

Mujeres aymaras

Ejercicio político y roles sociales

Yamila Gutiérrez Callisaya



Serie Magíster

Mujeres aymaras

Ejercicio político y roles sociales

Yamila Gutiérrez Callisaya



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

Serie Magíster
Vol. 361

Mujeres aymaras: Ejercicio político y roles sociales
Yamila Gutiérrez Callisaya

Primera edición

Producción editorial: Jefatura de Publicaciones
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Annamari de Piérola, jefa de Publicaciones
Shirma Guzmán P., asistente
Patricia Mirabá T., secretaria

Corrección de estilo: Margarita Andrade R.
Diseño de la serie: Andrea Gómez y Rafael Castro
Impresión: Fausto Reinoso Ediciones
Tiraje: 90 ejemplares

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar,
Sede Ecuador: 978-9942-641-24-3
© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Toledo N22-80
Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
• www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Impreso en Ecuador, noviembre de 2023

Título original:
Mujeres aymaras y ejercicio político: Estudio de caso en la Marka Cantapa,
Municipio Laja, Bolivia

Tesis para la obtención del título de magíster en Estudios de la Cultura
con mención en Políticas Culturales
Autora: Yamila Martha Gutiérrez Callisaya
Tutora: Catherine Walsh McDonald
Código bibliográfico del Centro de Información: T-2549

A Diana Juana y Kurmi Zurima

CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9

Capítulo primero

REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

EN EL TIEMPO Y ESPACIO	13
ANTECEDENTES HISTÓRICOS	14
Época prehispánica	14
Colonia y nacionalismo	17
Reconstitución del <i>ayllu</i>	20
ENTRE LOS DEBATES DE GÉNERO Y FEMINISMOS	23
IDENTIDAD Y PROTAGONISMO POLÍTICO DE LAS MUJERES	
AYMARAS	27

Capítulo segundo

EJERCICIO POLÍTICO DE LAS MUJERES EN LA MARKA

CANTAPA	33
DEL LATIFUNDIO AL SINDICALISMO	34
ESTRUCTURA DE GOBIERNO	41
<i>Mama jilaqata</i>	42
<i>Mama kamani</i>	44
<i>Mama t'allas</i>	45
<i>Yatichayir kamanis</i>	47
PRINCIPIOS Y VALORES EPISTÉMICOS	49

Capítulo tercero

TENSIONES POLÍTICAS Y POTENCIAL

DESCOLONIZADOR WARMI	53
«NO HAY JUSTICIA PARA NOSOTRAS, HAY MUCHA	
DISCRIMINACIÓN»	54
SUPERANDO «MIEDOS» FRENTE A LAS VIOLENCIAS	60
«NO DEJARSE CAER LAS POLLERAS»	63

CONCLUSIONES	71
REFERENCIAS	79

AGRADECIMIENTOS

A mi querida familia, cuyo valor primordial es su cariño. Mi papá Mario y mamá Primi, mis queridas hijas Diana J. y Kurmi Z., y mi esposo Marcelo.

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

A mi asesora de tesis, Catherine Walsh, mi infinita gratitud por su orientación, sensibilidad y desinteresado apoyo.

A nuestros entes tutelares, por su acompañamiento e inspiración en todos mis caminos.

Al personal de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por su apoyo durante mi maestría en Estudios de la Cultura, y actualmente en el programa doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se ha realizado a través del estudio de caso en una población aymara, la Marka Cantapa, que, dentro la división político-administrativa de Bolivia, pasó de ser parte del excantón Curva Pukara a ser un distrito más del municipio de Laja, segunda sección de la provincia de Los Andes, del departamento de La Paz. Cantapa limita al sur con las comunidades Achuma Alta y Cuipa Alta; al norte con Yanamuyo Alto, Kentupata, Arapata, Querqueta y Guallaqueri; al oeste con la comunidad Callamarca; y al este con Sacacani (Gobierno Municipal de Laja y Plan Internacional Inc. 2006).

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, en 2003 decidió adscribirse al proceso de «Reconstitución del *ayllu*» —que será descrito a lo largo del texto— para recuperar sus estructuras ancestrales, al acudir a su derecho de «libre determinación» (Gutiérrez Callisaya 2015, 66; OIT 1989, art. 4).

Este contexto espacial ha sido propicio para explicar cómo las mujeres aymaras piensan y ejercen política, 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 en las estructuras de gobierno locales; su falta de dominio de la palabra

pone en duda la importancia de su voz en la toma de decisiones políticas. Igualmente, se 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 nativo. Esto como una «pedagogía decolonial» para entender y recuperar categorías epistemológicas y conceptos propios que tienen relación con las mujeres, así como la concepción de «género» y poder, tales como: *jaqi* [persona], *chacha-warmi* [pareja de hombre-mujer], *jaqichasiña* [matrimonio], *luraña* [hacer/práctica], *mama t'alla* [autoridad mujer], *mama lurata* o *mama pasaru* [exautoridad mujer], *uraqi* [territorio], *waxt'aku* [ritos o rituales], protocolos de poder del *ayllu*¹ y la *marka*,² 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 se acogió a la propuesta de los métodos horizontales de Corona y Kaltmeier (2012, 12), quienes proponen que «la teoría y práctica son parte de un mismo proceso», y es pertinente la continua revisión bibliográfica, ya que «no necesariamente los conceptos teóricos anteceden a la práctica y determinan su contenido».

La fase de trabajo de campo ha sido guiada por la etnografía, al tomar en cuenta que un investigador de campo no tiene derecho a no tener «nada que decir» sobre algún asunto de importancia (Malinowski

1 *Ayllu*. Conjunto humano de redes de parentesco consanguíneo o cultural y territorial que ocupa diversas escalas de la organización social andina, desde una escala mínima, estancia o cabildo, hasta escalas mayores y máximas que comprenden extensos espacios multiecológicos y agrupan a confederaciones de *ayllus* organizados en dos mitades (*aranzaya/urinsaya; alasaya/māsaya*).

2 *Marka*. Pueblo, centro de una unidad mayor, política y territorial, de *ayllus*, que comprende dos parcialidades de varios *ayllus*, y es síntesis de esta unidad misma. También se traduce como «pueblo o ciudad capital».

1975, 129); 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 enfoque del tema, dado su «potencial epistemológico y teórico» (Rivera 1987, 50), la amplia escucha, observación y las charlas con las *mama pasaru*, como mecanismos de acercamiento y lectura crítica de la realidad social y de los sustratos práctico-epistémicos de la participación política de las mujeres aymaras.

Entre las técnicas e instrumentos de investigación se ha recurrido a historias de vida y entrevistas en profundidad a autoridades mujeres, y exautoridades, bajo una guía de preguntas, para analizar la condición o matriz identitaria estructurante y de representación política, así como el papel que estas juegan 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), al prestar atención en los diferentes momentos y en las actividades cotidianas de la comunidad.

En todo el proceso ha sido igual de 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 los 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 analicé otras temáticas, que dependían 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 enfocados 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-Hernández et al. 2013), avanza en la descolonización de las metodologías occidentales, pues he podido establecer procesos de reflexión

horizontal, al subvertir la realidad y al alterar las reglas del juego investigativo para estudiar desde nuestra propia cultura (Tuhiwai Smith 1999) y privilegiar la ética de la «hermandad» como principio fundamental.

Debo reconocer que no ha sido fácil afrontar 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 hermanas³ 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 su capacidad y las múltiples maneras de superar tales situaciones, conscientes de sus potencialidades en el ámbito de la representación, la espiritualidad y la administración familiar, como parte de un *jaqi* —en el sentido de complementariedad— y no precisamente de manera independiente.

Aun cuando Cantapa ha optado por revitalizar los principios cosmopolíticos ancestrales, al recuperar 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 obstaculiza el ejercicio político de las mujeres en el ámbito público, no obstante a que 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.

Referente a la parte histórica, no se conoce a ciencia cierta las relaciones de género en la época precolombina, por lo que se tomarán los elementos que se tienen como guía; 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 componentes o factores de conflictividad, acaso también se podrá pensar que el presente reconstituye al pasado para su uso estratégico.

3 Justamente, por lo delicado del tema y para evitar susceptibilidades en la comunidad, se recurre a la ética antropológica del uso de pseudónimos para respetar la decisión de las entrevistadas.

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, al acudir a una visión holística del pasado y el presente, que se expresa en el concepto andino del *qhip nayra*.⁴ Desde esa perspectiva, la revisión de diferentes períodos 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 solo 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 sus territorios, aunque no totalmente.

4 Mirar el pasado y el presente como un todo integrado.

Bajo ese marco, se ha realizado un examen retrospectivo de la historia prehispánica, colonial y republicana, a manera de explorar cómo fue la participación de la mujer en los distintos espacios de la vida política. Igualmente, resulta importante 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.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Referentes historiográficos dan cuenta de diversas formas de ejercicio de poder de las mujeres en los *ayllus* en el período precolonial. Mas, con el advenimiento de la época colonial y el nacionalismo, se puede advertir larga data de subyugación a las mujeres indígenas, con efectos de hasta triple intensidad en el presente: por ser mujeres, pobres e 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.

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*⁵ estuvieron subdivididos en varias provincias administrativas llamadas *guamanés*, pero existieron también algunas confederaciones interprovinciales y otras divisiones administrativas interétnicas dentro del Estado inca (Pärssinen 2005). 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 Guamán Poma de Ayala ([1612-1615] 1992) están impregnadas de profundos elementos

5 Conjunto de *ayllus* y *markas*.

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 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 de los granizos; escuchar el canto de los pájaros como la *pichitanka* (*Zonotrichia capensis*),⁶ que cuando trina de modo 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 mediodía; o cuando aparece el búho mirando con dirección a cierta familia o casa, pues es señal eminente de alguna desgracia para ellos.

Guamán Poma de Ayala hace referencia al ejercicio político de las mujeres al sostener 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 componían el Tawantinsuyu ([1612-1615] 1992 [120-43] 87-103), 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).

6 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.

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, 2-3). Si bien resulta complicado especificar la posición de las mujeres dentro de los niveles de autoridad, existen evidencias contundentes de esa potestad femenina en muchos grupos étnicos, donde ocupaban cargos importantes en el gobierno de sus *ayllus*.⁷

La referida autora también argumenta que existían «otras formas de sucesión, matrilinealmente cifradas, a cargos de liderazgo local», de manera que las autoridades mujeres 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 matrilineal, ya que «corre la sucesión por ellas de la misma manera que por los varones» (112). En el presente, en Cantapa aún pervive esta forma de posesión de tierras bajo conceptos como *chacha uraqi* [tierras patrilineales], y *warmi uraqi* [tierras matrilineales], aunque para la política agraria colonial y republicana las mujeres no fueron sujetos de este derecho.

Con base en la documentación de Udo Oberem, Irene 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» (13). Por su parte, el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa relata la actuación de las mujeres de alta posición, pues comandaban la rebelión tanto al interior del gobierno inca como contra el dominio español (1960 [1572], 233).

Carlos Daniel Valcárcel (1961, 45, 53 y 72) 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* [casa de las escogidas]; es decir *yachaywasis*, donde eran capacitadas para el hogar, las tareas domésticas, el sacerdocio y la vida política imperial:

7 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 aztecas (2006).

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.

Según la lengua indígena, en la actualidad, los servicios religiosos son administrados por los *yatiris* o *amautas* [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.

No obstante, la administración colonial desconoció las formas de vida andinas y estableció sus criterios propios de sucesión; así, la mayor parte de las «cacicas» o mujeres «curacas» fueron desconocidas, y eran sus maridos a quienes se les reconocía los cargos. Al respecto, María Rostworowski (1961, 29) también es explícita al señalar que las descendientes femeninas podían acceder a los cargos de autoridad solo si un curaca no dejaba heredero masculino.

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.

COLONIA Y NACIONALISMO

La época colonial impuso la matriz de desigualdad de derechos políticos, de propiedad y herencia, y esto 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, 137), «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 Vanessa Fonseca (1997, 18), 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». 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 considerado primitivo. 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, 11). 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 e 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 «proceso de cambio», impulsado por el 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 (ONU 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 de género, 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 estableció el «ciclo colonial» (1993, 33). 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, e hizo más clandestino su papel y participación, recluida en el anonimato. De manera similar al contexto que Daniel James (2004, 229) identificó como «la realidad del menor estatus y poder de las mujeres en una sociedad con relaciones de género profundamente jerárquicas», 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, pues las mujeres han sido relegadas a secretarías simbólicas como la de «vinculación femenina» o «portaestandarte». Empero, como

un mecanismo para revertir ese machismo sindical, en 1980 se fundó la «Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas de Bolivia “Bartolina Sisa”»,⁸ 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» (Belaustegui-goitia 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 al tener 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.

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; Mamani 1991; Ticona y Albó 1997; Fernández Osco 1996 y 2009; Chuquimia 2006). Su emergencia no puede ser leída con base en

8 Bartolina Sisa fue una heroína aymara que junto a Túpac 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.

circunstancias coyunturales, pues fue expresión de las históricas luchas anticoloniales, e incluso sintetizó multiplicidad de reivindicaciones de los pueblos indígenas, en busca de respeto a sus derechos fundamentales, territoriales, jurídicos y políticos (Gutiérrez Callisaya 2001, 7).

Bajo esos principios ideológico-políticos convergieron múltiples posiciones y actores provenientes de origen rural y urbano, al pretender 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 (8). También, en este marco, 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 el principal artífice de las reformas constitucionales; se apostilló la condición «multiétnica y pluricultural», y se dio pie a la Ley de Participación Popular, Ley de Reforma Educativa y Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria. Esta última se asumió como «segunda reforma agraria», pues posibilitaba la titulación colectiva de territorios, bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCO), y el establecimiento de programas de Gestión Territorial Indígena, (GTI), como paso sucesivo para la planificación del desarrollo territorial desde lo propio. Asimismo, para las comunidades, *ayllus* u otras formas organizativas indígenas fue una oportunidad para el reconocimiento legal de sus diversas formas de organización comunal y sus «normas y procedimientos propios» (Fernández Osco 2001).

Años más tarde —se puede decir—, la propuesta de revitalización de lo propio encontró continuidad legal en la nueva figura de la Autonomía Indígena Originario Campesinas, en la medida en que esta nueva entidad —constitucionalmente reconocida como parte de la estructura político-administrativa nacional— garantiza «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» (BO 2009, art. 289). En el siguiente capítulo, se podrá ver cómo se da este proceso 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 (THOA), que supo identificar la vital 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, las cuales conservaron u optaron por recuperar sus estructuras originarias a nivel político, identitario y de manejo territorial, al seguir principios cosmogónicos ancestrales, de manera autónoma e independiente al sistema político-administrativo estatal (Gutiérrez 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]. Una forma de ejercicio político que implica haber adquirido la categoría o la condición de *jaqi* [persona social], a partir de la cual la mujer y el hombre se hallan habilitados para iniciarse en la responsabilidad de los cargos políticos; se asume su estatus 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 integral que reconoce a las personas una serie de derechos políticos y sociales, permitiéndoles ser parte activa de la estructura de gobierno de las comunidades indígenas originarias. Además de ello, también se recupera la importancia de la espiritualidad y de las 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 exhacienda, 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» (Grosso 2002, 192). En nuestro caso, se trataría de un futuro con una sociedad descolonizada donde las mujeres recuperen su estatus 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 subrepresentación 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 de 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 se analizará a continuación.

ENTRE LOS DEBATES DE GÉNERO Y FEMINISMOS

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, 39). 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 «solo 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» (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 (2010, 12) para «asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepetible», al enfatizar 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».

Igualmente, Julieta Paredes (2013, 75-6) se identifica como mujer aymara, y propone el feminismo comunitario como «una ruptura epistemológica con el feminismo occidental», pues plantea que «hay que despatriarcalizar la memoria y reconocer que hubo un patriarcado precolonial» (117). 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 «machismo»⁹

9 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.

andino». También Rita Segato (2016, 18) 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».

Nótese, el «patriarcado»¹⁰ 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 el Estado* (1981), lo insinúa como el sistema de dominación más antiguo. En el siglo XX, Weber (1979, 184) 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», 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 eran, además, utilizadas como moneda de cambio.

Al respecto, es acertada la postura de Catherine Walsh (2015, 179) 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».

Ciertamente, no cabe solo 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

10 Según la disciplina antropológica, el patriarcalismo se define desde los sistemas de parentesco, dentro de un conjunto de lógicas institucionales, es decir, patrones valorativos y normativos a partir de 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 regularidades, como la exogamia, la asignación de roles con base en las creencias sobre filiación y afinidad, así como la atribución de autoridad preferente a los parientes hombres de la generación mayor.

la población» (Quijano 2000, 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 haberse encontrado en la sociedad inca, 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 hay una discusión teórica contrahegemónica en Latinoamérica que se debate «entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico» (Hernández 2014, 279). Sin embargo, nos preguntamos 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, párr. 39). 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 María Lugones (2008, 75–6), 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» (76).

Las reflexiones de Sylvia Marcos (2010, 43-5) 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». Ello escapa a los binarismos criticados por las teorías de género hegemónicas, en la misma línea que Francesca 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 aymara.

El espectro de los trabajos de Walsh (2013) 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». Por su parte, el concepto del «género y su modo-muy-otro» (Walsh 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).

IDENTIDAD Y PROTAGONISMO POLÍTICO DE LAS MUJERES AYMARAS

La construcción de la identidad femenina o de «género» en los *ayllus*, al igual que la masculinidad, no se basa exclusivamente en elementos culturales, biológicos o sociales, sino también en referencia a la matriz cosmológica del sol y la luna, y su lógica de complementariedad (Gutiérrez y Fernández 2011, 36-8). 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 autoría en los eventos públicos que protagoniza 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 sus parejas (Fernández Osco 2000).

Las mujeres participan de estos espacios al formar un grupo diferenciado, perfectamente ataviadas, de acuerdo con 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 2017, párr. 23).

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* [textil andino], 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*, un tejido algo más grande que un pañuelo, para portar la coca, y esto lo 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 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 cómo concebimos. (Ortiz Lemos 2017, párr. 39)

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 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 —a este respecto— es el gran ciclo rebelde indígena de la lucha anticolonial de 1780-1781, liderado por Túpac Katari y Bartolina Sisa, la misma que se la efectuó para poner de pie el «mundo al revés» trastocado por el colonialismo español, en términos de Guamán Poma de Ayala ([1612-1615] 1992). 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.

Al retomar el tema de por qué la luna y la oscuridad tienen relación con la identidad femenina de la mujer, existen muchos elementos explicativos. El *ch'amakani* [filósofo experto del conocimiento indígena], similar al *chamán*, es a quien 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, la capacidad 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] tiene una raíz paralela y similar a *ch'amaka* [oscuridad], y 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, 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, 161) 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 ellas 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 este el varón, en tanto autoridad o persona, escucha las sugerencias o planteamientos de la mujer porque el poder en Cantapa está compuesto por el espacio público y privado.

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

Por último, el ámbito familiar se constituye en dominio pleno de las mujeres, dada su condición de madres, dadoras de vida. Las mujeres también se identifican con la *Pachamama* o madre tierra porque son las administradoras directas de la economía del hogar y de 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 alimenta y cuida a su familia, y ello se proyecta 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* [lugar sagrado], donde se gesta el *suma jakaña* [buen vivir] 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 sitio 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» (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 manutención 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.

Al comprender que es «la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales» (Jelin 2002, 37), desde mi condición también de mujer aymara, hasta aquí he establecido elementos que configuran nuestra identidad política y de género.

Beatriz Sarlo (2005, 29), a ese respecto, diría que la retórica y el «lenguaje liberan el mundo de la experiencia, lo redimen de su inmediatez o de su olvido y lo convierten en lo comunicable», pues recurriendo a Paul de Man enfatiza que la conciencia de uno no es una representación, sino la «forma de una representación» (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, al considerar 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 1979, 32.).

Por medio de la historia de vida de la líder peronista «Doña María», Daniel James problematizaba el transitar entre lo privado y lo público de sus roles como mujer y militante. Al analizar 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 considerarse como algo que ya pasó, sino que es desde donde debe situarse en el presente. Esa especie de anclaje corresponde a sus 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 afuera para ganar espacios de poder, al tener 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*, que busca 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

EJERCICIO POLÍTICO DE LAS MUJERES EN 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 período prehispánico, a través de referencias arqueológicas, estudios etnohistóricos, manuscritos documentales que se conservan en poder de la comunidad, y la misma memoria comunitaria que aún se mantiene en vida. Se ha identificado la zona de investigación como un centro sociopolítico y económico de importancia, y precisamente por esas connotaciones no tardó en convertirse en propiedad privada latifundista, con nefastas consecuencias de injusticia y opresión social y cultural para la población originaria.

De viva voz se conocerá 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 período del sindicalismo, de tinte machista, y el giro de esa tradición con la reconstitución de sus estructuras originarias.

En seguida, a través de la descripción de los roles que desempeñan las mujeres en las estructuras administrativas de la comunidad, se analizará su dinámica de ejercicio político en la gestión de gobierno, estrechamente regida por el principio de la complementariedad.

DEL LATIFUNDIO AL SINDICALISMO

Referente al territorio de Cantapa, se tiene información de que ya en tiempos del período Formativo Tardío (100 a. C.) fue parte de un asentamiento regional (Paz Soria et al. 2014) cercano a Tiwanaku. Más adelante, durante la temprana época colonial hubo constituido un trascendental centro de confluencia de linderos entre cabeceras territoriales, a manera del sistema de *ceques* del Cusco (Pärssinen 2005). Probablemente esa importancia así como sus características productivas tuvieron que ver con su condición de haber sido categorizada como «estancia», y posteriormente como propiedad privada, «hacienda» o «finca» Cantapa («Títulos de la Hacienda Cantapa» [1967], colección privada).

Doña María Apaza, esposa del principal apoderado de la comunidad, recuerda con mucha tristeza la vida de sacrificios 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. Solo 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 sabíamos 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 (2010, entrevista personal).

Esa forma de vida implicó prácticamente una manera de exilio en su propio territorio, desplazada y 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 de la comunidad, donde el trabajo se realiza en un 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 período latifundista prácticamente convirtió en exiliados a los comunarios de muchos pueblos indígenas, quebró su vida y la dividió. En términos de Chambers (1994, 46), como «extranjeros en nosotros mismos»; no solo se les despojó de sus derechos territoriales, sino de su identidad, que «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».

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 extrema servidumbre, como sirvientas, cocineras, lavanderas, al servicio de la hacienda.

Seguramente los hacendados también sintieron la situación de ajenos frente a la población indígena, pero fácilmente pudieron superar cualquier sensación de «extrañamiento» (Said 2005, 600), por su condición de poder, que desestructuró la vida de la comunidad. Cuánta diferencia con los individuos que estaban «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, alejados

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 (M. Apaza 2010, entrevista personal).

Al parafrasear a Cornejo Polar, el «triunfo y nostalgia no son términos contradictorios», tanto en la vida cotidiana como en el discurso de las mujeres colonas. Por el pasado que les tocó vivir a hombres y mujeres de Cantapa, estos pudieron desarrollar «voces múltiples de las muchas memorias que se niegan al olvido» (1996, 843). Ellas 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 *awayos* 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 2011, entrevista personal).

El color de la ropa es uno de los elementos principales de la identidad indígena; cada *ayllu* o comunidad se identifica con un color particular, por lo que las limitaciones o restricciones en el color de la ropa tuvo consecuencias en la subjetividad de las mujeres. El control y el cambio facilitaron la dominación, y la imposición de la masculinidad blanca sobre la mujer indígena. Este fenómeno bien se podría llamar un 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 tipo de violencia estatal, el discurso aymara operaba con figuras metonímicas contra el hacendado, como en el caso del uso del término *q'ara*.¹¹

Recién a fines de la década de 1950, después de casi 300 años, los colonos recuperaron su territorio, bajo el modelo sindical (BO Ministerio de Asuntos Campesinos 1957). Si bien en la primera década, después de la Revolución Nacional de 1952, el sistema sindical hubo posibilitado

11 La palabra *q'ara* tiene dos significados, a saber: «señor blanco», «persona blanca desposeída de bienes y derechos que vive del esfuerzo del indio».

el retorno de la propiedad de sus tierras —usurpadas por la oligarquía terrateniente— a las poblaciones originarias, más tarde este sistema organizativo se convirtió en el mejor mecanismo de manipulación estatal de los partidos políticos en el poder. A raíz de ello, se 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 qué papeles había que hacer, todo eso, pero no nos avisaban. Alguna vez sé perseguirle a mi marido para saber qué siempre hablaban, por qué no nos decían, pero sabe enojarse [...] pero así en grupo caminaban, puro hombres. Sé preguntarle también, pero sabe enojarse nomás y sabe reñirme. Vos qué tienes que saber, sabe decirme. De eso ya no sé preguntarle también. (Carlota Mamani 2010, entrevista personal)

Los episodios de incomunicación de pareja, que relata doña Carlota, son parte del mundo al revés en que se encontraba sumida la comunidad, porque la carga de trabajo de la hacienda y el individualismo sindical no solo 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. La gente de la población sostiene que con el sindicalismo se vivió un largo período de abandono por parte de las autoridades estatales; olvido que denominamos «colonialidad» o «colonialismo», que se manifestó a través de acciones de exclusión.

Frente a esas condiciones adversas que desencadenaron conflictos internos, en 1996, Cantapa y otras veinte comunidades ubicadas en la parte sur y oeste del municipio —al otro lado del cerro Lloco Lloco— resolvieron separarse de las sesenta comunidades que formaban parte de la jurisdicción de la «Central Agraria Copajira», del municipio de Laja.

Esa determinación, sin duda, encontraba 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 1980 y 1990. Este objetivo y práctica constantes, de modo general, vino expresándose 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, las veintiún comunidades pasaron a identificarse como el sector originario del municipio de Laja, y un año después se organizaron en tres *ayllus* —Satatotora, Lloco Lloco y Quentupata— para conformar la «Marka Quentupata de *Ayllus* Indígenas Originarios», y, en conmemoración, cada año se celebraba el «Festival de danzas originarias de la Marka Quentupata», con el fin de revitalizar y dignificar su identidad.

Es la fuerza de la unidad de comunarios y su disciplina organizativa que 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, mantiene y lleva adelante para iniciativas pioneras.

Así, en 2003, Cantapa inició su *thakhi* [camino] y su *pachakuti* [giro/cambio] propio para reconstituir formalmente su modelo ancestral de autoridades originarias, como una alternativa de visibilización, de restituir 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 establece en la mejor apuesta política para revertir las perversidades naturalizadas por la imposición colonial, porque tanto la mujer como el hombre se necesitan mutuamente, cuestión que será analizada en los siguientes acápite.

Con esa trayectoria, Marka Cantapa se ha organizado en tres sectores o *ayllus*: Saynata, Taypi y Quani. Cada sector está delimitado por los tres ríos que atraviesan la comunidad y que llevan 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 fin se celebran los *waxt'aku*, u ofrendas rituales. Cada 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, esos *waxt'aku* son reuniones muy ceremoniales que toman connotaciones sagradas, y es donde participa prácticamente toda la comunidad a través de representantes de cada familia. Las celebraciones tienen lugar en los predios familiares de la pareja de autoridades que ejercen los cargos de *jilaqata* —en noviembre— y de *yapu kamani* —febrero—. Ellos asumen la responsabilidad de solventar los gastos que demande la celebración de cada ceremonia ritual, así como proveer de alimentos para compartir con todas las personas que asisten, de la mejor manera posible.

Estos ritos cobraron mayor importancia a partir de 2003, cuando la población de Cantapa decidió adscribirse 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*» —autoridad originaria— que el «secretario ejecutivo» —dirigente sindical—. La autoridad gobierna en pareja, así lo indican las opiniones y criterios de comunarios del *ayllu* o la *marka*; en cambio, el ejecutivo dirige solo, y se está supeditado a su estructura de subcentral y central agraria, sin consenso alguno. No debemos perder de vista que el modelo sindical 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», que les fue conferida por la Gobernación del Departamento de La Paz, en octubre de 2010. Mas 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 (Gutiérrez Callisaya 2015).

Posterior a ese primer paso, de manera estratégica para lograr el propósito referido, se emprendieron varios caminos. Por una parte, se iniciaron trámites para conseguir su reconocimiento legal como distrito indígena originario, lo cual no prosperó y quedó estancado en la burocracia municipal por falta de voluntad política; sin embargo, en 2012, al menos se obtuvo reconocimiento como distrito municipal, y

gana derecho a representación de un «subalcalde» dentro la estructura municipal.

Por otra parte, se ha encaminado el proceso 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. De lograrse esa figura legal, tendrían la posibilidad de su homologación como Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC), sujetándose al «trámite administrativo de conversión», según establece la Constitución Política del Estado (BO 2009, art. 293). De hecho, es con ese fin que desde 2015 se iniciaron los trámites, y un año después se obtuvo 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.

En ejercicio de su libre determinación, la comunidad también está previendo otras vías hacia la legalidad de su autogobierno, como alianzas estratégicas con las comunidades vecinas de Callamarca y Ch'uñuchuñuni, con el fin de lograr el requisito de «base poblacional» (BO 2010, 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 quién 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 2017, entrevista personal)

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.

ESTRUCTURA DE GOBIERNO

Con el proceso de reconstitución, la estructura de gobierno de la *marka* se ha organizado en cuatro cuerpos de autoridades que actúan de manera conjunta, pero independiente a la vez; a saber: Concejo de *Mallkus*, Concejo de *Jilaqatas*, Concejo de *Kamanis*, Concejo de *Yatichayir Kamanis* o Junta Escolar.

Cada concejo de autoridades 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, depende 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 concejos de *Mallkus*, *Jilaqatas* y *Kamanis* se componen por un total de veintinueve parejas más quince miembros de la Junta Escolar («Estatuto Orgánico de la Marka Cantapa» [2005], colección privada), que suman setenta y tres 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 el 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 implica haber pensado en la comunidad como en su propia familia; es decir, las autoridades asumen el rol de madre y padre, pues permanentemente deben estar velando por el bienestar colectivo.

Por norma comunitaria, los cargos de poder 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 del

tema de estudio, a continuación, se describe las características de las autoridades mujeres en cada cuerpo de los cuatro concejos, y se ilustra con algunos testimonios sobre las experiencias personales en el mencionado ejercicio de sus funciones en gestión o exautoridades.

MAMA JILAQATA

El Concejo de *Jilaqatas* se constituye en el cuerpo de autoridades más respetado del *ayllu* y está integrado por doce autoridades *chacha-warmi*, es decir, doce parejas denominadas *jilaqatas* y *mama t'allas* o *mama jilaqatas*, respectivamente. Ejercen sus cargos en pareja, durante un año calendario, y empiezan en el mes de noviembre hasta octubre del año siguiente, cuatro en representación de cada uno de los tres *ayllus* que componen 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:

1. *Jilaqata* y *mama jilaqata* [autoridad mayor]
2. *Lanti jilaqata* y *mama lanti jilaqata* [segunda autoridad]
3. *Qillqa jilaqata* y *mama qillqa jilaqata* [autoridad de actas]
4. *Jalja jilaqata* y *mama jalja jilaqata* [autoridad de justicia]
5. *Anatayir jilaqata* y *mama anatayir jilaqata* [autoridad de deportes]
6. *Yapu mallku* y *yapu mama t'alla* [autoridad del área productiva, que dirigen al Consejo de *Kamanis*]
7. *P'iqi de Saynata* [autoridad y representación del *ayllu* Saynata]
8. *P'iqi de Saynata* [autoridad y representación del *ayllu* Saynata]
9. *P'iqi de Taypi* [autoridad y representación del *ayllu* Taypi]
10. *P'iqi de Taypi* [autoridad y representación del *ayllu* Taypi]
11. *P'iqi de Quwani* [autoridad y representación del *ayllu* Quwani]
12. *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 *suriya*, que es una especie de látigo trenzado, de color blanco, que llevan sobre el cuerpo, a manera de banda. Los colores que se suelen usar son vivos y muy variados, y cada gestión 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 solo 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 que 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 relató sobre su gestión como *jalja jilaqata* [responsable del área de justicia], cuando adquirió mucha experiencia, sin dejar de contar con el apoyo de su familia y de su marido. También compartió 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 ya buscan enemistad, grave es. Cuando una 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 mí 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 *chikat chikata* [por mitades], ni para vos ni para mí. Una de las partes no puede ganar todo. 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 2017, entrevista personal)

El ejercicio de autoridad en el Concejo 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». Esto significa 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 el influjo del entorno colonizado.

MAMA KAMANI

Las *mama kamani*, junto a sus parejas, son parte del Concejo de *Yapu Kamanis*, se constituyen en autoridades exclusivamente encargadas del cuidado de la producción agrícola, por consiguiente 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 en la atención a los sembradíos.

Se trata de siete parejas de autoridades que internamente se organizan según el tipo de *aynuqas* [cultivos], y cada cual tiene asignado un cerro o *suyu*, desde donde y con apoyo del cual debe vigilar la buena producción durante su gestión:

1. *Ch'uqi kamani* (cultivo de papa-*suyu* Warankuma)
2. *Jupha kamani* (cultivo de quinua-*suyu* Q'arasirka)
3. *Siwar kamani* (cultivo de cebada-*suyu* Antaxarani)
4. *Yaran kamani* (cultivo de granos-*suyu* Q'achiraya)
5. *Ulluk apill kamani* (cultivo de oca-*suyu* Takawa)
6. *Jawas kamani* (cultivo de habas-*suyu* Ch'uxña Jankhara)
7. *Jawas kamani* (cultivo de habas-*suyu* Jisk'a Qhamamaya)

Los *suyu* —en este caso particular— son cerros o lugares sagrados menores ubicados alrededor de la *marka*, donde permanentemente se celebran rituales, y desde allí 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 gris 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:

He pasado *kamani*, casi no dormíamos. Mi tata iba a los cerros con su fusil [petardos] para espantar las heladas o granizos. Íbamos a rezar también,

con ayunos. Yo andaba con mi coquita a todo lado, cigarro también, la *ch'alla* [libación de alcohol]. Llevábamos comida para invitar a los otros *kamani* y al *yatiri*. Todo hemos cumplido, pero ha granizado igual nomás. Nos hemos preocupado mucho, harto. 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 no hemos dejado pasar, de eso nos han agradecido también. (Petrona Huanca 2010, entrevista personal)

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.

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, y está conformado por diez parejas de autoridad *chacha-warmi* que ejercen sus cargos con máxima responsabilidad. A nivel interno componen la siguiente estructura:

1. *Tata mallku de marka-mama t'alla*
2. *Tata lanti mallku-mama t'alla*
3. *Tata qillqa mallku-mama t'alla*
4. *Tata jalja mallku-mama t'alla*
5. *Tata anatayir mallku-mama t'alla*
6. *Tata qullqi Kipu mallku-mama t'alla*
7. *Tata yatichayir mallku-mama t'alla*
8. *Tata qullayir mallku-mama t'alla*
9. *Tata uywa / yapu mallku-mama t'alla*
10. *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 exautoridades:

Antes sí 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 [autoridades], 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. (Asunta Siñani 2017, entrevista personal)

Asimismo, la ex *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 quién sabe o quién 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 2017, entrevista personal)

Toda vez que el cargo se ejerce en pareja, en algunas ocasiones, previa autorización del Concejo, 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 indicaba el último testimonio, además de argumentar sus logros y la ética de la transparencia en su actuación.

YATICHAYIR KAMANIS

La Junta Escolar está conformada por quince miembros, uno por cada curso del establecimiento escolar, pero internamente también se organizan por áreas específicas. Si bien son responsables de velar por el proceso y la gestión educativas, como mandato de la comunidad, tendrían que supervisar, sobre todo, la calidad de la enseñanza que se imparte, pero no siempre esto 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 de la Junta Escolar-uniforme originario
3. Secretario de Actas de la Junta Escolar-uniforme originario
4. Secretario de Hacienda de la Junta Escolar-uniforme originario
5. Secretario de Deportes de la Junta Escolar-uniforme originario
6. Secretario de Porta Estandarte de la Junta Escolar-uniforme originario
7. Secretario de Prensa y Propaganda de la Junta Escolar-uniforme originario
8. Miembro de la Junta Escolar (Comisión Librería)-uniforme originario
9. Miembro de la Junta Escolar (Comisión Librería)-uniforme originario
10. Miembro de la Junta Escolar (Comisión de Aseo del Establecimiento)-uniforme originario
11. Miembro de la Junta Escolar (Comisión de Aseo del Establecimiento)-uniforme originario
12. Miembro de la Junta Escolar (Comisión Computación)-uniforme originario
13. Miembro de la Junta Escolar (Comisión Computación)-uniforme originario
14. Miembro de la Junta Escolar (Comisión Computación)-uniforme originario
15. Miembro de la Junta Escolar (Comisión Computación)-uniforme originario

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, pues la consideran 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 de 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 son 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; tú solo estudias para hacerte de hombre; tú eres la hija de la gente. Antes decían eso nuestros abuelos. (Noelia Condori 2017, entrevista personal)

Este relato da cuenta sobre algunas 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 deja ver contradicciones con los postulados de equilibrio en las relaciones de género en el *ayllu*.

Ciertamente, el *ayllu* no está exento de la matriz del 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 expresa al generar 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 gestión 2017, una mujer ejercía el cargo de 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. (Raymunda 2017, entrevista personal)

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.

PRINCIPIOS Y VALORES EPISTÉMICOS

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 entre sí. De ahí un adagio aymara que dice: «*Taqikunas panipuniw akapachanxa* [en este mundo todo es par]», esta composición 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).

Bajo ese marco, el principio de complementariedad y los valores de ética e integridad encuentran como una vía para concretarse a través del *jaqi* [persona social], como un estatus que, al ser alcanzado por cada persona, es habilitante para el ejercicio político en la comunidad. Es decir que, a partir del momento en que conforma un *jaqi* [pareja], se constituyen en la cabeza de una familia, como madre o como padre, *chacha-warmi* [hombre-mujer], y están habilitados para asumir distintas funciones en la comunidad, al seguir un *thakhi* y *muyu*, o rotación, pero implícitamente también se asume la responsabilidad de cuidar el cumplimiento de los principios y valores epistémicos. En ese sentido, es ilustrativo el siguiente testimonio:

El hombre cuando es soltero es como *manqhalla* [un lado] nomás, cuando es casado ya es completo. Puede hacer autoridad, puede ejercer mando [...] De los dos *manqhallas* se vuelve un *awayu* completo. La humanidad para ser gobierno tiene que ser *chacha-warmi*, partiendo desde su vestimenta [...] Y así tiene que cumplir y hacer cumplir, con respeto y con mucho cuidado para dar buen ejemplo a toda la comunidad. (Marcelino Mamani 2009, entrevista personal)

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 con ética e integridad, como valores que se deben cuidar en todo momento. A su vez, este sentido se manifiesta 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, y 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; solo 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 (Fernández Osco 2000). Se trata de un «sistema comunal» (Patzí 2008) que identifica una estructura social fundamentada en sólidos principios andinos, donde la participación de la mujer rebasa el solo «colaboracionismo» (Jara 2016).

En el sistema de gobierno aymara, las mujeres prácticamente se constituyen en el pilar fundamental, ya que asumen la responsabilidad de preservar los principios y valores éticos aun a costa de tener que superar diferentes tensiones y hasta contradicciones que se presentan en la cotidianidad, según veremos en el siguiente acápite.

Con la reconstitución se reconectó la relación familiar, sobre todo el sentido de complementariedad, porque, por ejemplo, si bien el hombre es quien porta y opera con 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, sostener esta relación de complementariedad requiere un proceso amplio de apertura al entendimiento de un orden «otro» y muy particular de funcionamiento de roles (Gutiérrez Callisaya 2015).

La experiencia de doña Primitiva es por demás aleccionadora en este sentido. Nos enseña que hay que saber comprender para «hacernos respetar», que existe 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 aulas, de las universidades:

El cargo nos enseña a ser autoridad, ahí aprendemos a hacernos respetar, a hablar, *sarantañani* [caminar juntos] 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. (Primitiva Choque 2017, entrevista personal)

Testimonios como este convocan a un tipo particular de saber, actuar y de ejercicio de poder a partir de procesos de convivialidad, y que las mujeres tienen la capacidad de conducir o reconducir, de manera consensuada. Cuando acuña la palabra *sarantañani*, implica «caminemos hacia delante transformándonos», y subyace todo un sentido de connotación epistémica/filosófica de la responsabilidad que tienen las mujeres para asumir los cargos de autoridad en pareja, como la vida, que sobrelleva 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 cultura/civilización; el aymara, como futuro posible hacia el buen vivir, o *suma jaqña*, y son las mujeres que mejor manejan y hablan el idioma.

En la mayor parte de los testimonios presentados en el acápite anterior, de igual forma, 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 de manera recíproca y complementaria.

CAPÍTULO TERCERO

TENSIONES POLÍTICAS Y POTENCIAL DESCOLONIZADOR *WARMI*

En el presente capítulo se reflexiona acerca de distintas situaciones que viven y enfrentan las mujeres en el ejercicio de los cargos de autoridad en la Marka Cantapa. Espacio en el que a pesar de los esfuerzos de recuperación de las estructuras y principios de complementariedad, el orden social funciona —en gran parte— como una inmensa máquina de dominación masculina.

Para introducir este análisis, se ha recurrido a la categoría «patriarcado» porque es a través de la cual que podemos desentrañar aspectos internos de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, en la situación actual, con base en relaciones desiguales de poder. Según Cabnal (2010, 14), porque «todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado» —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 género, de sus espacios, sus tiempos, sus instrumentos; y, por lo general, los espacios públicos, como las asambleas o las tareas de gestión ante las instituciones estatales y no estatales, han sido jerarquizados y reservados para los hombres. Por esa lógica patriarcal, la autoridad de la mujer ha sido reducida y destronada de las esferas de lo público (Gutiérrez Callisaya 2015, 45).

En cambio, el espacio privado, como el hogar o la cocina, que tradicionalmente ha sido y es reservado para las mujeres, ha sido minimizado y desvalorizado pese a representar la unidad básica económica y política autónoma de la *marka*. Ciertamente, este es el centro cuyo alrededor se organiza la vida misma, a partir del cual no solo se satisfacen las necesidades humanas básicas, como la seguridad alimentaria, sino también las normas y los valores éticos, los deberes, las obligaciones y responsabilidades, además de las relaciones sociales y la espiritualidad con las *wak'as*, donde «la visión androcéntrica se impone como neutra» (Bourdieu 2000b, 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 la estructura estatal, a partir de los sistemas educativo y militar, sobre todo porque son instituciones a través de las cuales se desvaloriza los saberes propios para introducir la cultura ajena, civilizatoria. Sin duda, ello tiene mayores efectos negativos en las subjetividades femeninas; no obstante, la comunidad sigue apostando e invirtiendo para su sostenimiento.

De manera parecida es que persisten y perviven las distintas formas de opresión a las mujeres, estrechamente articuladas a fenómenos como la injusticia, la discriminación, entre otros. Sin embargo, la práctica política misma les enseña a desnaturalizar y sobreponerse frente a cualquier situación de violencia, para reconducir procesos con valores éticos y de la manera más equilibrada posible, en la lógica propia de la complementariedad, y mostrar su amplio potencial descolonizador hacia las nuevas generaciones.

«NO HAY JUSTICIA PARA NOSOTRAS, HAY MUCHA DISCRIMINACIÓN»

El haber iniciado y prácticamente consolidado el proceso de reconstrucción 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 concejo de

autoridades en pleno. Empero, el siguiente testimonio devela que los ideales referidos no siempre se cumplen, o al menos no en este caso, lo que da 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 engegucado, 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 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 nomás 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, dicen 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 en la mujer autoridad; ahí las mujeres siempre hemos estado menos, relegadas, no había posibilidad de hablar en las reuniones de las asambleas comunales, había mucha discriminación para las mujeres y hasta ahora hay eso, no hay justicia para nosotras. (Gloria Mamani 2017, entrevista personal)

Existe un concepto aymara que es el *nayrankaña*, cuya traducción es «ser el primero o tener mayor importancia», y para este caso estaría vinculado al favoritismo hacia un 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 está 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 prácticamente 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 quitarse 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, que da cuenta de que la discriminación también se manifiesta como procesos de violencia psicológica:

Basew nayaruxa uñkatasiwayitu [he sido nombrada por las bases como «secretaria de Hacienda»], pero me han insultado, me han dicho de 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».¹² 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. (Mónica Condori 2017, entrevista personal)

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

La discriminación presenta múltiples caras y opera de diferentes formas y en distintos espacios; sobre todo, se muestra con crudeza extrema en las esferas de acción de la mujer. Cuando se manifiesta que la cultura indígena está en parte controlada por la «colonialidad del ser», se podría decir que es su lógica oculta; pero, al igual que en los anteriores casos, resalta la fuerza femenina para sobreponerse desde una visión

12 El epíteto «hijas del viento» implica que deviene de una familia sin honor ni prestigio o también se podría entender como «hija de nadie».

más optimista y conciliadora. Lejos de cualquier sentido polarizador, persevera el 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 sé defenderme como mujer, sé hacerme respetar y valer contra esos familiares que discriminan a las mujeres, sé 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 sé hablar, 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 más. 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 2017, entrevista personal)

Las situaciones perversas de discriminación —para doña Paulina— 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], lo que denota 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 no 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 2017, entrevista personal)

Aunque en la Marka Cantapa se 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 está 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 a las mujeres la posibilidad de estructurar liderazgos autónomos, como una forma efectiva de combatir el racismo y la discriminación.

El ser *tawaqu* [mujer joven] y el ejercicio político se intersectan 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 se desarrolla a continuación.

Como se tiene anotado en el capítulo anterior, el cargo de la Junta Escolar constituye un primer peldaño dentro la estructura de gobierno de la *marka*, y es el único cargo que se permite ejercerlo 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 hombres y mujeres [...] 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, también he estado en el colegio. 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 [...]. (Josefa Condori 2017, entrevista personal)

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 frente a los demás, de manera excluyente y con tintes discriminatorios y excluyentes 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 2013, 49).

El colonialismo ha servido de base racial para las políticas de gestión de los gobiernos de tinte nacionalista, liberales y neoliberales. Los *ayllus* y *markas* [comunidades] de ningún modo estuvieron al margen; en el presente, por paradójico que parezca, son sus propios miembros quienes se ocupan de reproducir esa perversidad colonial. En tanto tiempo, se ve con claridad cómo una gota de agua pudo labrar y erosionar la piedra, aunque no plenamente; ello es 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, exjunta escolar. Cantapa, 10 de agosto de 2017)

A través del estudio *Niñas (des)educadas: Entre la escuela rural y los saberes del ayllu* (Gutiérrez Callisaya y Fernández Osco 2011), se demostró 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, al manifestar su impotencia ante los cambios de las nuevas generaciones en detrimento de su identidad.

Relacionado con lo anterior, se tiene el tema de la falta de reconocimiento y respeto a los derechos de la juventud, *waynas* y *tawaqus*, por lo que la tendencia es caer en las visiones «adultocentristas», entendidas como la posición sostenida desde los mitos de la edad adulta que también generan discriminación generacional, y con mayor afectación hacia las mujeres. Sin embargo, desde la visión aymara, esta etapa es parte del proceso de formación hacia la adultez, que es el momento del desarrollo humano cuando se logra madurez y estabilidad emocional, pues desaparecen las contradicciones y se consolidan las certezas. En esa perspectiva, se puede decir que desde las nuevas generaciones existe apertura a mantener esas características del 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* [niñas], *lluqallas* [niños], ustedes qué 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 debe 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 Chambi 2017, entrevista personal)

Hoy en día se habla de los derechos de la niñez y adolescencia, una perspectiva que los adultos parecen no aceptar, 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 la juventud si no se considera que tenga algo importante que decir y hacer. En el profundo aymara, en realidad, no se trata de desconocimiento a sus derechos, sino que 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.

SUPERANDO «MIEDOS» FRENTE A LAS VIOLENCIAS

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, pero nosotras las mujeres tenemos miedo, hasta se nos borra la palabra cuando hablamos en público. Tenemos mucho miedo. Entre las mujeres nos decimos: tú 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. Sé 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 tú estás 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 2017, entrevista personal)

En la historia colonial y por el colonialismo interno republicano, a las mujeres prácticamente se les ha prohibido hablar frente a audiencias, en idioma castellano y mucho peor en aymara. De ese modo, la mujer fue desarraigada de la esfera de lo público, y pasa a ocupar roles accesorios, como «simples cocineras», oficio casi sin valor alguno, cuando en el pasado prehispánico tenían prominencia política en la vida 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— y la condición de género —femenina—. Consecuentemente, la mujer

indígena 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 dónde, me faltaba información, no había quién me indique. Pero tarde 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 2017, entrevista personal)

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 ha necesitado al colonizador blanco o mestizo, sino que se encuentra inscrito en la propia cultura, y en público este 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 lograr legitimidad con su trabajo al prestar servicios de autoridad de la mejor manera, y al mostrar 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* [guardar silencio]:

Me saben discriminar, *jinchu jawk'artasisa akankaskatwa* [aún continúo 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 saben salir por otro.

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 a la gente es difícil, y las *waxt'as* [ofensas rituales], pero hay que aprender a manejar. A veces hacen la burla, sé asustarme, sé 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 2012, entrevista personal)

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 aprender poco a poco, 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; al ser los cargos ejecutados en pareja, y siendo el rol de la mujer de suma importancia para cumplir con los protocolos ceremoniales, ella tuvo que aprender por su propia cuenta todos los procedimientos, y así debió 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, el 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 que debe haber una transformación en el ejercicio de autoridad, que ejercen soportando dolores en su humanidad [*wali chuymaxaxa ususiri*], conscientes de que gobernar la *marka* no es tarea fácil, pero tampoco se puede rehuir a responsabilidades y tienen que darse modos.

«NO DEJARSE CAER LAS POLLERAS»

Como en cualquier otro *ayllu* o comunidad, se ha 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/Túpac Katari, se dieron a la tarea de destruir el fantasma del colonialismo, a finales del siglo XVIII. Con el advenimiento de la era republicana, este pasó a manos de los criollo-mestizos,

bajo el denominativo de «colonialismo interno» (González 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 ellas. 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 nomás debes hablar, sabe decirme mi marido. Sé estar al frente, las hermanas saben murmurar y sé asustarme, sé llenarme de sudor y sé 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 misma 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 trancas, quisiera que no exista eso, y podemos recibir mucha ayuda. Las mujeres sabemos cómo hacer llegar beneficios para la comunidad. (Romelia Condo 2012, entrevista personal)

Es de resaltar cuando doña Romelia acuña la frase: *ma maraw amu-kipiniw 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 práctica, del cumplimiento de su responsabilidad.

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 mismas; como un *tinku* [combate] entre mujeres, en igualdad de condiciones, una especie de «rito de pasaje» de mujeres que están iniciándose, y como autoridades deben cumplir las funciones con mucha responsabilidad y humildad.

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, con la práctica, y no precisamente en estado de inacción. En la visión de las mujeres, esta condición es característica, no obstante, al peso del saber colonial que discrimina:

En mis primeras experiencias de autoridad, sé 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 sé ir, y sé acompañarlos 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 2017, entrevista personal)

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 para su familia y 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 relatar episodios tristes de cuando cumplió funciones de autoridad. Sin embargo, nada le impidió ser responsable 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 años mi esposo me ha dejado, pero eso no ha sido impedimento para continuar como mujer, como madre ni como autoridad. Yo hago todo, agricultura, crío 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 podría ocupar todo mi tiempo, por eso no me caso. Camino, vivo sola, soy varón y mujer al mismo tiempo. (Sandra 2017, entrevista personal).

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 2015, 178). Se trata de una situación 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*, forzándola a ambas funciones.

De otra parte, el testimonio entraña más autoridad moral que legal, no solo se trata de mandar y ordenar lo que debe ser acatado por las bases. Se entiende que 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. El testimonio siguiente relata cómo don Freddy —joven líder que cursó estudios en el área agronómica— capacitó a varias familias en cultivos agroecológicos hasta conformar una asociación de productores agroecológicos en la *marka*, lo cual representaría el poder intercultural cosmo-convivencial andino, que no necesariamente se encuentra anclado en un espacio, personas o nivel de autoridad, sino que deviene de la diversidad de sistemas de vida:

Debo agradecer al hermano Freddy que siempre nos ha dado nuestro lugar. Debo agradecer que por él nosotras 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 él nosotras nos hemos formado, hemos aprendido, hemos sabido valorarnos como mujeres y solo por eso tenemos otra entrada para nuestros gastos. (Paulina Choque 2017, entrevista personal)

Doña Paulina valora la capacidad de escucha, el inmenso sentimiento de *jaqi*, persona cabal con experiencia en la ética de los antepasados, que crea confianza y poder «convivial» entre distintos, la abundante 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 llamada», pero también relatando 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 llamada 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 harto cuando hemos entrado de autoridad y yo también le apoyo a él. Mi esposo me decía: «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: «Cálmate, 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. Mandados por la base somos nosotros, ambos nos apoyamos. (Clara Choque 2017, entrevista personal)

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 podías 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. (Rosalía Siñani 2017, entrevista personal)

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 estilo 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 los 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 [*amuyt'a*], valoran sobremanera ese apoyo moral, y abiertamente reconocen: «Mi esposo me ha apoyado harto 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 mujeres, pero su fuerza femenina también se plantea como un potencial descolonizador. Al «no hacerse caer la pollera», se están estableciendo posibilidades de *pachakuti* [giro 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. 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 visibilizadas 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 del presente estudio reviste singular complejidad. En la primera parte, se ha examinado lo que hasta hoy implica la identidad política y de género dentro de 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 desplazamientos 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 sociopolítica 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 solo 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 *ayllu* 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 entiende 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, que reeditan 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* —camino cosmológicos, viales, organizativos, jurídicos, memoria de los antepasados—, para practicar institucionalmente los principios y valores culturales, económicos y políticos; además, 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 solo 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, la investigación se ha concentrado básicamente en la perspectiva de las mujeres; no obstante, queda pendiente conocer la 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 *jilaqatas*, entre otros, forma parte del espacio público, justamente porque constituyen un 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 (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, pues están 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 medio privado como público, de manera que su intimidad

tiene su espacio, al igual que lo familiar; pero también participan de lo 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 forma la trama con firmeza y textura diferentes.

De forma parecida se articulan lo individual y lo colectivo, al formar 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, al combinar 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 un 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 frecuente que las autoridades mujeres nóveles tengan su guía o asesora, y pueden 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.

Esta investigación 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 fundamentalmente 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 un ejemplo de ello, 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 prácticas comunes 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 masisa-piniw 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 *markas* 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 de 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, se deja 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.

REFERENCIAS

- Arnold, Denise Y., y Juan de Dios Yapita. 1998. *Río de vellón, río de canto: Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. Traducido por Denise Y. Arnold, Juan de Dios Yapita e Ian Marr. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Banerjee, Ishita. 2009. «Continentes y colonialismos: Perspectivas sobre género y nación». *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 30 (II Semestre): 125-39.
- Belausteguigoitia, Marisa. 2007. «Rajadas y alzadas. De Malinches a comandantes: Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena». En *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, coordinado por Marta Lamas, 191-236. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BO. 2009. *Constitución Política del Estado*. Gaceta Oficial de Bolivia, 7 de febrero.
- . 2010. *Ley Marco de Autonomías y Descentralización «Andrés Ibáñez» n.º 31*. Gaceta Oficial de Bolivia, 19 de julio.
- BO Ministerio de Asuntos Campesinos. 1957. *Resolución Suprema n.º 72943*.
- Bourdieu, Pierre. 2000a. «Sobre el poder simbólico». En *Intelectuales, política y poder*. Traducido por Alicia Gutiérrez, 65-73. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Eudeba.
- . 2000b. *La dominación masculina*. Traducido por Joaquín Jordá. 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*, ACSUR-Las Segovias, 11-26. Madrid: ACSUR.
- Certeau, Michel. 1996. «Andares de la ciudad». En *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. Traducido por Alejandro Pescador. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios.
- Chambers, Ian. 1994. «Una imposible vuelta a casa», «Paisajes migrantes». En *Migración, cultura, identidad*, 13-72. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Chuquimia Escobar, 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: Artes Graficas al Sol.
- Cornejo Polar, Antonio. 1996. «Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno». *Revista Iberoamericana* LXII, n.º 176-177: 837-44.

- Corona Berkin, Sarah, y Olaf Kaltmeier. 2012. *En diálogo: Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Curiel, Ochy Pichardo. 2014. «Hacia la construcción de un feminismo descolonizado». En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinoza Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 325-34. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Engels, Federico. 1981. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En Karl Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, t. 3. Moscú: Editorial Progreso.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2014. «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemónicas feministas en el espacio transnacional». En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 309-24. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fernández Osco, 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, Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz, Bolivia.
- . 2000. *La Ley del Ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en las comunidades aymaras*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- . 2001. «La ley del ayllu: Justicia de acuerdos». *Tinkazos: Revista boliviana de ciencias sociales*, n.º 9: 11-28.
- . 2009. «El Ayllu y la Reconstitución del pensamiento aymara». Tesis doctoral, Duke University, Durham, NC.
- Fonseca, Vannesa. 1997. «América es nombre de mujer». *Reflexiones* 58, n.º 1. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10965>.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*, 2.ª ed. Traducido y editado por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- González Casanova, Pablo. 1970. *Sociología de la explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Grosso, Bruno. 2002. «Las políticas de la memoria». *Revista Sociohistórica*, n.º 11-12: 187-98.

- Guamán Poma de Ayala, Felipe [1612-1615] 1992. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gutiérrez Callisaya, Yamila Martha. 2001. «CONAMAQ y el movimiento de reconstitución del Ayllu» (inédito).
- . 2015. «La reconstitución del Ayllu. Política de descolonización: Marka Cantapa, Provincia Los Andes, Departamento de La Paz». Tesis de grado, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
- Gutiérrez Callisaya, Yamila, y Marcelo Fernández Osco. 2011. *Niñas(des)educadas: Entre la escuela y los saberes del ayllu*. La Paz: PIEB.
- Harris, Olivia. 1978. «El parentesco y la economía vertical en el Ayllu Laymi». *Avances: Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*, n.º 1: 51-64.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2014. «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género». En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas*, editado por Yuderky Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 279-94. Popayán: Editorial 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, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lagarde, Marcela. 1996. «El género: La perspectiva de género». En *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*, 13-38. Madrid: horas y HORAS.
- Lamas, Martha. 2014. *Cuerpo, sexo y política*. Ciudad de México: Océano.
- Lozano Lerma, Betty Ruth. 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: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderky Espinoza Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 335-52. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Lugones, María. 2008. «Colonialidad y Género». *Tabula Rasa*, n.º 9: 73-101.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. «Confesiones de ignorancia y fracaso». En *La Antropología como ciencia*, compilado por Josep R. Llobera, 129-40. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mamani Bernabé, Vicenta. 1990. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea-Suiza / Fundación SHI-Holanda.
- Mamani Condori, Carlos B. 1991. *Taraq 1866-1935: Masacre, guerra y «Renovación» en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Ediciones Aruwiyiri.

- Marcos, Sylvia. 2010. *Tomado de los labios: Género y eros en Mesoamérica*. Traducido por Jean Robert y Rocío Suárez. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, Walter. 2008. «Introducción: ¿Cuáles son los temas de género y (des) colonialidad?». En *Género y descolonialidad*, compilado por Walter Mignolo, 7-12. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nina Quispe, Eduardo Leandro. 1932. *De los títulos de composición de la Corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona 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.
- ONU. Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1789. Asamblea General Constituyente. *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 26 de agosto.
- . 1989. *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales 169*, 27 de junio.
- Ortiz Lemos, Andrés. 2017. «Lo que la sociedad mestiza puede aprender de las mujeres indígenas, según Nina Pacari». *Plan V*, 7 de diciembre.
- Ortner, Sherry. 1974. «Is female to male as nature is to culture?». En *Woman, Culture and Society*, editado por Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, 67-87 California: Stanford University Press.
- Paiva, Rosalía. 2014. «Feminismo paritario indígena andino». En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinoza Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 295-308. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Paredes, Julieta. 2013. *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: Cooperativa El Rebozo.
- Pärssinen, Martti. 2005. *Caquiaviri y la provincia Pacasa: Desde el alto-formativo hasta la conquista española (1-1533)*. La Paz: CIMA Editores.
- Patzi, Félix. 2008. *Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas: Un caso de los Santiago Llallagueños que viven en el campo y la ciudad*. La Paz: Editorial Vicuña.
- Paz Soria, José Luis, Vanessa Jiménez Balderrama, Eleana Verónica Maldonado Guerra, Mary Isabel Fernández Callisaya, y Nicanor Quispe Zarso. 2014. *Contribuciones al análisis de los materiales líticos prehispánicos en Bolivia*. La Paz: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA) / UMSA-Departamento de Investigación, Postgrado e Interacción Social.

- Quijano, Aníbal. 1993. «América Latina en la economía mundial». *Revista latinoamericana de economía: Problemas del desarrollo* 24 (95): 43-59.
- . 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-46. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rappaport, Joanne. 2000. *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne, y Abelardo Ramos. 2005. «Una historia colaborativa: Retos para el diálogo indígena-académico». *Historia Crítica*, n.º 29: 39-62. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81102902>.
- 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*, n.º 11: 49-64.
- . 1993. «La raíz: Colonizadores y colonizados». En *Violencias encubiertas en Bolivia*, coordinado por Xavier Albo y Raúl Barrios. La Paz: CIPCA / ARUWIYIRI.
- . 1997. «Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política». *Escarmenar: Revista Boliviana de Estudios*, n.º 2: 16-25.
- . 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- Romero-Hernández, Odilia, Centolia Maldonado Vásquez, Rufino Domínguez-Santos, Maylei Blackwell y Laura Velasco Ortiz. 2013. «Género, generación y equidad: Los retos del liderazgo indígena binacional entre México y Estados Unidos en la experiencia del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)». En *Otros saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, editado por Lynn Stephen y Charles Hale R., 75-100. Santa Fe: SAR Press.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1961. *Curacas y sucesiones: Costa Norte*. Lima: Minerva Editorial.
- Said, Edward W. 2005. «Reflexiones sobre el exilio». En *Reflexiones sobre el exilio: Ensayos literarios y culturales*. Barcelona: Debate.
- Sánchez, Ana. 1991. *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chanca, siglo XVII)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 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 índica*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

- Sautu, Ruth. 2005. *Todo es Teoría: Objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Lumiere.
- Segato, Rita Laura. 2010. «Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En *La cuestión descolonial*, editado por Aníbal Quijano y Julio Mejía, 1-30. Lima: Universidad Ricardo Palma / Cátedra América Latina / Colonialidad del Poder.
- . 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas: Géneros y clases en los Andes prehispánicos*. Cusco: CBC.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando solo reinasen los indios: La política aymara en la era de la insurgencia*. Traducido por Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Ticona Alejo, Esteban, y Xavier Albó Corrons. 1997. *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca: La marka rebelde*, vol. 3. La Paz: CEDOIN / CIPCA.
- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books Ltd.
- Valcárcel, Carlos Daniel. 1961. *Historia de la Educación Incaica*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Walsh, Catherine, ed. 2013. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. I. Quito: Abya-Yala.
- . 2015. «Sobre el género y su modo-muy-otro». En *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, compilado por Pablo Quintero, 165-82. Buenos Aires: Ediciones 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*, t. II, editado por Catherine Walsh, 17-48. Quito: Abya-Yala.
- Weber, Max. 1979. *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weismantel, Mary J. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, vol. 4. Quito: Abya-Yala.

ENTREVISTAS REALIZADAS POR LA AUTORA

- Apaza, María, *mama pasaru*. Cantapa 2010.
- Apaza, Petrona, *exmama t'alla*. Cantapa, 12 de agosto de 2017.
- Apaza, Raymunda, *exjalja jilaqata*. Cantapa, 4 y 7 de agosto, 7 de septiembre de 2017.
- Chambi, Roxana, estudiante. Cantapa, 10 de agosto de 2017.
- Choque, Clara, *exlanti jilaqata*. El Alto, 5 de agosto de 2017.

- Choque, Elena, *exchaski jilaqata*. Cantapa, 30 de julio de 2012.
- Choque, Paulina, *exjucha kamani*. Satatatora, 9 y 10 de agosto de 2017.
- Choque, Primitiva, *exjucha kamani*. Cantapa, 10 de agosto de 2017.
- Condo, Romelia, *mama t'alla. Mama t'alla*. Cantapa, 30 de julio de 2012.
- Condori, Josefá, *exjunta escolar*. Cantapa, 8 de agosto de 2017.
- Condori, Mónica. Cantapa, 8 de julio de 2017.
- Condori, Noelia, *junta escolar y exmama t'alla*. Cantapa, 30 de julio y 10 de agosto de 2017.
- Copa, Sandra, *exmama t'alla*. Cantapa, 8 y 10 de agosto de 2017.
- Huanca, Petrona, *exmama kamani*. Cantapa, 8 de diciembre de 2010.
- Huanca, Rogelia, *exmama t'alla*. Cantapa, 11 de septiembre de 2011.
- Huito, Rosa, *exmama t'alla*. Cantapa, 26 de agosto de 2017.
- Mamani, Carlota, *exmama jilaqata*. Cantapa, 10 de enero de 2010.
- Mamani, Gloria, *exuywa kamani*. Cantapa, 8 de agosto de 2017.
- Mamani, Marcelino, *exmallku*. Cantapa, 8 de diciembre de 2009.
- Siñani, Asunta, *exmama t'alla*. Cantapa, 30 de julio de 2017.
- Siñani, Rosalía, *comunaria*. Cantapa, 10 de agosto de 2017.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA SERIE MAGÍSTER

-
- 347 Josueth Aguilar, *Indeterminación territorial y derecho a la ciudad: Comuna San José de Cocotog*
-
- 348 Carla Burbano Hinojosa, *Colombia, modelo de privatización de la seguridad en la región*
-
- 349 Juan Manuel López, *Generación Tsáchila: Mediaciones, hibridación y resistencia cultural*
-
- 350 Inkari Kowii Alta, Tinkuy: *¿Enfrentamiento o transformación cultural?*
-
- 351 Ita Gallo Mera, *Propuesta de innovación en la educación continua: La norma UNE-ISO 21001:2018 en la UASB-E*
-
- 352 Juliana Mojica Sanabria, *Un campo de fuerza convertido en barrio: El caso de San José Obrero, Antioquia (1946-1959)*
-
- 353 Alfredo Espinosa, *Democracia en tensión: El sistema de partidos en Ecuador (1996-2013)*
-
- 354 Tatiana Landín Ramírez, Nela Martínez: *Nuevas lecturas de su escritura y militancia*
-
- 355 Rossi Godoy Estévez, *Modernización y reorganización institucional (1900-1911): El Conservatorio Nacional de Música*
-
- 356 Paúl Ocaña Merino, *Gritos tras las rejas: David Piña contra el sistema*
-
- 357 Juan Nieto, *Propuesta de un sistema de gestión antisoborno: Caso Cuerpo de Bomberos de Quito*
-
- 358 Santiago Bonilla Moreno, *Cómo implementar procesos de innovación en restaurantes: Estudio en La Mariscal y La Floresta*
-
- 359 Enrique Trujillo Gamboa, *El mundo como cementerio: El feminicidio en tres novelas de Roberto Bolaño*
-
- 360 José Jara Vásquez, *Regulación ambiental y contratación pública: Camino hacia la sustentabilidad en Ecuador*
-
- 361 Yamila Gutiérrez Callisaya, *Mujeres aymaras: Ejercicio político y roles sociales*
-

Este estudio analiza el importante rol de las mujeres aymaras y el ejercicio político en una región que es parte del movimiento de reconstitución del *ayllu* en los Andes de Bolivia. Con la metodología aymara del *qhichu nayra*, se pone en diálogo y reflexión la vida política de las mujeres en la historia de la Marka Cantapa, y se discuten los efectos del *habitus* colonial, como ventana para entender la pérdida de derechos que ostentaban en el mundo prehispánico, y su continua erosión en la República, hasta reducir las a menores de edad, sujetas a la tutela del patriarcado. Esta investigación también visibiliza el gran potencial descolonizador de las mujeres y su capacidad para reconducir procesos de racismo y discriminación, y recuperar la institucionalidad femenina centrada en la complementariedad, retornando al poder de manera orgánica, capaz de interpelar al Estado y renovar la sociedad.

Yamila Gutiérrez Callisaya (La Paz, 1978) es aymara, licenciada en Antropología (2014) por la Universidad Mayor San Andrés; magíster en Estudios de la Cultura (2018) y doctoranda en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Es autora de "La reconstitución del Ayllu: Política de descolonización" (2015), y coautora los libros *Niñas (des)educadas: Entre la escuela rural y los saberes del ayllu* (2011), y *Pluriversidad: Rostros de la interculturalidad* (2009). Se desempeña como especialista en temas indígenas, de género, participación política e interculturalidad, entre otros.

