres. De ahí que doña Raymunda manifiesta su interés por ser parte de una instancia orgánica femenina que impulse en las mujeres la posibilidad de estructurar liderazgos autónomos, como una forma efectiva de combatir el racismo y la discriminación.

Articulado a ese interés por trascender los espacios privados y conquistar los espacios públicos de liderazgo, con el dominio de la palabra, doña Noelia resalta la barrera que representa para las mujeres el “miedo de hablar” y argumenta la importancia de expresarse para ser valoradas en la dimensión que ameritan:

Yo como autoridad quiero apoyar mucho. Nosotras las mujeres tenemos miedo, hasta se nos borra la palabra cuando hablamos en público. Tenemos mucho miedo. Entre las mujeres nos decimos: tu habla, vos habla; nosotras mismas nos humillamos. Sin embargo, yo pienso que debemos hablar todo, palabras sin valor o con valor tenemos que hablar. Nosotras las mujeres pensamos mejor que los hombres. Nosotras sabemos pensar. Las mujeres nos ocultamos para no hablar, cuando hablamos nos perdemos y eso es lo que hace que nos avergüence la gente. Yo he aprendido a ser líder, participando en las reuniones, en asambleas. He sabido hablar sin miedo. Se hablar con o sin valor de lo que estoy diciendo, así hay que hablar. Los hombres no nos hacen caso a lo que decimos, a lo que nosotras hablamos. Antes, cuando las mujeres hablaban, más nos marginaban, nos hacían a un lado, no nos dejaban participar. Las mujeres pasamos mucho trabajo, y a veces los hombres no nos valoran, cuando nosotras somos las que asistimos a los hijos, lavamos ropa, preparamos la comida, todo eso no es valorado. Los hombres nos exigen, nos dicen que tu estas en la casa nomás, así dicen algunos hombres. Nosotras somos las responsables de la salud de nuestros hijos, de que estén limpios. Eso algunos no valoran (Noelia Condori, Ex Mama T’alla. Cantapa, 30 de julio de 2017).

En la historia colonial y por el colonialismo interno republicano, a las mujeres prácticamente se les ha prohibido hablar en público, sea en idioma castellano o aymara. De ese modo es que la mujer fue desarraigada de la esfera de lo público, pasando a ocupar roles accesorios, como simples cocineras, oficio casi sin valor alguno, cuando en el pasado prehispánico tenían prominencia política en la esfera pública.

Para Franz Fanon, “hablar es existir absolutamente para el otro [...] Hablar. Esto significa emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de esta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (1973, 14). Desde esta perspectiva, la existencia de las mujeres aymaras fue anulada de la sociedad, en cuanto se las aisló de los espacios públicos.

En ese contexto, una de las acciones determinantes de la colonialidad fue haber constituido seres con complejo de inferioridad, a consecuencia del soterramiento de la cultura indígena, en nuestro caso aymara. Consecuentemente, la mujer indígena es la que ha sufrido el ostracismo y confinamiento de su ser y saber; ello se tradujo en “miedos”, tal como afirma el siguiente testimonio:

Las mujeres tienen miedo en participar, en hablar; la gente les avergüenza porque se ríen, eso da miedo, y hay mujeres que no saben enfrentar ese miedo. Las mujeres están muy ocupadas en labores de casa, agricultura, ganadería, no salen a la ciudad ni a otros lugares y no ganan experiencia. Yo no he podido estudiar porque no tenía información de qué estudiar ni donde, me faltaba información, no había quien me indique. Pero grave me arrepiento de no haber estudiado, de no haber buscado, por lo menos colegio he terminado, aunque con mi wawa, mi marido me ha apoyado para que termine (Raymunda Apaza. Cantapa, 7 de septiembre de 2017).

Es muy curioso que las mujeres sientan vergüenza frente a la gente de su misma condición, lo cual significa que el colonialismo como invención ya no necesita al colonizador blanco o mestizo, sino que se encuentra inscrito en la propia cultura, y en público éste fenómeno continúa su trabajo de desvalorización. Para enfrentar esas situaciones, doña Raymunda expone la importancia de la experiencia, que viene por salir de la comunidad y conocer otros lugares.

Pero salir de la comunidad a otros lugares también tiene sus costos, así como la marka Cantapa tiene múltiples caras, como el día, la noche, amaneceres, anocheceres, épocas secas, húmedas o lluviosas. El siguiente testimonio nos introduce a la situación de las nueras, mujeres que provienen de otras markas o comunidades, que son consideradas extranjeras y tienen que ganar prestigio o legitimidad con su trabajo, prestando servicios de autoridad de la mejor manera, mostrando trato distintivo con la comunidad en respeto a sus normas y procedimientos propios. En parte, el trato que reciben las mujeres, de extrema severidad, implica que deben aprender la ética del *amuki*, el estar en silencio, como otra forma de lograr legitimidad:

Me saben discriminar, *jinchu jawk'artasisa akankaskatwa*/aun continuo en este pueblo como el burro que se sacude las orejas. Me hacían escuchar que: esto no es tu pueblo... En mi comunidad no es como aquí, las autoridades son como sindicatos, Central, Subcentral, Bartolinas, esos cargos son manejados por mujeres. Aquí la comunidad es un poco mala. Un año nos tocaba el cargo de *chaski*, y cuando llevaba citaciones, alguna gente me decía: qué repartes si no eres de aquí, siempre he sido discriminada, pese a eso, los insultos me saben entrar por un lado y me sabe salir por otro lado. Me saben reñir, pero he cumplido. Pero las bases me han sabido valorar. Después, otro cargo me tocaba y me han hecho pasar como para hacerme aburrir. Es muy difícil ejercer el cargo, porque manejar la gente es difícil, y las *waxt'as* [ofrendas

rituales], pero hay que aprender a manejar. A veces se hacen la burla, se asustarme, se pensar si estoy hablando bien o mal, pero mi marido sabe ayudarme. Me sabe doler mucho mi corazón por la discriminación, por no tomarnos nuestras palabras, nuestra participación como mujer (Elena Choque, Ex Chaski Jilaqata. Cantapa, 30 de julio de 2012).

Doña Elena nació en otra región del departamento, de tradición sindical, por lo que desconocía las formalidades rituales de las autoridades originarias, pero cuando se casó tuvo que ir aprendiendo, pues cuando la pareja pasa al estatus de *jaqi* deben asumir todas las responsabilidades de manera compartida e interdependiente. Así, relató la experiencia durante sus primeros años en la marka, cuando a su esposo le correspondía ejercer un cargo de autoridad; siendo que los cargos se ejercen en pareja, y el rol de la mujer es de suma importancia para cumplir los protocolos ceremoniales, ella tuvo que aprender por su propia cuenta todos los procedimientos y así tuvo que adecuarse a las situaciones.

Cantapa no apuntala una visión de marka como un ente poseedor de una esencia ahistórica, capaz de autoreproducirse, ni como una reliquia de tiempos primordiales, nuestro punto de vista es que durante los últimos tiempos se está llevando a cabo una transformación fundamental en la estructura política de la comunidad y hacia la mujer en particular. Las mujeres bien expresan esta transformación en el ejercicio de autoridad, soportando dolores en su humanidad/*wali chuymaxaxa ususiri*, conscientes de que gobernar la marka no es tarea fácil, pero tampoco significa rehuir responsabilidades.

3. *Tawaqus* en el *thakhi*

El tema de las *tawaqu*, o mujeres jóvenes, y el ejercicio político, se intersecta con tres importantes cuestiones: sus posibilidades de desempeño en el *thakhi*, o camino del ejercicio de cargos de autoridad; el relacionamiento intergeneracional con la comunidad; y los influjos de la modernidad. Esto desarrollamos a continuación.

Como se tiene anotado en el capítulo anterior, el cargo de Junta Escolar constituye un primer peldaño dentro la estructura de gobierno de la marka, y es el único cargo que se permite ser ejercido sin aún ser *jaqi*, persona social. Entonces, el referido cargo se constituye en un espacio casi exclusivo para que las *tawaqus* se inicien en el ejercicio político; en los hechos, son mayoritariamente hombres quienes lo asumen, pero las mujeres casadas o viudas también están habilitadas para su ejercicio. A este respecto, doña Josefa Condori nos relata su experiencia:

Yo pienso que todos somos personas, somos seres humanos [...] pero me decían aquí, ella cómo va a poder pasar cargo, ella no debe saber de esas cosas [...] Yo he dicho: por qué no puedo pasar Junta Escolar, qué más me puede faltar si yo tengo el mismo pensamiento. Pero tengo corazón, no soy de fierro, no soy de piedra, y a mí me da pena que en la comunidad haya esos miramientos entre nosotros, eso puede afectar en el avance de la comunidad [...] (Ex Junta Escolar. Cantapa, 8 de agosto de 2017).

Muchos ritos del Estado boliviano, especialmente en el sistema educativo o militar, exigen auténticas pruebas de virilidad orientadas hacia el reforzamiento de las solidaridades machistas. Su objetivo es obligar tanto a niños como a niñas a probarlos y afirmarlos delante de los demás, de modo excluyente y con tintes de racismo hacia las mujeres. Por demás evidente, las relaciones de dominación son categorías construidas en el marco del habitus colonial, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales, pero no es posible entender el gobierno de Cantapa sin mujeres, cuando “las mujeres somos la mitad del todo” (Paredes 2010, 43).

El colonialismo ha servido de base racial para las políticas de gestión de los gobiernos de tinte nacionalista, liberales y neoliberales. Los ayllus, markas y comunidades de ningún modo estuvieron al margen de esa perversidad colonial; en el presente, por paradójico que parezca, son sus miembros mismos los que se ocupan de reproducir. Claro está, la gota colonial en tanto tiempo pudo labrar y erosionar, aunque no plenamente. Situación por demás evidente en el siguiente testimonio:

Los hombres no piensan que los niños tienen problemas, porque van donde se les dice; nosotros erramos y a veces pensamos en llevarles a estudiar a la ciudad. En ese pensamiento seguimos guiando a las chicas, y eso repercute en el atraso y estancamiento de la comunidad, cuando vuelven ya no quieren comer ni vestir como nosotras. No ayuda para que la comunidad crezca como originarios (Josefa Condori, Ex Junta Escolar. Cantapa, 10 de agosto de 2017).

En el trabajo *Niñas (des)educadas: entre la escuela rural y los saberes del ayllu* (Gutierrez Callisaya y Fernández Osco 2011) hemos demostrado que el sistema educativo rural se ocupa de inculcar la razón moderna occidental, para desprestigiar, desfigurar y aniquilar las historias, valores y saberes indígenas propios. El objetivo tácito es preparar a las niñas para el “buen servicio”, más que para el buen gobierno y el buen vivir del ayllu, para que sean buenas trabajadoras en las ciudades, como “empleadas domésticas”. En ese contexto es que doña Josefa razonaba, con la sensibilidad de madre transmisora de saberes y guardiana de la cultura, manifestando su impotencia ante los cambios de las nuevas generaciones en detrimento de su identidad.

Relacionado con lo anterior está el tema del reconocimiento y respeto de derechos de los y las jóvenes, *waynas* y *tawaqus*, respecto a lo cual se ha tenido especial cuidado para no caer en una visión adulto céntrica, entendida como la posición sostenida desde los mitos de la edad adulta. Bajo el supuesto de que la adultez es el momento final del desarrollo humano, es cuando se logra madurez y estabilidad emocional, habiendo desaparecido las contradicciones y se tienen certezas. En esa perspectiva, se puede decir que desde las nuevas generaciones existe apertura a mantener el sistema propio, pero resignificando el protagonismo político de las mujeres, su voz pública:

Las jóvenes aprendemos más con los cargos, pero a veces nos dicen *imillas*, *lluqallas*, chiquillas ustedes que saben nos dicen. A veces a una le hacen sentir mal, y por eso me desanimo, pero yo apoyo en la gestión de autoridad de mis padres. Me gustaría ser parte de las autoridades, pero la mujer tiene que tener voz fuerte y firme. Eso se fijan, la gente se fija cuando la mujer tiene voz temerosa, no sabe expresarse o no sabe decir las cosas en castellano o en aymara la toman como una mujer débil (Roxana Claros, Estudiante. Cantapa, 10 de agosto de 2017).

Aun cuando hoy en día se habla de los derechos de la niñez y adolescencia, una perspectiva sería que los adultos parecen no aceptarlos, sea por desconocimiento o negación. No se puede respetar lo que no se reconoce; de hecho, no se va a respetar el derecho a la expresión de los y las jóvenes si no se considera que tengan algo importante que decir y hacer. En el profundo aymara, no se trata de desconocimiento a sus derechos, sino que las y los jóvenes son considerados *wawas*, niñas o niños, en el buen sentido de la palabra, con honor, respetabilidad y derechos, que requieren *qamasa*, seguridad, y ello se logra con la experiencia que se adquiere con la filosofía de la vida.

4. “No hacerse caer la pollera”

Como en cualquier otro ayllu o comunidad, hemos visto que el fantasma del machismo ronda en la cabeza de muchos hombres y mujeres. Pero también está el sentido crítico descolonial de las mujeres que imponen esa voluntad férrea, a la manera de Bartolina Sisa, quien junto a su pareja Julián Apaza/Tupak Katari, se dieron a la tarea de destruir el fantasma del colonialismo, a finales del siglo XVIII. Con el advenimiento de la era republicana, ese colonialismo pasó a manos de los criollo-mestizos, bajo el denominativo de colonialismo interno (Gonzales Casanova 1970; Rivera Cusicanqui 1993) y encontró formas de pervivir hasta el presente.

Sin embargo, la ventaja de algunas mujeres está en su capacidad para manejar el orden vivencial múltiple en su favor; entre eso, el trato negativo entre mujeres. En este caso, doña Romelia lleva la experiencia de su comunidad de origen y la capacidad de leer conductas malas y buenas, lo que le permite dar saltos o giros hacia la construcción particular de la democracia comunal, donde la mujer se constituye en una pieza fundamental:

Quiero capacitarme siendo autoridad. No importa si hablo en aymara o en castellano, porque siendo autoridad uno se capacita para cualquier oficina, para cualquier evento. Yo he sufrido mucho de soltera, pero siendo casada, al lado de mi marido he dejado de sufrir. Antes, nuestros padres decían que las mujeres no deben ir a la escuela. Mi esposo siempre me apoya en mi pensamiento: si tú te expresas mejor en aymara, en aymara nomas debes hablar, sabe decirme mi marido. Se estar al frente, las hermanas saben murmurar y se asustarme, se llenarme de sudor y se perder el control. Pero he aprendido mucho. Ahora ya no tengo miedo, ahora puedo entrar a cualquier lugar, y puedo manejar gente. Como soy de otra comunidad, en mi comunidad hay mujeres que manejan. Me decían más bien, que termine mi función de autoridad. Como mujer has entrado por la puerta, tienes que salir por la puerta. Como sea, yo voy a terminar el cargo. Aquí me discriminan, me dicen que soy solamente yerna, forastera, así saben decirme, pero un año he ejercido el cargo sin discutir con nadie. Acá tenemos algunas autoridades tranca, quisiera que no exista eso, y podemos recibir mucha ayuda. Las mujeres sabemos cómo hacer llegar beneficios para la comunidad (Romelia Condo, Mama T'alla. Cantapa, 30 de julio de 2012).

Es de resaltar cuando doña Romelia acuña la frase: *ma maraw amukipiniw lurawayta janipuniw arsusirikti*, un año he ejercido la función de autoridad sin decir ni discutir con persona alguna. Lo cual no significa estar en silencio por expresar nada, *amuki*, silencioso, que habla poco, sino que conlleva una cualidad característica de la mujer que es más bien su manifestar desde la acción.

No obstante, es muy común escuchar entre las mujeres decir: *warmi kasta masinakasawa jisk'achasiri yatipxi*, nuestras mismas hermanas mujeres son las que más nos discriminan. Esto quiere decir que existe una tipología de violencia simbólica que va de mujer a mujer, que si bien complejiza el proyecto reconstitutivo, encuentra formas de solución en sí mismo; como un *tink'u*, o pelea, entre mujeres en igualdad de condiciones, especie de rito de pasaje de mujeres que están iniciándose, y como autoridades deben cumplir las funciones con mucha responsabilidad y humildad.

En otro orden, la vida de doña Paulina es por demás aleccionadora. Nos enseña que hay que saber comprender para “hacernos respetar”, que hay en el mundo una importante manera de construir conocimiento y poder, a través del “cargo” o la prestación de servicios a la comunidad; frontal cuestionamiento al saber y poder ilustrado de las universidades:

El cargo nos enseña a ser autoridad, *sarantañani*, ahí aprendemos a hacernos respetar, a hablar. Mi esposo cada año ejerce cargo y no se niega a ser autoridad. Desde que mis hijos eran pequeños, con mi esposo siempre hemos ejercido cargo, y estamos acostumbrados a eso, no nos hemos olvidado de nuestros hijos, pero yo no sé decirle nada, porque el cargo absorbe y no permite cuidar bien a la familia. Otras mujeres saben reñir a sus maridos, saben decir que sus esposas les han reñido por hacer cargo, reclaman y dicen que van a cumplir un año y nunca más van a volver, pero yo no hago ese tipo de cosas. Por eso con mi marido siempre estamos en cargo, pero yo le apoyo, llega tarde, yo también llego, nos entendemos (Paulina Choque, Ex Jucha Kamani. Cantapa 10 de agosto de 2017).

Testimonios como este nos convocan a un tipo particular de saber y poder a partir de procesos de convivencia, que las mujeres tienen la capacidad de conducir o reconducir, haciendo entre todos. Cuando acuña la palabra: *sarantañani*, caminemos hacia adelante transformándonos, subyace todo un sentido de connotación filosófica de la responsabilidad que tienen las mujeres para asumir los cargos de autoridad en pareja, sobrellevando las diferentes situaciones. Toda vez que la gramática se constituye en el mejor mecanismo de descolonización, hablar aymara no es solamente manejar una sintaxis, una fonética o un vocabulario, sino que es llevar el peso de una civilización; el aymara como futuro posible hacia el vivir bien, *suma jakaña*, y son las mujeres que mejor manejan y hablan el idioma.

En la misma línea, el siguiente relato nos ilustra que la experiencia es un elemento que cuadra con el paradigma del mundo andino de articulación entre la práctica y el conocimiento; es decir, el aprender haciendo. El saber se construye haciendo y no precisamente en el estado de inacción. En la visión de las mujeres, esta condición es característica no obstante al peso del saber colonial que discrimina:

Mis primeras experiencias de autoridad se andar junto con los hombres. Ellos saben comportarse como sabelotodo, que sabe todo, como el que tiene más saber y más memoria, pero yo igual se ir, y se acompañarles a las oficinas. Sabemos tener problemas con mi marido, porque mi marido tomaba mucho y eso nos perjudicaba a ambos. En la comunidad la borrachera no es bien visto, tampoco por las autoridades (Sandra Copa, Ex Mama T'alla. Cantapa, 8 de agosto de 2017).

Lo que expresa también el testimonio es la persistencia de la mujer, frente a cualquier tipo de menosprecio de la condición primordial andina de las partes de un todo, del sentido holístico, donde su actuación es más que necesaria ya que cumple funciones altamente útiles e importantes tanto para su familia como la comunidad.

Por otra parte, el relato de doña Sandra que alude a su condición de *wajcha*, huérfana de su marido, fue muy conmovedor porque rompió en llanto al relatarnos episodios tristes

cuando cumplió funciones de autoridad. Sin embargo, nada le impidió cumplir su responsabilidad con la marka y con su familia, y más pudo su ética de mujer *jaqi*:

Siendo viuda he llegado a ser autoridad, aunque había que gastar dinero, pero igual he terminado mi cargo. Estando sola las responsabilidades son mayores. Es mucho trabajo siendo autoridad. Siendo viuda, la gente habla muchas cosas contra mí, Desde que tenía 35 mi esposo me ha dejado, pero eso no ha sido impedimento para continuar como mujer como madre ni como autoridad. Yo hago todo, agricultura, crio ganado, yo soy varón y mujer al mismo tiempo, madre y padre soy. El dinero es solamente para ver, no es para mucho, pero igual falta mucho dinero para criar a mis hijos y respondo igual de acuerdo a mis posibilidades Siendo viuda, la gente cree que no soy buena mujer, hasta eso es delito. Hay mucho miramiento. A veces me paso llorando, todo por ser *wajcha*, viuda. No es bueno ser viuda, no es nada fácil en este mundo, porque al final yo termino siendo varón y mujer, padre y madre. La gente sabe hablar contra mi viudez. Peor todavía es siendo *wajcha*, hasta las piedras habían sabido hablar contra la mujer, todas las cosas hablan, contra las viudas hablan de todo y de nada. Tengo mucha responsabilidad con mis hijos. También he pensado casarme, buscarme pareja, pero he pensado que mi pareja me podría ocupar todo mi tiempo, por eso no me caso. Camino, vivo sola, soy varón y mujer al mismo tiempo (Idem. Cantapa, 10 de agosto de 2017).

En nuestro concepto, la condición de *wajcha* o viuda vendría a ser otra condición de género, muy relacionada con “las energías espirituales y creativas del modo-muy-otro [...] que desafían este sistema absoluto y sus definiciones de género fundamentadas biológicamente” (Walsh 2016, 178) . Se trata de una situación un tanto poco común, donde doña Sandra se convierte en varón y mujer, obligada por los principios de la *jatha* o familia, célula primordial del ayllu o marka que le obliga a ambas funciones.

De otra parte, el testimonio entraña más autoridad moral que legal, no sólo se trata de mandar y dar órdenes, que deben ser acatadas por las bases. Se entiende, ser autoridad por principio es entrar al estado de *llaki*, constante penar, porque el cargo exige responsabilidad material e inmaterial, de saber enfrentar las circunstancias más difíciles, pues la recompensa la tendrá después de haber cumplido la función de autoridad y estará entre los pasados con mucho honor y distinción, una vía práctica de descolonización.

La otra cara de la marka muestra que también se respira y practica otros aires de poder, de convivencia integral, que valoran a las mujeres, pues no todos practican el machismo o el patriarcalismo colonial. En el testimonio siguiente, don Freddy –joven líder que cursó estudios en el área agronómica y capacitó a varias familias en cultivos agroecológicos hasta conformar una Asociación de Productoras en la marka– expresa y representa el poder intercultural cosmo-convivencial andino, que no necesariamente se encuentra anclado en un espacio, personas o nivel de autoridad, sino deviene de la diversidad de sistemas de vida:

Debo agradecer al hermano Freddy que siempre nos ha dado nuestro lugar. Debo agradecer que por el nosotros somos mujeres que podemos hablar en la comunidad, y nos ha ayudado porque nos ha sabido respetar a las mujeres. Si él estuviera aquí, le reconozco como verdadero líder, por el nosotros nos hemos formado, hemos aprendido, hemos sabido valorarnos como mujer y tenemos otra entrada para nuestros gastos (Paulina Choque, Ex Jucha Kamani. Cantapa, 10 de agosto de 2017).

Doña Paulina valora la mucha capacidad de escucha, el mucho sentimiento de *jaqi*, persona cabal con experiencia en la ética de los antepasados, que crea confianza y poder convivial entre distintos, la mucha sensibilidad hacia las mujeres, consideradas como la viva representación de la *Pachamama* que alimenta, protege y guía hacia el buen vivir a la sociedad.

El siguiente testimonio hace referencia a las características de timidez de las mujeres de la comunidad, siendo “bien callada”, pero también relata una experiencia de cómo pudo superar tales barreras durante su gestión de autoridad. Se realza el haber contado con el apoyo pleno de su pareja en momentos en que tenía que actuar sola; en una relación complementaria, donde la mujer también controla el posible carácter autoritario del hombre:

Yo era bien callada antes, pero he salido. La comunidad nos decía, acaso ella sabe hablar. Así nos decían mis hermanos: ella no sabe nada, qué va a poder ir a hablar, qué va a poder. Pero mi esposo me ha apoyado hartito cuando hemos entrado de autoridad y yo también le apoyo a él. Mi esposo me decía que no tienes que hacerte caer la pollera, has entrado como mujer, y como mujer tienes que salir. Yo le cuento a mi esposo lo que pasa. Hablamos juntos en la casa, que tenemos que sacar a la comunidad adelante, hay que pedir tinglados para la cancha... Mi esposo es bien nervioso, rápido se enoja si se le dice algo. No tienes que enojarte, le decía. No hay que contestar a la comunidad, Yo le hablé: calmate, tranquilo tienes que hablar, porque la gente de todo te va a gritar, porque yo he visto que la gente nos trata de todo. Pero la base también a nosotros nos guía, depende de la base. Si las bases dicen esto hagan, tenemos que hacer eso. Nos dicen no hagan, no tenemos que hacer eso. Mandado con la base somos nosotros, ambos nos apoyamos (Clara Choque, Ex Lanti Jilaqata. El Alto, 5 de agosto de 2017).

Como es posible advertir, la marka transita entre diferentes visiones, de revitalizar lo propio y los influjos de la modernidad. Si bien existe la conciencia de que la discriminación y el racismo no son los mejores referentes en el proyecto político de la reconstitución del ayllu o la marka, los “hombres también están prisioneros y son víctimas subrepticias de la representación dominante” (Bourdieu 2000b, 67). El privilegio masculino no deja de ser una trampa que encuentra su contrapartida en la tensión y la contención que se da en el nivel más íntimo de la familia, a través de la complementariedad como punto de equilibrio y armonía. De ahí la importancia de la revitalización del *chacha-warmi*:

Nayra timpuxa wali chacha chach tukuñaw utxatana, Antes las mujeres no eran valoradas en tiempos de nuestros abuelos o tatarabuelos, habían sabido decir que solamente se dediquen a cocinar, a estar en la cocina. Como mujer no puedes ir a las asambleas, pero yo voy a ir a hablar. Les habían sabido obligar a quedarse en la casa. Esta situación ha ido cambiando de poco a poco con la subida de distintos gobiernos hasta ahora que somos *chacha warmi*, como autoridad. Ahora estamos en esa perspectiva, yo estoy muy feliz con esa forma de vida. Aquí las mujeres son como mis hermanas, me orientan, les aprecio mucho. En los últimos tiempos, poco a poco se está imponiendo la costumbre de varón y mujer. Yo me siento feliz de que haya equidad de género (Rosalia Siñani, Comunaria. Cantapa, 10 de agosto de 2017).

El sentimiento del retorno al *chacha-warmi* que fue obstaculizado por el sistema sindical, forma parte de la proclama del proceso de Reconstitución y debe entenderse como la afirmación de lo propio, como pueblo y cultura, en rechazo definitivo a la vuelta de cualquier forma o lógica hacendaria o sus versiones posmodernas, como el sistema sindical. Volver a ser *jaqi*, antes con autonomía propia, pero en equilibrio con la *pacha*, tiempo-espacio, es una vía de descolonización con legalidad y legitimidad en todos ámbitos de la vida.

Por lo general, dentro del núcleo familiar los varones tienen actitudes diferentes a las que muchas veces muestran en público. Las mujeres, como personas con mucho pensar o *amuyt'a*, valoran sobremanera ese apoyo moral, y abiertamente reconocen: “mi esposo me ha apoyado mucho cuando hemos entrado de autoridad” o “mi esposo me decía no tienes que hacerte caer la pollera”. Fundamentalmente, el espacio del ejercicio de autoridad se constituye en un espacio natural de aprendizaje y construcción de liderazgo femenino, por eso manifiestan que “El cargo es la base de nuestra superación”, porque su capacidad de reconducir procesos y saber aprovecharlos hace que identifiquen la oportunidad de formación o práctica para avanzar.

Definitivamente, las tensiones que genera el patriarcalismo tienen efectos perversos para las cantapeñas, pero su fuerza femenina también se plantea como un potencial descolonizador. Al “no hacerse caer la pollera”, se están estableciendo posibilidades de *pachakuti*, vuelco total, o reversión de las situaciones más adversas, pues las mujeres tienen la capacidad de tomar ventaja de todas las armas de la debilidad de que están provistas, como el acto de cocinar.

Asimismo, cuando las cantapeñas hacen referencia a la importancia de “dividirse responsabilidades” entre la pareja en ejercicio de autoridad, ello tiene correlato con sus principios y valores cosmogónicos como la complementariedad y la reciprocidad. Sin

embargo, tampoco se encierran en el esencialismo de reconstituir tal como fue en sus orígenes ancestrales; como todas las culturas, la marka es dinámica y no es excluyente.

En ese marco, pese a las tensiones evidentes a partir de los testimonios, las mujeres se muestran abiertas a pensar con el pasado en un presente aún marcado por los colonialismos internos; esto es, a la construcción de nuevos roles en el espacio público, en un proceso de “re-construir y re-existir”, pero sin dejar de lado los principios y valores rectores ni sus espacios de poder característicos.

Conclusiones

En un país como Bolivia, el tema que nos ocupa reviste singular complejidad. En la primera parte hemos examinado lo que hasta el presente implica la identidad política y de género dentro las comunidades, ayllus o markas, como unidades territoriales indígenas que no han permanecido al margen de las políticas (neo)coloniales en la historia, sino que fueron cruzadas por múltiples ingredientes de la modernidad perversa. Ha sido difícil la articulación entre horizontes diversos del pasado prehispánico, colonial y republicano; asimismo, ha sido conflictivo y problemático el fenómeno del mestizaje, el racismo político, las relaciones de género, la articulación entre la dimensión étnica y la dimensión de la política clasista, lo cual ha dado lugar a los cuestionamientos desde el liderazgo occidental.

Una visión holística expresada en el concepto andino del *qhip nayra*, que consiste en ver el pasado y el presente como un todo integrado, nos permite enfatizar en el aporte crítico y transformador que en las últimas décadas ha planteado la emergencia organizada de movimientos y movilizaciones sociales y políticos como el proceso de reconstitución del ayllu. A través de este proceso, las comunidades apelan al pasado y lo legitiman en el presente; es decir, la reconstitución se da en función de haberse reactivado la memoria política histórica, que implica formas de construcción y recreación de lo propio, de repensar el pasado y la historia como el intento de poner el sentido al presente y futuro, de manera sólida y clara, desde ese mismo pasado.

Desde esa perspectiva, la identidad encuentra su fundamento en los principios cosmogónicos. No cabe duda que la historiografía tiene un proyecto propio que es establecido desde las instituciones oficiales, pero las comunidades indígenas resisten los procesos de colonización, a la vez que se dan a la tarea de recomponer su realidad socio-política trastocada. Para ello acuden a sus valores matriciales propios y también a elementos colonizadores, como las leyes, normas estatales –Ley de Participación Popular o la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional– e internacionales –Convenio 169–, que les permiten la reconstitución de sus derechos políticos.

En términos metodológicos, el *qhip nayra* nos ha permitido entender que la Marka Cantapa comprende una pluriversidad testimonial, pues no sólo hablan sus habitantes, sus mujeres, sino también su geografía, el territorio, sus lugares sagrados, los que se encuentran bajo la misma estructura genérica, en correspondencia a su visión cosmológica del mundo.

Resulta complejo reconstituir el pasado tal como fue, tampoco es la intención mantenerse en los esencialismos culturales, dadas las innovaciones e influjos de la modernidad. Sin embargo, las resistencias políticas se visibilizan en las comunidades o ayllus a partir de las prácticas y visiones propias, bajo las cuales cambiar o resignificar el papel o rol de las mujeres tendría que partir de un proceso de fortalecimiento de su protagonismo político.

Dicho de otro modo, en la medida en que una mujer sea consciente de la importancia de su rol en la sociedad, también podrá asumir otros roles, combinando el dominio entre lo privado y lo público, que si bien son dos ámbitos o espacios diferenciados para la democracia occidental, en la democracia del ayllu se tornan en un mismo espacio compartido. Mejor aún, esa autovaloración trascendería en el machismo colonial para enfrentar los cuestionamientos y la requisitoria ético-moral que de ello emana, a pesar de los cambios políticos de las culturas y sociedades, pero bajo el fundamento de la reconstitución de sus valores propios.

Con la reconstitución del ayllu, y el establecimiento de la estructura de gobierno originaria, tan bien articulada y organizada, se pretende dar relevancia y viabilidad a la complementariedad, pero las experiencias contadas por las mujeres reflejan la existencia de grandes problemáticas. Las voces femeninas condenan que “la discriminación no es buena”, y expresan que les gusta vivir en plena actividad, en todo lo que respecta al ámbito político y de la población en general; es decir que apuestan por asumir los cargos de autoridad, en cumplimiento de la norma tácita de prestación de servicios a la comunidad. También se reconoce que en los hechos las variantes del fenómeno de discriminación se constituyen en barreras u obstáculos para el avance de su protagonismo político; empero, de ningún modo ello impide situaciones de convivencia entre seres humanos y no humanos.

Claro está, los cantapeños tienen plena conciencia, por lo menos así lo dicen las voces críticas, de que la discriminación separa realidades en vez de unir a los migrantes, residentes, o habitantes permanentes en la Marka Cantapa. De hecho, no es posible vivir procesos de infelicidad, y la expresión de *llaki* o *jiskachata*, se entienden como formas de vida débil; la debilidad produce dolor en el corazón, espacio que en parte conserva cierta autonomía del ser ya que el pensar a la manera de “yo pienso, luego existo” es mentalidad colonizada.

El sistema colonial, que privilegia el dominio de la vida androcéntrica, carece de hombres y mujeres de buen gobierno; a diferencia, la Marka Cantapa está en permanente

cambio de autoridades. El *thakhi* y *muyu*, o sistema de turnos procesual de prestación de servicios en pareja, hacen la diferencia respecto a la democracia occidental que concentra el poder en el varón y escasamente en la figura de la mujer, reeditando el machismo y las otras perversidades que corroen los sistemas de vida.

Para el conjunto de la población de Cantapa la reconstitución del ayllu significó volver a su *sara thaki* –caminos cosmológicos, viales, organizativos, jurídicos, memoria de los antepasados–, para practicar institucionalmente los principios y valores culturales, económicos y políticos. La reconstitución permitió recuperar la institucionalidad político territorial desde el nivel comunitario, ayllu, municipio hasta el nivel de Marka, unidad política territorial mayor.

Para la Marka Cantapa, la adscripción a la organización sindical desde la Revolución de 1952 fue una oportunidad política para sacarse de encima la opresión terrateniente, recobrar sus acotados derechos territoriales y acaso también para la autovaloración de la condición de *jaqi*. Pero el avance del programa del nacionalismo revolucionario marcó límites, toda vez que abrazaba procesos civilizatorios y de desculturización indígena, donde las mujeres sólo se beneficiaron de derechos formales. Se mantuvo el ideario colonial de minoría de edad, a cuyo respecto son elocuentes los testimonios de las mujeres, sobre su exclusión del sistema educativo, los procesos de integración unilateral e interesada, programas multiculturales o la apuesta por el cuasi desarrollo periférico, que aún no permitieron acceso a derechos plenos, de los que la sociedad criollo-mestiza y las élites gozaban.

La marka transita entre diferentes visiones, de revitalizar lo propio y los influjos de la modernidad. No cabe duda que el patriarcado moderno tiene repercusiones más fuertes en los hombres y, a diferencia de las mujeres, estos no siempre tienen la capacidad de desaprender los machismos sindicales para reconstituirse o para redireccionar sus afectaciones. Por motivos de especificidad y tiempo para la realización de esta investigación nos hemos concentrado básicamente en la perspectiva de las mujeres; no obstante, queda pendiente conocer la perspectiva masculina.

Bajo ese marco, el paradigma de la complementariedad cobra importancia y se expresa en las valoraciones éticas. El dualismo, según mitades complementarias y jerarquizadas (arriba/abajo; derecha/izquierda), deviene de la simetría especular entre las dos mitades del cuerpo humano o de la relación indisoluble entre partes complementarias

del paisaje (cerro/pampa), asociadas con lo masculino y femenino. Aquí la ideología cosmológica de complementariedad aún se constituye en la principal matriz niveladora de desigualdades.

En una primera instancia, lo público-privado es una configuración clave para entender las relaciones de poder y de género en la Marka Cantapa. De un lado, todo ejercicio de autoridad se asume como un acto público; ello implica que el accionar de los mallkus, mama t'allas, kamanis o jilakatas, entre otros, forman parte del espacio público, justamente porque son gobierno tanto del espacio societal como no societal, de las tres *pachas*. Al haber asumido el cargo, los derechos privados de las autoridades quedan en suspenso (cfr. Fernández 2000), en una especie de *statu quo*, hasta concluir la función de autoridad, porque están de luto, en *llaki*, y ello se asocia con lo cívico comunitario. Entre otras cosas, eso significa el hecho de que no pueden abandonar los símbolos de autoridades, estando restringidos de usar sus vestimentas de uso cotidiano, o dedicarse a las actividades agropecuarias u otras particulares.

De otro lado, los *jaqis* –persona social– del común son partícipes tanto del espacio privado como público, de manera que su intimidad tiene su espacio, al igual que lo familiar; pero también participan del espacio público con trabajos comunales, aportes, fiestas o ceremonias rituales. En suma, tanto las mujeres como los varones están en un proceso continuo de aprender y desaprender. Cuando uno comete algún error o equivocación se dice: *jaqxamaw parlaña*, hay que saber comportarse y hablar como personas responsables; ello se aprende en la pedagogía comunal de prestación de servicios.

Por otra parte, la Marka Cantapa también nos introduce al tema: individual-colectivo. Se asume que lo individual abre paso a notables grandezas en un clima donde se desarrolla al máximo la energía transformadora en libertad. En cambio, lo colectivo/comunitario es la aniquilación del individuo y la glorificación de la masa sin rostro ni personalidad. La metáfora del arte textil podría constituirse en la mejor explicación del valor individual y de lo colectivo en el ayllu. Ejemplificando la vida como un textil, las mujeres utilizan los tejidos como el discurso, y sus diseños para expresar el poder que ellas mismas ostentan; la combinación de hebras forman la trama con firmeza y textura diferentes.

De forma parecida se articulan lo individual y lo colectivo, formando un tejido, como un encuentro de tramas de género e intergeneracionales, donde el *jaqi* en tanto sujeto social es funcional y no entra en contradicción con la comunidad. Este proceso de integración se

produce a razón de la escalera de prestación de servicios de autoridad, donde la persona, sea mujer o varón, aprenden y desaprenden conductas o valores estrictamente individuales. Las mujeres dicen: “*jinchu jawq’artasisaw akankasipta autorirarata*”, permanecemos como autoridad sin importar lo que diga la gente, como el burro que sacude sus orejas frente a cualquier cuestionamiento. Sin embargo, después de haber prestado servicios de autoridad, su individualidad se ostentará y se valorará a todo nivel de manera interdependiente con su entorno; servir a la marka es quizá el máximo rito de pasaje, donde se aprende a ser *jaqi* con mucha escucha y saber hablar cuando corresponde.

También cabe tener en cuenta que la práctica del tejido entraña conocimientos y destrezas de elevado nivel técnico, matemático y estético, que se transmiten de madres a hijas, de manera procesual según edades, y constituyen una de las más importantes manifestaciones simbólicas e identitarias de las culturas andinas. Cada ayllu o marka posee sus propios estilos, colores y tradiciones textiles, combinando técnicas y saberes ancestrales con un margen de inventiva y creatividad individual, sin perder aspectos comunales como figuras de animales u objetos paradigmáticos. Las diferencias de género se expresan entre la “habilidad femenina de tejer y cantar y la del hombre de leer y escribir” (Arnold y Yapita 1998, 84). De modo que el trabajo textil es un ámbito privilegiado para indagar sobre el aporte específico de la mujer en la producción de conocimientos, de significados culturales y formas de articulación genérica, intergeneracional o procesos de colonización cultural o política.

La práctica social y la concepción ideológica de los cantapeños sobre la pareja, parece además diferenciarse respecto al rol característico que las sociedades patriarcales plantean para la mujer: el considerarla más próxima a la “naturaleza”, en tanto que la posición del hombre se ubicaría en el dominio de la “cultura” (Ortner 1974). Hay evidencias importantes, en algunas regiones del altiplano andino, que plantean matices frente a esta concepción; puesto que se considera a la pareja como una entidad plenamente social y cultural, son los solteros hombres y mujeres quienes se aproximan más al espacio de la naturaleza.

Como se tiene descrito en el segundo y tercer capítulo, la mujer cantapeña es portadora también de una especialización en las actividades rituales. Además de ser la especialista natural, para diversos rituales agrícolas, forma parte de la unidad complementaria *jaqi* o pareja, y despliega también una actividad ritual cuasi autónoma, que en muchos casos se vincula con su ubicación como mediadora con las fuerzas externas a la

marka. Podríamos decir que las mujeres conservan más que los hombres un conjunto de saberes y experiencias mágicas; manejan y comprenden con mayor profundidad la medicina tradicional, la ética del silencio como el mejor artificio del saber y la escucha como otro acto pedagógico y es más consciente del mundo sobrenatural que el común de los varones. Dicho de otro modo, esas prácticas forman parte del espacio público-privado. Consiguientemente, las mujeres se constituyen en las mejores garantes de la conservación y transmisión cultural identitaria.

Las relaciones genéricas o intergenéricas son asunto que también conlleva variantes particulares de complementariedad. Efectivamente, la relación mujer-mujer es a menudo una relación manifiesta y común, sobre todo en espacios públicos. Es común que las autoridades mujeres noveles tengan su guía o asesora, pudiendo ser su madre, abuela o alguna pariente de mucha experiencia; por lo general, quienes ya han completado la escalera de autoridades son quienes guían en la ética de ser autoridad, administración de justicia, como consejeras, legisladoras en el derecho indígena originario (Fernández 2000). La complementariedad de las mujeres con los saberes que poseen y transmiten por esencia, sería también otra forma de inserción de la figura femenina en los espacios políticos, con el conocimiento, o de manera intergeneracional. Desde este enfoque, acaso también estaríamos hablando de otras formas de complementariedad.

Nuestro estudio nos ha mostrado la importancia de salir de ciertos esencialismos comúnmente redituados por los estudios etnológicos o antropológicos, que han reificado al mundo andino como realidades esencialmente complementarias. Ciertamente es una de las caras, pero no la única, es por ello que también cabe hablar de descomplementariedades.

En efecto, la complementariedad significa simetría, igualdad o armonía, en el orden propio; la relación *chacha-warmi* constituye ejemplo de complementariedad simétrica, pero no en el sentido de igualitarismo, sino como la luz del día que es incompresible sin la oscuridad de la noche, de manera interdependiente. En este contexto, son práctica común hechos o procesos de complementariedad sincrónica, esto es una complementariedad que existe cuando dos comunidades diferentes se complementan, como en la producción agrícola, o los matrimonios entre miembros de una misma comunidad aledaña, los cuales no son excluyentes ni contradictorios, van a tono con el paradigma ideal: *chiquitas laqutas markas masisapiniw wali*, conviene matrimoniarse con personas de la misma cultura.

En cambio, hechos o procesos descomplementarios también son realidades que no se pueden negar. Pensar en las relaciones entre Estado-Marka o Marka-Municipio se inscriben en este marco, justamente por su coexistencia agonística, dos lógicas de hacer y pensar que se entrecruzan, muchas veces se autoexcluyen o son contrapuestas, pero coexisten al mismo tiempo. En esta perspectiva, la relación Marka Cantapa y el Municipio de Laja no siempre son de diálogo fraterno, de coordinación y cooperación mutua y equilibrada. La estructura de la Marka Cantapa hace todo el esfuerzo por constituirse en el principal paraguas de gestión y administración municipal, en cambio el Municipio de Laja de facto se sobrepone e intenta tener bajo su control a la Marka, de ahí su apuesta por ser Distrito Indígena, como una opción para que la descomplementariedad se torne en complementariedad.

Otro caso paradigmático, es el relativo a las nueras, venidas de otras marcas o realidades culturales; si bien en una primera instancia son consideradas como extranjeras que no saben sobre los principios organizativos o protocolos culturales básicos de Cantapa, ello puede denotar someterse a una situación de dominación o subordinación. Esto sugiere un arreglo de balance de género, porque la Marka no puede vivir permanentemente con este tipo de antagonismos y conflictos, por lo que se permite cruzar la frontera al ideal de complementación, mediante el buen ejercicio del cargo de autoridad.

Entonces, dentro la lógica de la complementariedad queda pendiente profundizar el estudio sobre puntos de tensión de las estructuras originarias con el patriarcado, con la modernidad y las nuevas generaciones.

Finalmente, dejamos establecido que el hecho de que las mujeres no participan en la competencia masculina por roles protagónicos en los espacios públicos se justifica por su forma “otra” de concepción y ejercicio de lo político, que se manifiesta por la acción, con sus saberes sobre el arte culinario, la sexualidad, los conocimientos rituales, el dominio de la lengua aymara culta, los conocimientos textiles y de la historia oral profunda, su conciencia crítica a partir de la ética del silencio, su capacidad para reconducir procesos de violencia, entre otros.

Fuentes Orales

Paulina Choque, Ex Jucha Kamani.

Rosalía Siñani, Comunaria.

Sandra Copa, ex Mama T'alla.

Romelia Condo, Mama T'alla.

Roxana Claros, Estudiante.

Josefa Condori, Ex Junta Escolar.

Elena Choque, Ex Chaski.

Raymunda Apaza. Ex Jalja Jilaqata.

Noelia Condori, Ex Mama T'alla.

Monica Condori, Secretaria de Hacienda de Asociación de Agricultores.

Gloria Mamani, Ex Uywa Kamani.

Marcelino Mamani, Ex Mallku.

Petrona Apaza, Ex Mama T'alla.

Ana Siñani, Ex Mama T'alla.

Petrona Huanca, Mama Kamani.

Clara Choque, Ex Lanti Jilaqata.

Carlota Mamani, Ex Mama Jilaqata.

Rogelia Huanca. Ex Mama T'alla

Rosa Huito. Ex Mama T'alla

Maria Apaza. Mama pasaru.

Bibliografía

- Arnold Denise Y. & Juan de Dios Yapita. 1998. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: ILCA/HISBOL.
- Banerjee, Ishita. 2009. «Continentes y colonialismos: perspectivas sobre género y nación.» *Procesos: revista ecuatoriana de historia* (30): 125-139.
- Belausteguigoitia, Marisa. 2007. «Rajadas y alzadas: de Malinches a comandantes. Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena.» En *Miradas feministas sobre las mexicanas*, de Marta Lamas, 191-236. México: FCE.
- Bourdieu, Pierre. 2000a. "Sobre el poder simbólico". En *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, 65-73. Buenos Aires: UBA/ Eudeba.
- , 2000b *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cabnal, Lorena. 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala.» En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, de ACSUR Las Segovias, 11-26. España: ACSUR.
- Chuquimia, René Guery. 2006. *Repensando la Democracia desde el Ayllu, de la condición democrática en crisis a la idea de comunidad en la política*. La Paz: Impresión Artes Gráficas Al Sol.
- Chambers, Ian. 1994 "Una imposible vuelta a casa", "Paisajes migrantes". En: *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Cornejo Polar, Antonio. 1996. "Una heterogeneidad no dialéctica. Sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno". En *Revista Iberoamericana*. LXII, Nos. 176-177: 837-844.
- Corona, Sarah, y Olaf Kaltmeier. 2012. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. España: Gedisa.
- Curiel, Ochy. 2014. «Hacia la construcción de un feminismo descolonizado.» En *Tejiendo de otro modo*, de Yuderkys Espinosa y Diana (editoras) Gomez, 325-334. Popayán: Universidad del Cauca.
- De Certeau, Michel. 1996. "Andares de la ciudad". En: *La invención de lo cotidiano*. I Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.

- Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. 1789.
- Engels, Federico & Marx, Carl. 1981. *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, en las OBRAS ESCOGIDAS (en tres tomos) de C. Marx y F. Engels Editorial Progreso, Moscú.
- Espinosa, Yuderkys. 2014. «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional.» En *Tejiendo de otro modo*, de Yuderkys Espinosa y Diana (editoras) Gomez, 309-324. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz. 1973. *Piel Negra, Máscaras Blanca*. Editorial Abraxas, Buenos Aires.
- Fernandez, Marcelo. 1996. *El poder de la palabra: Documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930)*". Tesis de Licenciatura en Sociología, La Paz: U.M.S.A.
- , 2000. *La Ley del Ayllu*. La Paz: PIEB.
- , 2009. *"Reconstitución del pensamiento aymara"*. Tesis Doctoral, Durham, NC: Duke University.
- Fonseca, Vannesa. 1997. "América es nombre de mujer". *Reflexiones* 58, No. 1. Consulta: 23 de octubre de 2017.
<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10965>
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gaceta Oficial de Bolivia. 2009. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*.
- , 2010. *Ley Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibañez"*
- Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Corte y Confección.
- Garitano-Zavala, Alvaro et al. 2016. *Manual del Naturalista Urbano*. Proyecto idh/umsa: formulación de modelos e conservación del patrimonio natural y cultural para la ciudad de La Paz.
- Grosso, Bruno. 2002. «Las políticas de la memoria.» *Revista Sociohistórica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata* (11-12): 187-198.
- Gobierno Municipal de Laja. 2010. "Plan de Desarrollo Municipal (PDM) del Municipio de Laja". Laja.

- Gutierrez Callisaya, Yamila. 2015. *"La Reconstitución del Ayllu como Política de Descolonización"*. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz: Tesis de Licenciatura. Carrera de Antropología.
- Gutierrez Callisaya, Yamila & Marcelo Fernández Osco. 2011. *Niñas (des)educadas: entre la escuela y los saberes del ayllu*. Programa de Investigaciones Estratégica en Bolivia, La Paz.
- Harris, Olivia. 1978. «El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi.» *Avances 1*.
- Hernandez, Rosalva Aida. 2014. «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género.» En *Tejiendo de otro modo...*, de Yuderkys Espinosa y Diana (editoras) Gomez, 279-294. Popayán: Universidad del Cauca.
- James, Daniel. 2004. *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política, traducido por Horacio Pons*. . Buenos Aires: Manantial.
- Jara, Fernanda Cristina. 2016. *La mujer en el ejercicio de la justicia indígena Experiencias de las mujeres Kichwa Saraguro - Loja*". Tesis de Maestría, Quito: UASB.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lagarde, Marcela. 1996. «La perspectiva de género.» En *Género y Feminismo. Desarrollo Humano y Democracia*, de Marcela Lagarde, 13 - 38. España: Horas y Horas.
- Lamas, Martha. 2013. «Dimensiones de la diferencia.» *Cuerpo, sexo y política* (Océano) 157-201.
- Portilla, León. 2006. *La filosofía Náhuatl: estudiada en sus fuentes*. UNAM.
- Lozano, Betty. 2014. «El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano.» En *Tejiendo de otro modo...*, de Yuderkys Espinosa y Diana (editoras) Gomez, 335-352. Popayán: Universidad del Cauca.
- Lugones, Maria. 2008. «Colonialidad y Género.» *Tabula Rasa* (9): 73-101.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. «Confesiones de ignorancia y fracaso.» En *La Antropología como ciencia*, de Josep Llobera, 129-140. España: Anagrama.
- Mamani Bernabé, Vicenta. 1990. *Identidad y espiritualidad de la Mujer Aymara*. La Paz: Misión de Basilea. Suiza. Fundación SHI-Holanda.
- Mamani, Carlos. 1991. *Taraq 1866- 1935: masacre, guerra y Renovación en la biografía de Eduardo Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri.

- Marcos, Sylvia. 2010. *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Mignolo, Walter. 2008. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Nina Qhispi, Eduardo. 1932. *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925. s.p.i.* La Paz: THOA.
- Ortiz Lemos, Andres. 2017. «Lo que la sociedad mestiza puede aprender de las mujeres indígenas, según Nina Pacari.» *Plan V*, 28 de Agosto.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is female to male as nature is to culture?". En: *Woman, culture and society*. Zimbalist y Lamphere (ed.) Stanford University Press. California.
- Paiva, Rosalía. 2014. «Feminismo paritario indígena andino.» En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, de Yuderkys Espinoza, Diana Gomez y Karina (editoras) Ochoa, 295-308. Popayán: Universidad del Cauca.
- Paredes, Julieta. 2012. *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Convergencia Gráfica.
- Patzi, Felix. 2008. *Sistema Comunal e Identidades Culturales Contemporaneas. Un caso de los Santiago Llallagueños que viven en el campo y la ciudad*. La Paz: Editorial Vicuña.
- Pärssinen, Martti. 2005. *Caquiaviri y la Provincia Pacasa. Desde el alto-formativo hasta la conquista española (1-1533)*. La Paz: Producciones CIMA.
- Rappaport, Joanne. 2000. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayan: Universidad del Cauca.
- Rasnake, Roger. 1989. *Autoridad y poder en los Andes: los Kuraqhuna de Yura*. La Paz: HISBOL.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1987. «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.» *Temas Sociales* (Carrera de Sociología, IDIS/UMSA) (11): 49-64.

- . 1993. «La Raíz Colonizadores y Colonizados.» En *Violencias Encubiertas en Bolivia*, de Xavier y Barrios, Raúl Albó. La Paz: CIPCA - ARUWIYIRI.
- . 1997. «Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política.» *Escarmenar* (2).
- . 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Romero-Hernandez et.al, Odilia. 2013. «Género, generación y equidad. Los retos del liderazgo indígena binacional entre México y Estados Unidos en la experiencia del FIOB.» En *Otros saberes. Collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural politics*, de Charles Hale y Lynn Stephen, 75-100. Santa Fe: SAR Press.
- Rostworowski de Diez Canseco, Maria. 1961. *Curacas y sucesiones, Costa Norte*. Lima: Minerva.
- Said, Edward. 2005. "Reflexiones sobre el exilio". En: *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. EspaPDF: Turolero.
- Sánchez, Ana. 1991. *Amancebados, Hechiceros y Rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las casas", Cusco.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1960(1572). *Historia general llamada Inca*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Sautu, Ruth. 2005. *Todo es Teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Argentina: Lumiere.
- Segato, Rita Laura. 2010. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.» En *La cuestión descolonial*, de Anibal y Mejía, Julio (eds.) Quijano, . Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- . 2016
- Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes Prehispánicos*. Cuzco.
- Ticona, Esteban, y Xavier Albó. 1997. *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca la marka rebelde*. La Paz: CEDOIN - CIPCA.
- Títulos de la Hacienda Cantapa. Archivo comunal. Marka Cantapa.

- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.
- Valcarcel, Daniel. 1961. *Historia de la Educación Incaica*. Universidad San Marcos, Lima.
- Walsh, Catherine. 2013. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito: Abya Yala.
- . 2015. «Sobre el género y su modo-muy-otro.» En *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial*, de Quintero Pablo (comp.), 165-182. Buenos Aires: Del Signo.
- . 2017. «Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial.» En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*, de Catherine (editora) Walsh, 17-48. Quito: Abya Yala.
- Waman Puma de Ayala, Felipe. [1612-1615] 1992. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI.
- Weber, Max. 1979. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Weismantel, Mary J. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Colección “Biblioteca Abya -Yala” 4. Quito: Ediciones Abya-Yala,