Detrás del cristal con que se mira: Mujeres de Cochabamba, órdenes normativos e interlegalidad

María Lourdes Zabala Canedo

Coordinadora de la Mujer
Cochabamba, 2009

Detrás del cristal con que se mira:
Mujeres de Cochabamba, órdenes
normativos e interlegalidad

Primera edición: 2009

Edición y diseño: Nuevo
Periodismo Editores

Diseño de portada: Ernesto Azcuy

Fotografía: Equipo Cochabamba

Depósito Legal: 4 -1-1006 -09

Impreso en : Editora PRESENCIA

La Paz - Bolivia

Embajada Real de Dinamarca

ESTA PUBLICACIÓN SE HA REALIZADO CON LA ASISTENCIA FINANCIERA DE LA AGENCIA SUECA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO Y DE LA EMBAJADA REAL DE DINAMARCA. LOS PUNTOS DE VISTA QUE EN ELLA SE EXPONEN REFLEJAN LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN Y LA OPINIÓN DE QUIENES HICIERON EL TRABAJO Y, POR TANTO, NO REPRESENTAN EN NINGÚN CASO EL PUNTO DE VISTA OFICIAL DE ASDI NI DE LA EMBAJADA REAL DE DINAMARCA.

EQUIPO DE INVESTIGACIÓN	
Magister Ma. Lourdes Zabala Canedo	**Investigadora Senior**
Lic. Ma. Cristina Pol	**Investigadora Junior**
Trabajadoras de campo y asistentes	
Esperanza Cuchallo	
Roxana Paniagua	
Ana Fuentes	
Zaida Paniagua	
Emiliana Guzmán	
Tania Sánchez	
Janeth Gómez	
Norah Fernández	
Yuvitza Flores	
Equipo Consultivo	
Lic. Nancy Vaca	
Lic. Cecilia Eróstegui	
Transcripción y traducción	
Zaida Hermoso	
Deyna Castro	
ENTREVISTADOS/AS	**LUGAR**
1 Demetrio Morales	Antaqhawa
2 Adalid Crespo	Antaqhawa
3 Ángel Flores	Antaqhawa
4 Honorato Castilla	Antaqhawa
5 Abel Conde	Antaqhawa
6 Rita Vidal	Antaqhawa
7 Roberta Rupay	Antaqhawa
8 Sofía Vidal Quinteros	Antaqhawa
9Esteban Durán	Antaqhawa
10 María Guamán	Antaqhawa
11 Bruna Rosas	Antaqhawa
12 Adriana Vidal	Antaqhawa
13 Paulina Rosas	Antaqhawa
14 Severo Flores	Antaqhawa
15 Joaquina Córdoba	Antaqhawa
16 Valentina Nogales	Antaqhawa
17 Alejandrina Sejas	Puka Orko
18 Tito Gonzáles	Puka Orko
19 Filomena Claros	Puka Orko
20 Hilaria Claros	Puka Orko
21 Juana Ramírez	Puka Orko
22 Cristina Véliz	Puka Orko
23 Primitiva Rioja	Puka Orko
24 Irene Véliz	Puka Orko
25 Miguelina Cueto	Puka Orko
26 Bertha Arispe	Puka Orko
27 Rosa Vallejos	Puka Orko
28 Valerio Ferrel	Puka Orko
29 Roxana Paniagua	Puka Orko

30 Esperanza Cuchallo	Totora
31 Hermenegilda Heredia	Blanco Rancho
32 Evangelina Rocha	Blanco Rancho
33 Zaida Paniagua	Blanco Rancho
34 Deysi Montaño	Blanco Rancho
35 Eloina Carro	Blanco Rancho
36 Tomasa Rodríguez	Blanco Rancho
37 Margarita Delgadillo	Blanco Rancho
38 Valentina Montaño	Blanco Rancho
39 Bineranda Orellana	Blanco Rancho
40 Teófila Fajardo	Blanco Rancho
41 Andrea Rodríguez	Blanco Rancho
42 Pilar Delgadillo	Blanco Rancho
43 Maritza Coca	Blanco Rancho
44 Liliana Paniagua	Blanco Rancho
45 Idrina Cairo	Blanco Rancho
46 Sandra Guzmán	Guarayos
47 Emiliana Guzmán	Guarayos
48 Aidé Guzmán	Guarayos
49 Lucrecia Merino	Guarayos
50 Cecilia Guzmán	Guarayos
51 Isidoro Zurita	Guarayos
52 Pastor Flores	Guarayos

Agradecimientos

Quiero agradecer con especial estima el trabajo desplegado por la investigadora junior María Cristina Pol, quien fue parte del proceso de elaboración de este documento. Un reconocimiento particular a las trabajadoras de campo Esperanza Cuchallo, Roxana Paniagua, Zaida Paniagua y Ana Fuentes, quienes junto con las dirigentes de sus comunidades Rita Vidal y Emiliana Guzmán, nos brindaron su tiempo y generosa dedicación para llevar adelante las entrevistas y los talleres. Nuestro agradecimiento a los dirigentes y autoridades comunales, quienes también compartieron con nosotras su tiempo y opiniones para responder a nuestros requerimientos.

A las compañeras del IFFI (Tania, María Eugenia, Nora) por proporcionarnos los contactos iniciales y acompañarnos en la realización de talleres. A Zaida Hermoso, por su apoyo en la traducción y transcripción del material recogido en las entrevistas. A Nancy Vaca y Cecilia Eróstegui, un especial reconocimiento por leer el documento y compartir con nosotras sus valiosos comentarios.

Indice

Presentación 9
Introducción 11
Contexto 15
Instrumentos teórico-conceptuales de la investigación 21

1. FORMAS DE VIDA, IDENTIDAD CULTURAL E IDENTIDAD DE GÉNERO . . . . . *.27*
1.1. Identidad comunal . . . . . **.27**
1.1.1 Identidades marcadas por el coloniaje y la resistencia 27
1.1.2. Campesinos e indígenas 28
1.1.3. La lengua como referente identitario 30
1.1.4. El cuerpo y la vestimenta, fronteras de identidad 32

1.2. Expresiones y representaciones sobre el cuerpo de la mujer . . . . . **.34**
1.2.1. Exponer el cuerpo: mostrar y esconder 34
1.2.2. Espacios regulados: prohibidos y permitidos 35
1.2.3. Tullmas, trenzas y polleras 35
1.2.4. Percepciones sobre lo bello 36

1.3. Identidad de género . . . . . **.36**
1.3.1. Atributos identitarios del género femenino 36
1.3.2. Socialización del género 38
1.3.3. Mitos de origen y relación entre mujeres y naturaleza 40
1.3.4. Mujeres en la historia 41
1.3.5. Valoración y prácticas sobre las etapas vitales de las mujeres 44
1.3.6. Tiempo de muerte: creencias y costumbres 50

1.4. Identidad sexual . . . . . **.53**
1.4.1. Placer y relaciones consentidas 53
1.4.2. Homosexualidad 54
1.4.3. Prohibiciones en las relaciones sexuales 55
1.4.4. Danzas (rituales) y representaciones de género 55

2. RELACIONES FAMILIARES, MANDATOS Y ASPECTOS REPRODUCTIVOS . . . . . *.61*
2.1. Relaciones de parentesco y organización familiar . . . . . **.61**
2.1.1. Familia, familiares y parientes 61
2.1.2. Relaciones de parentesco y reciprocidades 62
2.1.3. Filiación: normativas y dificultades 63
2.1.4. Residencia: reglas y prácticas 65
2.1.5. Responsabilidades y roles de mamá y papá con los hijos e hijas 66
2.1.6. Crianza de las hijas y los hijos 67

2.2. La institución social del khariwarmi . . . . . **.67**
2.2.1. Etapas en el matrimonio 68
2.2.2. Reglas matrimoniales: monogamia, incesto 70
2.2.3. Condiciones para iniciar la relación de pareja 71
2.2.4. Virginidad 72
2.2.5. Mujer y hombre que no se casan (solterío) 73
2.2.6. Divorcio 74

2.2.7. Infidelidad 74
2.2.8. Viudez 75

2.3. Embarazo y maternidad 76
2.3.1. Mujer sin hijos 76
2.3.2. Organización y planificación de la familia 77
2.3.3. Maternidad y control de la natalidad 78
2.3.4. Embarazo y parto 79

2.4. Transgresiones en el ámbito de la reproducción 83
2.4.1. Caso 1: Infidelidad 84
2.4.2. Caso 2: Infanticidio 84

3. INTEGRIDAD PERSONAL, TRANSGRESIONES Y VIOLENCIA DE GÉNERO 87
3.1. La violencia en el imaginario de la gente 87

3.2. Percepciones y tipos de violencia 88

3.3. Contextos y causas de la violencia 89
3.3.1. Violencia "disciplinadora" ante la falta 89
3.3.2. Violencia debido a la infidelidad 91

3.4. Violencia simbólica 93
3.4.1. Escuela y formación, posibilidades para superar la violencia 93
3.4.2. Miedos y silencios ante la violencia doméstica 95
3.4.3. Cambios en el control social de la violencia conyugal 96

3.5. Violencia sexual 98
3.5.1. Violencia sexual en la relación khariwarmi 98
3.5.2. Violación sexual más allá de la conyugalidad 100
3.5.3. Miedos que otorgan legitimidad a las violaciones sexuales 101

3.6. Violación de menores: incesto y estupro 103

3.7. Violencia social 103
3.7.1. Relaciones entre mujeres 103
3.7.2. Violencia (inter)étnica 106

3.8. Transgresiones en el ámbito de la violencia 107
3.8.1. Violencia doméstica 107
3.8.2. Casos de violación sexual 108
Caso 1: Niña de nueve años violada por un profesor 108
Caso 2: Violación sexual 108
Caso 3: Violación de un padre a sus hijas 109
Caso 4: Violación de un padre a su hija 109
3.8.3. Casos de infidelidad 110

4. ECONOMÍA: ACCESO, MANEJO Y CONTROL DE LOS RECURSOS 113
4.1. División sexual del trabajo 113
4.1.1. Actividades por sexo, áreas y tiempo 113
4.1.2. Descanso y recreación 120

4.2. Formas de propiedad y acceso a la tierra y recursos naturales 121
4.2.1. Herencia y otras formas de tenencia y control 121
4.2.2.Tipos de herencia y formas de propiedad 126

4.3. Decisión y circulación de recursos, dinero y bienes familiares 127
4.3.1. Proporciones y decisiones para consumo, venta, regalos, trueque 127
4.3.2.Tipos de herencia y formas de propiedad 128

4.4. Transgresiones del orden normativo en el ámbito de la economía 130
Caso 1: Herencia de tierras 131
Caso 2: Disputa sobre los bienes gananciales de la separada o viuda 131

5. MUJERES CONQUISTANDO ESPACIOS EN EL DEBATE PÚBLICO Y COMUNAL 135
5.1. Sistema de organización política y participación 135
5.2. Estructura de cargos y funciones 136
5.3. Organizaciones de mujeres 140
5.4. Participación de mujeres en organizaciones de varones 143
5.5. Obstáculos y requisitos para acceder a cargos 147
5.6. Transgresiones en el ámbito de la participación 151
Caso 1: Discriminación política 151
Caso 2: Abuso sexual y poder político 152

CONCLUSIONES 155

BIBLIOGRAFÍA 161

Presentación

La Coordinadora de la Mujer, en el marco del proceso de reconocimiento y respeto a la constitución plural del país y la coexistencia de diversas formas de organizar la vida económica, social, jurídica, política y simbólica cultural, ha realizado una serie de cuatro investigaciones en las regiones de: Santa Cruz, en los pueblos Ayoreode, Chiquitano y Guarayo; Beni, en los pueblos Moxeño-Trinitario, Chimanes, Sirionó; Cochabamba, con las comunidades de Puka Orko, Blanco Rancho, Antaqhawa y Guarayos, y La Paz, en las comunidades de Chivo, Santiago de Llallagua, Cacachi, Sacasaca y Calamarca, así como una zona periurbana de El Alto: el barrio 23 de Marzo de Ventilla.

Las investigaciones plantearon la necesidad de analizar cómo se construyen las relaciones de género dentro de comunidades, sociedades indígenas, originarias y campesinas diversas, considerar los valores y visiones existentes en torno a los cuales se organizan las relaciones sociales en el ejercicio de la justicia y la resolución de conflictos vinculados con los derechos de las mujeres, analizando aquellos aspectos que pueden garantizar su ejercicio y/o reproducir formas de opresión que vulneran los derechos.

En el contexto del debate político de reconocimiento de todas las expresiones culturales, como estrategia de reivindicación y de superación de la postergación indígena, campesina y de género, se abren las puertas a considerar el pluralismo como la línea que guía la relación que vincula al Estado con la sociedad civil y que atraviesa todos los ámbitos de la actividad humana. Se reconoce que el pluralismo también se aplica al campo de lo jurídico y a lo que hace al derecho consuetudinario practicado por los pueblos y naciones originarias y campesinas, más conocido con el nombre de justicia comunitaria, base sobre la cual se desarrolla este trabajo.

Evidentemente, validar el derecho de estos actores culturales a autodeterminarse constituye un paso más en el camino hacia la erradicación de las desigualdades. Pero, para consolidarse como referente social es preciso que sus propuestas consideren, a su vez, el apoyo a la consecución de otras demandas de igualdad sin negarles el mismo peso. Por tanto, necesita dar cabida a las experiencias, a los puntos de vista y a las percepciones de las propias mujeres, como integrantes de esta diversidad sobre las normas de control social, los usos y costumbres que afectan sus vidas.

En este marco, las investigaciones plantearon la necesidad de reflexionar sobre el vínculo que existe entre la práctica de la justicia comunitaria, el ejercicio de los derechos humanos de las mujeres y las relaciones de poder que pueden mediar entre ambos campos, para lo cual se generaron espacios de diálogo, reflexión y discusión. Se recogieron las visiones, testimonios e historias de vida desde las vivencias, la cotidianidad y las prácticas familiares, culturales y sociales que permitieran identificar, de manera colectiva, mecanismos de incidencia que podrían aplicarse para que el ejercicio de las normas consuetudinarias apunten a la equidad de género.

Se establecieron, asimismo, espacios de incidencia que, desde lo personal hasta lo comunitario o colectivo, posibilitaron analizar, revisar y repensar la manera en que los usos y costumbres afectan la vida de las mujeres y las reglas sociales y simbólicas que limitan o consolidan el ejercicio de sus derechos. Asimismo, se plantea que los hallazgos encontrados puedan constituirse en un primer nivel de aproximación y diálogo que aporte a una discusión nacional en la cual se reconozcan estas realidades como ejes para la trasformación de las relaciones de poder que atraviesan las prácticas

culturales y jurídicas en nuestro país. Los diferentes documentos de investigación producidos se expresan en publicaciones que corresponden a cinco pueblos indígenas de tierras bajas y otras dos que corresponden a las regiones quechua y aymara. Por otro lado, se cuenta con una publicación que recoge la sistematización de los hallazgos a nivel nacional, tomando en cuenta un enfoque global sobre justicia comunitaria, pluralismo jurídico, enfoque de género y derechos de las mujeres.

En este libro presentamos la investigación que corresponde a cuatro comunidades de Cochabamba con el título: "**DETRÁS DEL CRISTAL CON QUE SE MIRA: MUJERES DE COCHABAMBA, ÓRDENES NORMATIVOS E INTERLEGALIDAD**".

Finalmente, la Coordinadora agradece al equipo de investigadoras, a cada una de las mujeres líderes, dirigentes y de las organizaciones de cada uno de los pueblos y comunidades que fueron las facilitadoras y sujetas activas de esta investigación. A los hombres y autoridades que expusieron sus visiones y se desafiaron a analizar y transformar relaciones que permitan garantizar el ejercicio de los derechos de las mujeres en sus espacios personales, familiares y colectivos. A todas las personas que mediante su esfuerzo dedicado y un minucioso trabajo de campo hicieron posible esta publicación cuyo contenido nos da las pautas necesarias para aproximarnos a lo diverso y la diferencia desde una nueva perspectiva.

Katia Uriona Gamarra
SECRETARIA EJECUTIVA
Coordinadora de la Mujer

BOLIVIA , 2009

Introducción

En la década de los 90, Bolivia vivió una intensa deliberación relacionada con la cuestión indígena y en particular con el reconocimiento de la justicia comunitaria. En el marco de la Constitución Política del Estado de 1994, fueron introducidos los conceptos de pluriculturalidad y multiétnico, en la perspectiva de abrir procesos que incluyeran formas de autonomía indígena. El escenario se hizo complejo y se enriqueció a principios del siglo XXI. La crisis del discurso liberal moderno se expresó en la Asamblea Constituyente, en la que adquirió creciente importancia el debate sobre un nuevo tipo de Estado plurinacional y comunitario basado en la necesidad del reconocimiento de la preexistencia de pueblos y naciones indígenas originarios. Este pluralismo de naciones permitió reconocer nuevas identidades colectivas que van más allá de la noción de ciudadanía. En este marco, se reivindicaron no sólo derechos individuales, sino también derechos colectivos de los pueblos que se traducen en formas de autonomía y autogobierno indígenas con facultades y competencias para deliberar y administrar justicia bajo sus propios referentes normativos, basados en las costumbres y sus usos. Ahora bien, mucho se ha avanzado en el reconocimiento de la diversidad cultural en el país, en la necesidad de descolonizar el Estado y en generar formas de gobierno democrático y participativo.

Este debate se ha extendido al campo del derecho y se ha planteado como interrogante si una reconstitución plural del Estado es compatible con una sola forma de justicia basada en el derecho positivo. La propuesta de un pluralismo jurídico ha empezado a ganar espacio; sin embargo, ha quedado a la zaga la discusión sobre los derechos de las mujeres en el marco del pluralismo jurídico y las prácticas consuetudinarias en las comunidades indígenas u originarias.

Existe evidentemente poca reflexión sobre cómo las ideologías de género hacen permeables las prácticas jurídicas en las comunidades, en un contexto de interlegalidad en el que la normativa estatal está presente impregnando con su lógica el campo jurídico de las comunidades. Es decir, interesa conocer los límites y alcances de la aplicación de las normas en términos de cómo se resuelven las controversias y cómo ejercitan las mujeres sus derechos individuales y colectivos, tomando en cuenta sus voces y representaciones, y la de las autoridades que son varones.

Ahora bien, en el marco de una investigación más amplia, que incluye el estudio de distintos pueblos indígenas y originarios del oriente, occidente y valles ubicados en cuatro departamentos de Bolivia (La Paz, Santa Cruz, Beni y Cochabamba), el presente trabajo aborda, desde una perspectiva de género, el análisis de las disposiciones culturales o normatividades que ordenan la vida de las comunidades campesinas del Valle Alto y la zona de Carrasco de Cochabamba.

El objetivo de esta investigación que ha diseñado el equipo nacional gira en torno a conocer y comprender la condición de las mujeres indígenas, campesinas y originarias de los pueblos seleccionados, desde una perspectiva que considera sus visiones y prácticas en relación con el ejercicio de sus derechos de mujeres en el ámbito de sus culturas. De forma paralela, se aborda la visión de autoridades que aplican la normativa y ejercen justicia, también buscando rescatar su visión y representación de las relaciones de género en su carácter de hombres/personas individuales.

En el marco de los objetivos específicos, se busca indagar sobre la base de cuatro ejes temáticos (reproducción-maternidad, integridad física, acceso y control a recursos y medio ambiente, participación-espacios de decisión pública) las visiones y las prácticas de las mujeres campesinas de cua-

tro comunidades en Cochabamba. Se indagará el alcance y los límites de las normas que regulan las relaciones de género, desde la visión de las mujeres campesinas y desde las autoridades/hombres y los procesos de regulación y resolución de conflictos.

En el país existen pocos estudios que destaquen esta problemática en la que la perspectiva de género constituya un aspecto central de las indagaciones[1]. No vamos a detenernos a realizar aquí un estado del arte que apoye esta aseveración, sino confiamos en que podamos contribuir, con los hallazgos en todo caso iniciales de esta investigación, al corpus de conocimientos sobre el tema, para la definición de futuras hipótesis de trabajo. Pero al mismo tiempo, esperamos que esto pueda convertirse en un insumo para la reflexión y el intercambio entre las mujeres y hombres de las comunidades. Otra de sus finalidades consiste en brindar información para contribuir a fortalecer las prácticas de interculturalidad e interlegalidad que reconozca los derechos de las mujeres y de sus pueblos desde una perspectiva de equidad de género.

Metodológicamente, la investigación adopta un carácter eminentemente cualitativo, por cuanto su objetivo no consiste en buscar una verdad objetiva y cuantificable sobre los temas planteados, sino una comprensión que recoja las voces, perspectivas y miradas de las mujeres y hombres de las comunidades campesinas seleccionadas. De esta manera, el abordaje metodológico enfatiza el aspecto consultivo-participativo, en el que los y las actoras no se limitan a ser informantes claves o proveedoras de información, ni las investigadoras se remiten a ser simples espectadoras, de modo que el conjunto del proceso de investigación se asienta en un ejercicio de interculturalidad, de interacción y reflexividad que permiten la construcción de conocimientos y aprendizajes.

Acorde a esta estrategia metodológica, desarrollamos técnicas de obtención de información basadas en el trabajo de campo consistentes en testimonios de vida, entrevistas individuales a profundidad a personas claves de las comunidades, en la observación participante y el trabajo con grupos focales. A partir de un guión semiestructurado de preguntas, se ordenan las entrevistas individuales y el intercambio de opiniones y visiones en los talleres grupales.

La investigación tuvo lugar en cuatro comunidades campesinas del departamento de Cochabamba, dos del Valle Alto: Puka Orko y Blanco Rancho, y dos de la provincia Carrasco: Antaqhawa y Guarayos. Su selección obedece al criterio de contrastar sus vínculos con el mercado y la sociedad nacional. Las primeras comunidades están configuradas por economías parcelarias y las otras dos recrean formas colectivas de organización de la producción y la vida comunal.

Se realizaron 12 entrevistas a profundidad a mujeres representantes de organizaciones y ocho a dirigentes sindicales. En ellas participan las trabajadoras de campo, quienes son parte de las comunidades (algunas ex-dirigentes) y cuyo aporte permite profundizar la información recabada en el proceso. Se organizan cuatro grupos focales de mujeres, conformados por grupos de 20 a 30 personas. Para su selección se toma en cuenta el criterio generacional y el estado civil (adultas casadas, ancianas viudas, jóvenes casadas, adolescentes solteras). Para el caso de los varones, por comunidad se organiza un grupo focal que incluye a autoridades comunales y dirigentes, así como a vecinos y parientes de las entrevistadas. En el transcurso del trabajo de campo se realizaron cuatro talleres con mujeres por comunidad y tres con varones, en la misma modalidad.

La recolección de información en las sesiones de trabajo colectivo con mujeres se realizó en quechua, debido a las dificultades que encuentran ellas para expresarse en castellano. La participación de las mujeres en su lengua materna trae la ventaja de promover su participación de un modo más activo, les permite comunicar de forma espontánea sus conocimientos y puntos de vista. Las moderadoras, a su vez, se encargaron de estimular la discusión y despertar el interés sobre los temas propuestos, usando el quechua y sus giros locales. Como contrapartida, una dificultad que trae la modalidad de llevar adelante las sesiones en quechua, es la desconfianza que despierta en las mujeres y varones el uso permanente de grabadoras. Con posterioridad se deben confrontar problemas técnicos que se traducen en la dificultad de recuperar los contenidos de las intervenciones, debido a voces que se expresan simultáneamente y a factores externos como la bulla de niños/as y animales domésticos.

Como fuente de información secundaria se utilizó la investigación etnográfica, que proporciona datos (socioeconómicos, entre otros) sobre cada uno de los pueblos y la revisión bibliográfica especializada para el trabajo de interpretación y profundización de los temas, instrumentos que se complementan con información primaria (revisión de actas) y el uso de cuadernos de campo en los

1 Cabe mencionar el reciente libro: "Justicia comunitaria y género en zonas rurales de Bolivia. Ocho estudios de caso", puesto en circulación en octubre de 2008, con el apoyo de Usaid. Sin duda aporta elementos para el debate actual.

que se tiene registrada la dinámica de las prácticas sociales. El documento está organizado en seis capítulos. Inicia con una caracterización de las comunidades de estudio, destacando sus rasgos socioeconómicos y culturales más importantes en el marco de trayectorias históricas particulares que se vinculan con el régimen de propiedad de la tierra, con procesos de mestizaje y con su mayor o menor cercanía al mercado y a las instituciones del Estado.

El segundo capítulo contempla un acercamiento a la identidad de los pueblos de las comunidades y a las autorrepresentaciones de género, como dimensiones subjetivas que marcan la identidad social de mujeres y hombres.

Los cuatro capítulos posteriores están organizados en base a distintos ámbitos temáticos: Ámbito de reproducción (biológica); Integridad física, psicológica y sexual (violencia); Acceso y control sobre medios de producción y recursos (economía), y Ámbito de acceso a espacios de decisión colectiva (participación política).

En cada uno de ellos se analizan las normatividades, valores y prácticas que regulan las relaciones de género desde las representaciones e imaginarios de los propios actores y actoras sociales. Se examinan los procesos de producción de conflictos, allí donde se han transgredido o puesto en cuestión las prescripciones de género y los mandatos y obligaciones construidos culturalmente. Desde la perspectiva de las prácticas jurídicas, se analiza cómo se resuelven o dirimen las controversias, qué autoridades intervienen, qué sanciones y qué discursos sobre el "deber ser" genérico se ponen en juego.

Finalmente, el capítulo de las conclusiones esboza algunos de los hallazgos más sobresalientes de la investigación, dejando planteados insumos para el debate público y normativo en el país.

Contexto

La investigación se realizó en cuatro comunidades: Blanco Rancho (provincia Punata), Puka Orko (provincia Arani); Antaqhawa y Guarayos (provincia Carrasco), las que evidencian, en un contexto común, particularidades que provienen de su historia, de su régimen de propiedad de la tierra, de su estructura sindical o de sus vínculos con la sociedad mayor. En términos gruesos, las dos primeras comunidades congregan a una población marcada por su larga inserción a los sistemas de mercado y la lucha por la tierra en forma de pequeña parcela. Las otras dos pertenecen a estructuras que intentaron, luego de la Reforma Agraria de 1953, pasar del régimen del colonato a recrear un modo comunal andino de vida, organización y producción, sin que la demanda por la pequeña parcela de tierra o el acceso al mundo mercantil hubiera cruzado sus prácticas culturales u organizacionales.

1. El Valle Alto

Dos comunidades, Blanco Rancho y Puka Orko, se hallan establecidas en el Valle Alto. También conocido en la colonia como Valle de Cliza (*Clipsa* o *Quillipsa*), se encuentra ubicado en el sudeste del departamento de Cochabamba. Su altura fluctúa entre los 2.600 y 4.000 metros sobre el nivel del mar. En esta zona están asentados 14 municipios. Punata y Cliza se constituyen en los poblados más importantes, seguidos de Tarata y Arani, en los que se encuentran muchas comunidades rurales. Estos centros poblados actúan como ejes de articulación económica y social entre "las comunidades del valle, las de alturas que lo circundan y de otras más lejanas como las del norte de Potosí o del cono sur de Cochabamba" (Moreno, s/f: 6).

Las capitales de provincias y cantones se constituyen en núcleos donde se asientan la burocracia estatal y los centros y ferias de la región.

Se trata de una zona de larga tradición agrícola. Sus planicies se caracterizan por la producción de cereales (maíz, trigo, cebada), tubérculos, como la papa, legumbres (lechuga, repollo, cebolla), árboles frutales (durazno, pera) y la ganadería (ovino, vacuno). La artesanía y las actividades industriales en pequeña escala forman también parte de las actividades que se desenvuelven en el marco de la economía familiar campesina.

En la época precolonial, el valle estaba apenas habitado debido a las escasas condiciones que tenía para la práctica agrícola, principalmente la falta de agua durante todo el año. De ahí que la colonización incaica de principios del siglo XVI se centrara más bien en el Valle Bajo, de aguas abundantes. En las épocas de lluvia, en el Valle Alto, como todavía ocurre hasta hoy, las crecidas temporales de los ríos inundaban las zonas bajas del valle y alimentaban ciénagas y totorales que limitaban la actividad agrícola. De manera que solamente en las partes altas, próximas a las serranías que circundan el valle, vivían indígenas de origen Cotas, Chuy y Charcas, y *mitimaes* que los incas asentaron como parte de su política de conquista de Cochabamba.

Su principal actividad, como lo sugieren los restos arqueológicos y los topónimos, fue la ganadería de camélidos que probablemente servían para el transporte del maíz cosechado en el Valle Bajo y la coca de los Yungas de Pocona y Totora a las *collqas* incaicas dispersas en el imperio.

Los españoles, que comenzaron a introducirse en el valle hacia 1560 y despojaron de sus tierras a las comunidades andinas, no alteraron en principio la vocación ganadera de la zona; salvo

que reemplazaron a llamas y guanacos por vacas y ovejas. El auge de la economía minera de Potosí cambió la vocación del valle y de Cochabamba en general. Su economía se organizó para atender la demanda de las minas y en general del altiplano andino, mediante la producción de trigo que se adaptó bien, pese a la calidad de las tierras y los abundantes terrenos de temporal. El maíz para chicha fue otro cereal que fructificó en el valle.

Las haciendas españolas se nutrieron desde el siglo XVI de una población migrante, procedente en su mayoría de distintas comunidades del altiplano andino que buscaban refugio en el valle, tratando de huir de las cargas coloniales como la mita y el tributo. Al asentarse como colonos de hacienda debilitaron, sin embargo, su identidad étnica o, como dice Albó, en la identidad cultural del *kochala*, lo andino tiene menos peso que en el altiplano (Albó, 1987:59). Quizá este proceso de temprana transculturización explique por qué a lo largo de los siglos no cuajó una identidad propiamente indígena en el valle, diluyéndose paulatinamente en una adscripción campesina, más proclive al mestizaje que en el mundo aymara.

Otra notable singularidad del valle fue su temprana adscripción al mercado de granos, lo que junto a la producción de la chicha permitieron el desarrollo de mecanismos de circulación y encuentro entre distintos grupos étnicos y sociales que contribuyeron también al mestizaje, a la par que promovieron un proceso de acumulación en manos de sectores campesinos. Para fines del siglo XVIII, existe evidencia de que pequeños campesinos arrendatarios participaban activamente en los mercados de granos y de chicha.

Sin embargo, hasta fines del siglo XIX, el sistema latifundista perduró casi intacto, cuando empezó a resquebrajarse a raíz de la crisis económica y ecológica de la economía agrícola del valle. Los hacendados empezaron entonces a desprenderse de sus tierras, lo que abrió la oportunidad a campesinos sin tierras y mestizos de los pueblos a adquirir pequeñas parcelas. El proceso fue extenso, aunque no logró solucionar la demanda por tierras en el valle y, por el contrario, acrecentó la expectativa entre los colonos y jornaleros de librarse, por esa vía, de los lazos de subordinación del hacendado.

Esta demanda adquirió mayor fuerza tras la Guerra del Chaco (1932-1935) y la emergencia de los primeros sindicatos campesinos; el más importante fue el de Ucureña, fundado en 1936. Lo singular del proceso, que alude a la distinta acumulación y memoria histórica en el valle, fue que el objetivo de los campesinos no era la restitución de comunidades perdidas, sino la obtención de una pequeña propiedad individual, lo que confirma que siglos de contactos con el mercado, de vínculos con la sociedad mestiza, habían desmoronado aquel recuerdo.

Los sindicatos, conformados con el apoyo de intelectuales citadinos de izquierda, se fijaron como objetivo el fraccionamiento de las haciendas, que se cumplió, en medio de tensiones y ocupaciones, antes y después de la Reforma Agraria de agosto de 1953, cuando se entregaron títulos individuales de la tierra. En el valle se configuró la memoria, que Silvia Rivera llamaría "corta", en oposición a la "larga" de las comunidades andinas. El universo mítico se construyó en el valle en referencia a las guerras campesinas postguerra del Chaco y no en las luchas anticoloniales y comunales de 1780 y 1781, de Amaru y Katari; aunque este ciclo rebelde se extendió en esos mismos años hacia los valles y alturas de Cochabamba, sin que quedara registrado en la memoria histórica.

El movimiento campesino, por la vía legal o la insurreccional, se movió más bien tratando de incorporarse al Estado-nación y no de reemplazarlo por un orden postcolonial. De modo que el apelativo de "campesino", que sustituyó en el discurso del nacionalismo revolucionario al de "indio", no hizo sino reflejar una realidad acumulada en décadas en el valle cochabambino. La Reforma multiplicó las pequeñas propiedades. En la postrevolución de 1952, los campesinos, "clase conforme" como los llamaría René Zavaleta, establecieron un pacto con el Estado, impregnado de clientelismo. Sin embargo, paulatinamente, con un sector agrario imposibilitado de generar procesos de acumulación y enfrentar la dinámica poblacional, las parcelas se fragmentaron.

Desde los años 60 del siglo pasado, el minifundio acentuó la migración hacia la ciudad de Cochabamba y al exterior. El deterioro de la economía campesina se expresó también en las protestas de 1974 contra la dictadura de Hugo Banzer y en la autorrepresentación campesina e independencia de las élites y la burocracia estatal, que concluyó años después con la fundación, en 1985, de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Csutcb). El sindicalismo cochabambino, y el del Valle Alto en particular, concurrió con las propuestas sobre el campesinado que enarbolaba desde hace décadas y una práctica sindical a la manera obrera; es decir, no levantó banderas étnicas o de retorno a la utopía de la comunidad andina.

Comunidad de Puka Orko

Puka Orko es una comunidad de habla quechua, que sintetiza la historia del Valle Alto. Se encuentra en las faldas de la loma "*elefante dormido*", denominada así por una leyenda que cuenta que un elefante gigante se echó para descansar y nunca se levantó. Esta comunidad pertenece a la jurisdicción de la primera sección de la provincia Arani, que lleva el mismo nombre. El nombre de Puka Orko es toponímico, ya que proviene del vocablo quecha Puka (Rojo), Orko (Cerro). La comunidad cuenta con una población total de 138 habitantes, 65 (47,1%) varones y 73 (52,9%) mujeres.

En cuanto a la producción agrícola, en esta zona se cultiva papa, trigo, cebada, haba y maíz para el consumo familiar, y alfalfa para alimentar a los animales. Existe crianza de ganado vacuno, ovino y porcino; las familias más acomodadas tienen mayor cantidad de animales.

Las comunidades en Arani se encuentran organizadas en sindicatos agrarios y subcentrales campesinas. Puka Orko, en particular , pertenece a la subcentral de Puka Orko, con nueve sindicatos agrarios afiliados, además cuenta con otras organizaciones de riego, de mujeres y jóvenes.

No se disponen de referencias desagregadas respecto a las condiciones socioeducativas de la comunidad, pero los datos de la primera sección de Arani, a la que pertenece Puka Orko, revelan niveles de discriminación femenina. Las mujeres de 15 a 59 años tienen una escolaridad de 3,87 años, frente a 5,75 de los varones. Mientras el 27,4% de las mujeres entre 10 y 30 años no habla español, el porcentaje cae al 14,44 entre los hombres, lo que revela que éstos son quienes tienen mayor contacto con la sociedad mayor, sea por la vía de la escuela, el mercado o el cuartel. En efecto, mientras el 45,66% de mujeres no asiste a la escuela, en los varones la cifra se reduce al 26,33%.

Comunidad Blanco Rancho

Blanco Rancho, también quechua, se encuentra situada en la provincia Punata. Fundada durante el gobierno del Gral. Agustín Morales, mediante decreto supremo de fecha 4 de enero de 1872, la provincia tiene una extensión de aproximadamente 850 kilómetros cuadrados (km2), una población total de 47.735 habitantes, 22.291 (46,7%) varones y 25.444 (53,3%) mujeres[2], con una densidad poblacional de 56 habitantes por km2. Su distribución geográfica comprende cinco secciones en las que comparten alrededor de 181 comunidades, entre ellas la comunidad de Blanco Rancho, que se encuentra bajo la jurisdicción de la segunda sección Villa Rivero.

Punata, desde la época de la conquista española, es productora de maíz, trigo, papa, verduras y hortalizas. Se dedica igualmente a la crianza de ganado vacuno, ovino y de cabras. Punata es un gran centro comercial del Valle Alto, con actividades diarias en el histórico "Mercado Teniente Alberto Montaño", en el centro de la zona comercial/casco viejo, lado sur de la plaza principal. Además del comercio, muchas familias viven de la producción de rosquetes (pastelería dulce para las fiestas religiosas) y de la producción de chicha que se basa en el maíz *willcaparu*, con alto porcentaje de almidón.

En cuanto a los indicadores de género, se advierte en relación a los varones una alta proporción de analfabetismo femenino. Trece de cada 100 no saben leer ni escribir, en tanto esta misma tasa en el caso de los varones, reconoce un 2,55%. El promedio de escolaridad en las mujeres apenas sobrepasa los tres primeros cursos de la escuela, mientras que los varones duplican su permanencia en las aulas. Por su parte, mientras un tercio de las mujeres de la provincia no habla español, en el caso de los varones, la cifra alcanza a un 17%.

La comunidad de Blanco Rancho se encuentra a 8 kilómetros de la zona urbana de la provincia Punata, tiene una población total de 344 habitantes, 161 (46,8%) varones y 183 (53,2%) mujeres, cuenta con 91 viviendas de acuerdo a datos del Censo 2001[3].

Los comunarios de Blanco Rancho son propietarios de sus tierras, las familias que tienen mayor extensión de terreno son consideradas las más acomodadas. Son agricultores y conservan como lengua materna el quechua. La comunidad tiene un atajado de agua, luz eléctrica y una posta sanitaria. Pese a esto último, los comunarios recurren a los *jampiris*[4]. Cuenta con 22 policías sindicales. En esta comunidad se produce maíz, tomate, papa, haba, arveja y trigo para el consumo de la familia; de esta producción comercializan maíz, arveja y papa. En cuanto a la crianza de animales, los comunarios tienen vacas, chanchos, ovejas, chivos, patos y gallinas. No se dispone de datos desagregados

2 (http://www.ine.gov.bo)

3 (http://www.ine.gov.bo).

4 *Jampiri*, vocablo aymara con el que denominan a los médicos tradicionales o curanderos.

respecto a las condiciones socioeducativas de la comunidad, pero las cifras de la segunda sección de Punata, a la que pertenece Blanco Rancho, revelan niveles de discriminación femenina. Las mujeres de 15 a 59 años presentan una escolaridad de 3,38 años, frente a 6,15 de los varones. Mientras el 34,37% de las mujeres entre 10 y 30 años no habla español, el porcentaje cae al 17,23 entre los hombres, lo que revela que son éstos quienes tienen mayor contacto con la sociedad mayor, sea por la vía de la escuela, el mercado o el cuartel. En efecto, mientras el 39,18% de mujeres no asiste a la escuela, en los varones la cifra se reduce al 21,81%.

2. Provincia Carrasco

Las comunidades de Antaqhawa y Guarayos pertenecen a la provincia Carrasco. Situada en la parte oriental del departamento de Cochabamba, la provincia está atravesada por la Cordillera del Tunari de este a oeste. Con una topografía diversa, sus condiciones climatológicas y productivas varían según los diferentes sistemas agroecológicos que la conforman: las zonas de la puna, los valles mesotérmicos o la zona baja y tropical de yungas, del llamado "Carrasco tropical".

La historia de la provincia ha estado íntimamente ligada a la coca y a su función de frontera con el mundo oriental, de tierras bajas. Durante el período de expansión del imperio incaico llegaron *mitimaes* enviados por el inca Huayna Cápac a la región de Totora. Fueron destinados a diversos territorios del imperio con la finalidad de cumplir tareas específicas de resguardar las fronteras de las incursiones de las tribus orientales de yuracarés y chiriguanos, y asegurar la provisión de coca.

La caída del imperio incaico permitió la introducción de una estructura latifundista. A fines del siglo XIX, la provincia de Totora[5] estaba dominada por la gran propiedad y controlada por una élite criolla de terratenientes cocaleros con residencia en Totora. La estructura agraria que presentaba la región a fines del siglo XIX y principios del XX, combinaba la presencia de las haciendas con propiedades medianas y pequeñas, y la pervivencia de comunidades con población originaria que lograron sobrevivir a los embates del sistema hacendal. La zona con mayor presencia de latifundios correspondió a los Yungas de Chuquioma, productora de coca, base de la economía de Totora.

Eje de convergencia y conexión entre distintas regiones del país, Carrasco fue, hasta mediados del siglo XX, paso obligado de grandes comerciantes y arrieros, y mercancías que articularon el oriente y el sur del país con el occidente, ampliando su circuito hacia el mercado internacional del sur boliviano y el norte argentino.

A diferencia de lo ocurrido en el Valle Alto en el mismo periodo, las haciendas de Carrasco no entraron en crisis y, por tanto, no se abrieron oportunidades para la consolidación de pequeños campesinos hasta la Reforma Agraria de 1953 que, precisamente por esta falta de apertura, afectó a los terratenientes de un modo drástico y dramático. La crisis económica se produjo más bien cuando la antigua carretera a Santa Cruz se desvió, en 1956, desde Epizana por la Siberia, determinando la declinación de la producción cocalera y el ocaso de la región. Otro golpe se produjo con la nueva carretera Cochabamba-Santa Cruz (1971) por el trópico, lo que acentuó el aislamiento de Totora.

Ahora bien, las haciendas en las zonas de la puna y los valles mesotérmicos, como lo fueron Antaqhawa y Guarayos, no conocieron una gran inserción en el mercado ni demandas por la fragmentación individual de la tierra, como ocurrió en las zonas cocaleras.

En consecuencia, la transición entre la propiedad terrateniente y la situación posterior a la Reforma Agraria tuvo un correlato distinto al del Valle Alto ya analizado. Quizá por su propio aislamiento, conjuncionado con otro tipo de memoria histórica ligada más a la vida de conjunto y de comunidad, se impuso un proceso de reconstrucción de la comunidad, más como una idea de articulación de vida y producción, que como un retorno a una entidad preexistente; aunque no deja de estar presente como un horizonte utópico y mítico del retorno al tiempo benefactor del incario.

La "forma comunal" está más arraigada en ambas comunidades que en las del Valle Alto, atravesadas por siglos de nexos con la sociedad criolla. Una herramienta clave para esta organización es el control colectivo sobre el acceso a la tierra, de modo que pese a que se halla otorgada de manera individual, no se puede vender o comprar tierra. Aunque cada familia, y no la comunidad, toma las decisiones productivas, el cultivo en múltiples parcelas a lo largo de una diversidad de microclimas obliga a cada unidad familiar a participar de una red de intercambios de fuerza de trabajo. Esta red, denominada "ayni", está administrada, legitimada ritualmente y consolidada por distintos encuentros, simbolismos y festividades. Cuando éstos no logran imponer orden en la

5 La provincia de Totora incorporaba cinco cantones: Pocona, Chimboata, Totora, Pojo, Tiraque.

relación entre el hombre, la naturaleza y la tierra, corresponde a la autoridad política del sindicato agrario y, en última instancia, a la Asamblea comunal, intervenir para resolver las disputas[6].

Comunidad de Antaqhawa

La comunidad quechua de Antaqhawa está ubicada a una hora y media del pueblo de Totora, en viaje por tierra. El camino es de tierra y pedregoso, rodeado de precipicios. Sube serpenteando una colina que deja atrás los techos de teja de las casas coloniales que circundan el pueblo de Totora. Por él transitan pocos vehículos y sus habitantes que hacen este recorrido a pie tardan de una a dos horas.

A la entrada de la comunidad se abre un espacio amplio cubierto de cemento que funciona como cancha de fútbol y patio de juegos para los niños y niñas de la escuela. Más allá está la plaza de la comunidad, un lugar de tierra de aproximadamente 20 metros cuadrados, alrededor de la cual se ubican algunas casas de la comunidad, la escuela primaria, a unos 100 metros de ella; también se observa la posta sanitaria y al fondo, la iglesia, una capilla revocada y pintada de blanco que se abre una vez al año. En la fiesta del Señor del Huerto, el 21 de agosto, que coincide con la fiesta de la comunidad, la plaza se convierte, a manera de canchón, en un espacio apropiado para la corrida de toros.

Bajando por una senda, al costado de la plaza, se encuentra la laguna comunal artificial (atajado) construida el año 2000, con fondos de la cooperación extranjera (Alemania) y la ayuda de la parroquia de Totora, en el marco de los daños provocados por el terremoto del año 1988. Su caudal se nutre de las lluvias que empiezan a caer desde fines de diciembre hasta febrero. En tiempos de estiaje (cuadal mínimo), el nivel del agua baja, generando disputas y tensiones entre los comunarios/as, que deben administrar este recurso para distintas actividades: cocinar, lavar la ropa, regar el vivero de la comunidad y mantener el bebedero de los animales.

La comunidad no cuenta con luz eléctrica, a pesar de la existencia de varios paneles solares instalados por la cooperación para dotarlos de este servicio. Debido a la falta de mantenimiento y lo costoso de repararlas, éstas se encuentran actualmente en desuso.

Gracias a la parroquia de Totora, las mujeres de Antaqhawa gestionaron la creación de un vivero con diferentes especies forestales y frutales: eucalipto, pino, durazno, manzana, uva, además de ceibo y paraíso. El vivero es compartido por las seis comunidades de Antaqhawa y controlado por los seis sindicatos de la subcentral. La Presidenta de la organización de mujeres de Antaqhawa es la responsable de mantener y cuidar el vivero, cuya producción es repartida entre las seis comunidades.

La actividad económica de la comunidad se basa en la crianza de ovejas, cabras y gallinas. Producen, maíz, trigo, cebada y quinua, que son destinados en un pequeño porcentaje al mercado de Totora y Aquile. Cuentan con áreas forestales y áreas de pastoreo. Entre las actividades manuales que desarrollan las mujeres, se destacan el hilado de lana de oveja y el tejido de bolsas de dinero, denominadas *colke* bolsitas, que presentan diseños creados por ellas mismas –con figuras de niños o mujeres con sus animales– y que son vendidas en el pueblo de Totora a 20 bolivianos cada una.

Comunidad de Guarayos

La comunidad quechua de Guarayos se halla situada en la segunda sección del cantón Pojo, de la provincia Carrasco. No existen datos fehacientes sobre su origen, pero los testimonios orales señalan que se formó luego de la Reforma Agraria de 1953, a partir de las tierras de los hermanos Medrano (grandes latifundistas de la zona), que fueron distribuidas a los colonos ese año. El origen del nombre de la comunidad, que alude más bien a grupos étnicos orientales, se pierde en la memoria.

Ocho kilómetros separan a la comunidad del pueblo de Pojo, se trata de un camino de herradura que no es transitable todo el año, particularmente en la época de lluvias, lo que contribuye al aislamiento de sus pobladores. Éstos, que conforman un núcleo de unas 500 personas, poseen tierras con acceso a dos pisos ecológicos, puna y valle. Esta diversidad les permite una variada producción de papa, cebada y trigo, junto a hortalizas. La tendencia es hacia el autoconsumo, pero los excedentes son vendidos en las ferias de Churo y Yutupampa, establecidas en el camino hacia Pojo.

Guarayos carece de luz eléctrica y de agua potable, aunque cuenta con manantiales que son de ayuda para sus habitantes. Su sindicato, organizado al calor de la revuelta de 1953, pertenece a la subcentral campesina de Pojo. No se cuentan con datos sociodemográficos de su población.

6 Tomamos estas ideas del trabajo de Regalsky, Pablo y Francisco Quisbert: Localidad, Clase y Territorio Indígenas en Bolivia. www.constituyentesoberana.org/estudiosymaterialdeanalisis/

Instrumentos teórico-conceptuales de la investigación

Antropología y pluralismo jurídico e interlegalidad

El estudio sobre los diferentes arreglos normativos e institucionales y las formas que adquiere su interrelación en los estados contemporáneos, presenta una complejidad reconocida en diversas disciplinas de las ciencias sociales, antropología, ciencias jurídicas, sociología, entre otras. Desde sus inicios, la antropología jurídica propuso delimitar su campo de estudio. Una lectura retrospectiva sobre los estudios del "derecho no estatal" como tal, y en su interrelación con el "derecho estatal" ha perfilado una sucesión constante de diferentes antropologías jurídicas, evidenciando diversivos énfasis teóricos, conceptuales y áreas temáticas (Roberts, 1991: 63). En este documento nos limitamos a fijar las principales opciones teóricas y conceptuales de esos debates, para aclarar el enfoque conceptual y metodológico adoptado.

Entre mediados y fines del siglo XIX, los estudios del llamado "derecho primitivo" figuraban de manera prominente en esfuerzos por caracterizar o proporcionar un ancestro a la "modernidad" del derecho estatal, desde una perspectiva evolucionista. No se puede dejar de mencionar a Malinowski y Radcliffe-Brown, quienes desde diferentes énfasis desplazaron ese tipo de estudios con la denominada "antropología del orden", buscando comprender a las instituciones en términos de sus funciones contemporáneas. Es decir, se propusieron investigar agrupaciones sociales sin autoridad centralizada, con formas diversas de organización social y política, preguntando sobre la existencia de un "posible derecho" con características específicas, a tiempo de delinear sus atributos centrales. Después de la Segunda Guerra Mundial surgen los estudios sobre procesos de "disputa". Dicho cambio de foco de análisis dio paso a una nueva antropología jurídica que examinó el rol del derecho en la imposición de la dominación colonial, corriente que sentó las bases para el pluralismo jurídico, también estudiado por la sociología del derecho (Roberts, 1994: 963-973), en sus diversas corrientes.

En la década de los 70, los estudios sobre el denominado "derecho consuetudinario" y su articulación al derecho estatal reintroducen el interés por la historia y el cambio social, tomando en cuenta el carácter, formas y amplitud de la dominación colonial. Ello obligó a repensar la naturaleza de los aspectos normativos existentes en épocas precoloniales y su posterior transformación[7]. Algunos autores afirmaban que el "derecho consuetudinario" es de reciente creación, una criatura del periodo colonial, cuestionando que se hable de un derecho precolonial asociado a la "costumbre" y a contextos igualitarios. Alertaron respecto a que la fuente de legitimidad y poder coercitivo de ese derecho se basaría en su relación con el pasado.

Roberts (1994:976), recogiendo perspectivas de Althusser (1977) y Sousa Santos (1980), observa que la ideología trabaja con lo que existe en el ámbito social, transformando sin erradicar, y que la resistencia y el cambio se producen de manera simultánea y permanente en los procesos sociales y culturales. Por tanto, no se podría hablar de una "tradición inventada" completamente. Nader (en Chenaut 2006), a partir del análisis comparado de diferentes sistemas jurídicos, trabaja la temática del pluralismo jurídico y la crítica al uso de categorías del derecho estatal en pueblos indígenas y contextos post-coloniales. Las diferentes perspectivas teóricas reconocen con el concepto de pluralismo jurídico la existencia de una multiplicidad de expresiones o prácticas jurídicas en un mismo

7 La naturaleza coercitiva del indirect rule no se ha puesto en cuestión, tampoco su impacto en la vida de los pueblos "colonizados". Sin embargo, la concepción de imposición absoluta de los poderes soberanos es debatible y como plantean Foucault (1984) y Giddens (1958) el poder reside en diferentes niveles, toma diferentes formas y corre en diferentes direcciones. Por ello, si bien el "derecho consuetudinario", como repertorio de reglas aplicadas en las colonias, proporcionó un instrumento normativo para el dominio, también ofreció caminos y alternativas para la resistencia a los pueblos "dominados". De manera similar, el "derecho consuetudinario" como orden normativo de los pueblos indígenas, aunque sujeto a penetración en algunos casos (de Sousa Santos 1980), también proporcionó medios para adquirir una autonomía cualificada (Roberts, 1991: 975).

espacio sociopolítico, vinculándolo a hechos empíricos susceptibles de ser contrastados con la realidad social. Roberts (1994:977) afirma que Moore (1973 y 1978), al formular la noción de campos sociales semiautónomos como órdenes normativos diversos, entre ellos el sistema jurídico nacional, propuso un acercamiento para sustituir la noción de "nivel legal" propuesta por Pospisil (1958), quien insistía en la posibilidad de denominar "derecho" a sistemas jurídicos locales y no únicamente al nivel nacional o central. Los campos sociales son considerados como ámbitos parcialmente autónomos, pero superpuestos e interpenetrados que intercambian significados de manera activa; capaces de crear internamente reglas, prácticas y símbolos; son también vulnerables a reglas y decisiones provenientes del entorno global que los rodea.

Como advierte el autor, Moore no se refería exclusivamente al "derecho" sino a campos normativos de mayor alcance, en permanente cambio e interrelaciones. Tanto Pospisil como Moore (el primero enfatizando diversos tipos de derecho encontrados en ámbitos locales y nacionales, y la última la coexistencia entre campos normativos), han dado pautas de análisis y marcado las agendas temáticas y enfoques para la antropología jurídica desde finales de 1970 y sobre todo en la década de los 80.

Uno de los debates sobre pluralismo jurídico evidenció que una de sus limitaciones centrales es la visión dualista que apela a la referencia de dos polos contrapuestos o sistemas paralelos: tradición y modernidad, costumbre y ley, escritura y oralidad, que no resuelve la compleja interacción y las relaciones jerárquicas y de poder. En otras palabras, más allá del rechazo al monismo jurídico, esa perspectiva de pluralismo que reconoce la coexistencia simultánea del "derecho consuetudinario o indígena", no renuncia a la primacía del derecho estatal (Inksater, 2006:7-8). El Estado tolera formalmente, sin renunciar a su rol dominante y subordina otros órdenes jurídicos definidos como derecho.

Respecto a la experiencia de las sociedades latinoamericanas, Stavenhagen (1990:308) sostiene que "la relación entre el derecho occidental (colonial) y el (o los) derecho (s) indígena (s) es históricamente una relación de poder entre una sociedad dominante y una sociedad dominada". En ese sentido, el fenómeno del pluralismo jurídico inserto en relaciones de poder se inspira menos en una visión de adaptación mutua y más en un conflicto de sistemas jurídicos, sobre todo en sociedades donde perduran resabios de colonialismo interno y jerarquías étnicas (Stavenhagen, 1990).

En el marco de lo que denomina "concepción postmoderna del derecho" y como una forma de emanciparse del enfoque dualista que subyace a las aproximaciones pluralistas, Boaventura de Sousa Santos (2003: 251) plantea la noción de interlegalidad como un campo conceptual que remite a la porosidad del mundo jurídico, lo que da lugar a un derecho constituido por múltiples redes de juridicidad. Se trata del cruzamiento de diferentes fronteras jurídicas y de su intersección, que dan cuenta de las influencias mutuas y de la complejidad de los fenómenos jurídicos.

Al evocar la permeabilidad y los puntos de contacto y comunicación entre diferentes visiones de juridicidad, aquí queda como un aporte claro la posibilidad de dejar atrás visiones esencialistas que imaginan los órdenes normativos de pueblos indígenas y sus prácticas como resultado de un pasado incontaminado, sin tomar en cuenta su inscripción al contexto estatal y a los entornos regionales, nacionales y globales. Al hacer eco a una perspectiva antiescencialista, esta propuesta recoge la necesidad de "considerar los sistemas normativos indígenas como entidades dinámicas y flexibles, insertas en procesos históricos de poder y de cambio socio-jurídico" (Hernández, 2007:327). Se trata de sistemas jurídicos gestados en relación continua con el orden jurídico estatal, con el que interactúan, y que se han ido ajustando y adecuando con el pasar del tiempo.

Así, lo que se llama derecho consuetudinario en los pueblos indígenas, antes que ser visto como la perpetuación de costumbres y repetición de tradiciones inmutables, es resultado de imbricaciones y sincretismos, donde el derecho indígena ha incorporado prácticas del derecho colonial y nacional, en el marco de procesos de encuentro no exentos de conflictividad, poder, resistencia y cambio (Sierra, 1997:135).

Desde este punto de vista y de acuerdo con Adonon Viveros (2007: 10), la noción de porosidad que propone Boaventura de Sousa Santos permite analizar las formas creativas en que los referentes normativos propios de las comunidades y del Estado interactúan reconociendo la polisemia de la noción de justicia y la validez de manifestaciones jurídicas extraestatales (diversas concepciones de derecho e instancias de control y sanción) así como el enriquecimiento, diálogo y entrecruzamiento de legalidades que favorecen un proceso permanente de recoger e incorporar principios y valores subyacentes en el derecho indígena y en el derecho estatal.

La interlegalidad, como "proceso dinámico", se distancia de la idea de mestizaje jurídico, de una fusión indiferenciada de elementos normativos que dan lugar a un nuevo orden o categoría jurídica. Hace énfasis en un proceso que se nutre de una construcción permanente y dinámica de entrecruzamientos y de combinaciones "irregulares e inestables" de diversas visiones del mundo y de la justicia. Este concepto ilustra así "el juego de encuentros, influencias mutuas y redefiniciones" que ocurren cuando se entretejen distintos órdenes normativos (Adonón Viveros 2007:10). En este sentido, según Hernández (2007:327), el derecho indígena y el derecho estatal no sólo están en contacto, sino que su articulación "…afecta (n) el contenido mismo de las normatividades, proponiéndonos la existencia de una mutua constitución de ambas legalidades".

Esta forma de abordar el tema de interlegalidad, en la que "el derecho del Estado moldea a los otros órdenes jurídicos y éstos a su vez moldean a aquél" (Merry, 1988, Moore, 1986; Starr y Collier, 1989, en Chenaut, 2006:2), permite descartar posturas esencialistas que asumen el ordenamiento jurídico de los pueblos y comunidades indígenas como supervivencias o herencias del pasado, sin considerar que son resultado de procesos históricos complejos en el que el derecho estatal resulta hegemónico. En esta perspectiva, tal como señala Moore (2000:54-82, en Chenaut, 2006:3), "las formas y modos que asume la interlegalidad parecen depender de los contextos y especificidades históricas y sociales, constituyendo espacios de semi-autonomía".

En esa línea, Orellana (2003:12) evidencia y cuestiona que a partir de algunos enfoques metodológicos que orientan estudios sobre la temática, se tiende a constituir tipología de actos, procedimientos y sanciones, partiendo de elementos de la legislación estatal que parecieran simplificar procesos más complejos:

> "La riqueza del derecho comunal indígena-campesino y de sus formas de administración de justicia estriba en su gran dinamismo, en su capacidad para mutar, reinventarse y someterse con cierta flexibilidad a dinámicas retóricas desarrolladas por diferentes agentes en los eventos judiciales comunales; estas dinámicas convierten los eventos de resolución en arenas de intensa deliberación argumentativa en la que circulan discursos que reconfiguran el derecho, usando incluso materiales valóricos, argumentos formales y principios normativos del propio estado o de lo que la gente percibe como estatal".

Un aspecto adicional para el análisis es el uso del término justicia comunitaria. Éste se adopta en Bolivia para aludir un sistema específico de administración de justicia en su connotación funcional, donde el concepto de comunidad, a decir de Molina y Arteaga (2008:18), hace referencia a un espacio de jurisdicción territorial, "a los contextos socioculturales que los define (…) resaltando la especificidad sociocultural organizativa de donde emergen dichos sistemas de administración de justicia". Sin embargo, cabe notar que entre algunos pueblos indígenas la noción de comunidad en los términos referidos arriba está en proceso de construcción, ya que sus formas de organización social operan, por ejemplo, sobre la base de las familias extensas, y como manifiesta Molina[8]:

> "Cuando se habla de 'alcance territorial' o de competencia territorial se encuentran problemas, o en otros casos se 'idealiza su funcionamiento'. Si se habla y se acepta alguna forma de norma interna, el alcance de esa jurisdicción es el territorio comunal, en la práctica no hay alcance territorial tipo TCO, porque éstas son construcciones recientes; aunque se están creando algunas normas de este nivel ahora (…) Existen pueblos que no tienen la forma comunidad, incluso con una aparente conjunción de viviendas en un mismo lugar".

Si bien convenimos en que la denominación de justicia comunitaria ya es de uso generalizado para aludir a diversos sistemas jurídicos y formas de justicia, en este trabajo se recurre a la noción de orden normativo de pueblos indígenas refiriendo a una pluralidad de valores, principios, normas y mecanismos de resolución de conflictos[9]. Otro debate pendiente cuando se estudia asuntos de pluralismo jurídico tiene que ver con la definición del campo jurídico, en términos del análisis de los elementos que se incluyen (aspectos normativos y resolución de conflictos). Este énfasis trae reno-

8 "Apuntes para un reflexión critica sobre la forma de abordar lo jurídico en los pueblos indígenas amazónicos". Trinidad, abril de 2008. Documento de trabajo de Wilder Molina, comentando el marco teórico inicial de este trabajo.

9 En una primera aproximación, concebimos a estos órdenes normativos atendiendo problemas de "orden" y "disputa" y "dominación", distintos e interrelacionados entre sí. El problema del "orden" hace a normas socialmente aprobadas y legitimadas pero que pueden ser "contestadas", "resistidas" y/o "cambiadas", como resultado de relaciones de poder en contextos históricos específicos. La esfera de "la disputa" trata "casos" paradigmáticos de atención y resolución de conflictos.

vado interés por delinear el campo y las fronteras del derecho en referencia a órdenes normativos que no son derecho estatal. De acuerdo con Roberts (1994:978), el carácter distintivo de esos otros órdenes normativos se complejiza al imputarle atributos del derecho estatal[10].

Encontramos que la idea de interlegalidad y la existencia de órdenes normativos locales y de pueblos que se imbrican, traslapan e intersectan con el derecho estatal, ofrece perspectivas para pensar los derechos y las prácticas relativos a las mujeres indígenas. Chenaut (2001:295) puntualiza que permite comprender el despliegue del derecho en mapas mentales, por los que los actores sociales pueden acudir a los distintos referentes normativos, que se usan y manipulan, invocando tanto al derecho estatal como a las normas locales, dependiendo de los contextos e intereses en juego[11].

Ahora bien, desde una perspectiva de género se puede evidenciar que las jerarquías de poder que atraviesan las relaciones entre hombres y mujeres afectan los derechos de ellas en ambos espacios –el de la jurisdicción estatal y el orden normativo propio– pues exponen ideologías de género que pueden compartir elementos y manifestar también especificidades. A propósito, Sierra (2008:18) afirma que algunos estudios han documentado las condiciones de desventaja de las mujeres indígenas ante la justicia del Estado, así como las dificultades frente a sus propias autoridades "al buscar que se les haga justicia".

Es decir, la manifestación de valores y concepciones genéricas se visualizan no sólo en la legislación estatal, sino también en el orden normativo indígena o local. Están presentes en las prácticas de los operadores del sistema oficial (jueces, fiscales y abogados) y también –dada la interacción entre los discursos y legalidades provenientes de ambos ordenes– se suelen actualizar en el lenguaje y códigos del propio orden. En ambas instancias, en el momento de procesar demandas y resolver conflictos, se reproducen mandatos diferenciados de género y se forjan subjetividades que impactan en las prácticas, comportamientos y representaciones sociales.

Sin embargo, de acuerdo con Sierra (2000:1-2) encontramos que el cruce de los discursos normativos de género puede ser redefinido desde la respuesta y resistencia de las mujeres, quienes moviéndose de modo estratégico, justamente en los espacios de interlegalidad, pueden apelar a referentes normativos del discurso estatal o de las normativas locales o indígenas para la resolución de sus conflictos. De manera que tomando en cuenta el repertorio discursivo de legalidades, tienen la virtual posibilidad de "cuestionar tradiciones arraigadas y generar alternativas" y contradecir resoluciones locales poniendo en tensión su ordenamiento normativo, sostenido por costumbres y tradiciones, o bien "abrir opciones para disputar derechos en el espacio de la justicia estatal".

Así, de acuerdo con Hernández (2007:328), en los casos que las normas locales resultan ser contrarias a sus intereses "recurren al derecho nacional para renegociar sus relaciones, rechazar imposiciones o ganar derechos". La misma autora (2003:5-6) sugiere especialmente la necesidad de analizar "…las limitaciones y posibilidades que el derecho positivo y la costumbre jurídica ofrecen a las mujeres en casos de violencia sexual y doméstica".

Construcciones de género y ordenamientos normativos

Otro campo que aborda la presente investigación es referido a la relación entre las construcciones de género y los ordenamientos normativos, por lo cual se analiza con especial atención diversos asuntos trabajados por la teoría de género, que permiten comprender elementos de diferenciación de género que signan los órdenes normativos, el ejercicio de derechos y las dinámicas de interlegalidad en que intervienen las mujeres. Como punto de partida destacamos que la categoría género permite comprender que existe una construcción cultural de la diferencia sexual. Entonces, asumimos el género como un conjunto de representaciones simbólicas que cada sociedad elabora sobre los cuerpos sexuados, en contextos históricos particulares. La construcción de

10 Este autor deja claro que desde el debate establecido entre Malinowski (1926, 1934) y Radcliffe Brown (1922, 1933, 1952) estudiosos de la antropología jurídica mantienen diferencias entre quienes recurren al uso de definiciones derivadas del derecho y de la teoría política "occidental", frente a otros que adoptan una concepción de derecho que no lo distingue del "control social" en general, y por último los que se inclinan a no hablar de la existencia de "derecho" fuera del contexto del estado moderno.

11 Cabe notar que las dinámicas de interrelación e intersección o de "mutua constitución" podrían operar en varios sentidos. Por ejemplo, en algunos grupos y pueblos definidos como "sociedades igualitarias", en los que las construcciones de género favorecen a las mujeres, la interrelación con un derecho estatal permeado por una ideología patriarcal podría resultar afectando negativamente su posición inicial. De otro lado, avances en la incorporación de derechos de mujeres reconocidos, nacional e internacionalmente, pueden verse afectados por la reinterpretación de prácticas locales/culturales opresivas para las mujeres. Otra situación podría ser que el derecho estatal reconozca jurídicamente prácticas de pueblos indígenas que benefician o no a las mujeres indígenas.

género resulta de un proceso cuyos contenidos varían de acuerdo a las sociedades. Por lo que no existe una sola forma de ser hombre o mujer, sino variedad de formas de interpretar, representar y simbolizar las diferencias sexuales (Lamas, 1996).

De acuerdo con Gavilán (2005:2), todas las culturas construyen significados sobre los cuerpos sexuados desde sus propias elaboraciones simbólicas, por lo que así como "existiría una relación arbitraria entre el dato biológico y su simbolización, no existiría una esencia en el cuerpo que determine su representación". Desde esta perspectiva, la autora (2005:2) señala que lo que habría "es un determinado grupo social con una determinada convicción acerca de una esencia del cuerpo humano (y sus diferencias) en un determinado tiempo, que sostiene la elaboración de un determinado tipo de subjetividad".

Esta interpretación expone que en general las representaciones de lo masculino y lo femenino y sus relaciones no son categorías homogéneas para todo tiempo y lugar. Se construyen desde prácticas y discursos que responden a imaginarios valores, creencias, normas e instituciones, a partir de las cuales los cuerpos sexuados se insertan en la cultura con implicaciones en sus vidas concretas, sus prácticas y sus representaciones (Barbieri, s/f).

Sin embargo, las convenciones y arreglos sobre qué es ser hombre o mujer no se construyen en el vacío sino a partir de procesos atravesados por conflictos y relaciones de poder que definen sus lugares en la sociedad y que ordenan sus intercambios e interrelaciones.

En este sentido, el género –tal como afirma Scott (1996:289)– hace referencia a una "forma primaria de relaciones significantes de poder", por medio de la cual se estructuran jerarquías que definen formas de control y acceso diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos de la sociedad. Para consolidar esas representaciones de género, se apela a la construcción de identidades dicotómicas, fijas y estables, con valoraciones jerárquicas que afirman las desigualdades sociales entre hombres y mujeres Una de las dicotomías más claras y recurrentes es la relación mujer-naturaleza, hombre-cultura, que "naturaliza" y legitima asimetrías de género. Se trata de un tipo de dominación específica que genera formas de autoridad y poder particulares, mandatos y normativas que definen la supremacía de los varones.

No obstante, las relaciones de género, como relaciones de poder, no son estáticas y más bien cambian, se recrean, redefinen y contestan a través del tiempo, como resultado de las interacciones e interpretaciones que hacen los sujetos sobre sus propias prácticas sociales y sobre su lugar en las estructuras de género en la sociedad. De allí que el género, como categoría conceptual y mirada a las relaciones de poder, da cuenta que los individuos encarnan, se reapropian o actualizan o rechazan papeles y estereotipos legitimados como femeninos o masculinos (Bonan, Guzmán, s/f).

Scott sostiene: "Necesitamos sustituir la noción de que el poder social está unificado, es coherente y se encuentra centralizado, por algo similar al concepto de poder de Foucault, que se identifica con constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente como 'campos de fuerza' sociales" (Foucault, 1980 citado en Scott, 1996: 288). De este modo, la relación de poder entre hombres y mujeres queda matizada por la posibilidad de agencia de los sujetos quienes pueden ejercer grados de libertad y resistencia, disputar nuevos sentidos a las diferencias instituidas, y provocar cambios en las subjetividades de los sujetos y en las representaciones del poder.

Estas relaciones de género tienen lugar, conforme señala Scott (1996), más allá de la familia, esfera privilegiada para algunos estudios antropológicos de género, al desdoblarse y operar dialécticamente en otras dimensiones de la vida social. Estructura las lógicas y las prácticas que acontecen en la política, la economía, el sistema jurídico legal, las instituciones, el ámbito privado, la intimidad, las ideologías, la sexualidad, la división del trabajo (Bonan, Guzmán, s/f). El género, desde este punto de vista, como categoría analítica permite analizar el contexto en el que se tejen las experiencias de mujeres y hombres en sus prácticas cotidianas, ritos, legislación, sistemas productivos, control y acceso a recursos y otros. Su uso va más allá de la referencia a objetos empíricos de estudio, relativo a un colectivo de mujeres u hombres dotados de ciertas características y atributos para descubrir las relaciones y conexiones que se establecen en distintos contextos de poder históricos determinados y para dar cuenta del conjunto de la organización social donde opera el género (Scott, 1996).

Al concebirlo como un elemento que estructura las relaciones sociales entre hombres y mujeres, impregnando el conjunto de intercambios sociales y que influye en las percepciones y representaciones que los individuos se hacen sobre esas relaciones, Scott (1996:289) identifica como ámbitos de análisis de género los siguientes: a) el orden simbólico, como concepciones sobre el

mundo, mitos, representaciones culturales y significados que las personas otorgan a la naturaleza, a las cosas y a los espacios; b) el orden normativo, en tanto valores, prohibiciones, prácticas y costumbres; c) las instituciones sociales, como familia, parentesco, división sexual del trabajo, mercado, estructuras de poder, que construyen y pautan las relaciones de género; y d) el análisis de las identidades de género, individuales y colectivas.

El debate teórico sobre el género ha abordado la cuestión de cómo se construyen las identidades de género así como la formación de las subjetividades colectivas. Gran parte de las vertientes teóricas intenta mantener distancia de posturas esencialistas a partir de las cuales los individuos serían portadores de rasgos irreductibles y fijos.

Definimos la identidad como aquella dimensión subjetiva que los individuos tienen de sí y de los otros. "Implica la representación o construcción de los "otros" y la construcción y representación de uno mismo (autoidentificación) (Harvey, 1989: 4). Este proceso identitario supone que los sujetos sociales desarrollan subjetividades, formas de "ser y hacer en el mundo", en el marco de interacciones sociales y de una red compleja de discursos, prácticas e institucionalidades que le otorgan sentido y valor a la definición de sí mismos (Blondet y Oliart, s/f: 4).

Para esta investigación, definimos la identidad de género como una dimensión subjetiva que se construye históricamente en el marco de sociedades y culturas concretas, donde prima un imaginario hegemónico de género que incluye valores, normas, roles y estereotipos que ayudan configurar el si mismo de hombres y de mujeres.

Por otro lado, como se manifestó anteriormente, la referencia a "la mujer" no representa una identidad acotada, unitaria y homogénea, sino que está atravesada por múltiples y diversas posiciones que cambian a lo largo del ciclo vital-generacional, lo que explica que también puedan existir jerarquías intragenéricas. En este marco, algunos contenidos de las identidades de género pueden variar de acuerdo a las distintas etapas de vida. De ese modo, los ciclos de vida y etapas generacionales también están sujetos a normas y mandatos de género que marcan especificidades, valoraciones, expectativas y oportunidades.

En la perspectiva de esta investigación, las heterogeneidades que se registran dentro del orden de género nos permiten vislumbrar distintas formas de relación entre hombres y mujeres, según los contextos históricos y culturales en los que estas relaciones se desenvuelven.

Anotamos, por otra parte, que las mujeres y los hombres no se encuentran definidos sólo por su género ni es ésta la única experiencia que ordena sus vidas. El orden de género se empalma con otras categorías de clasificación, como identidad cultural, etnia, clase, nacionalidad, lugar de residencia y orientación sexual que estructuran formas de vida particulares y configuran otras contradicciones y formas de opresión. En este sentido, el análisis de las relaciones de género posibilita identificar diversas formas de desigualdad social articuladas a otras jerarquías y asimetrías.

A modo de síntesis, reiteramos que para los objetivos de la presente investigación utilizamos la categoría género como una perspectiva epistemológica que permite leer las percepciones y representaciones de género inmersas en las prácticas, instituciones y normativas de los pueblos indígenas y originarios. En este sentido, la categoría género no es un concepto acotado con contenidos predefinidos con los cuales leemos la realidad y buscamos ratificar prejuicios o supuestos universales sobre las mujeres. Es un punto de partida (locus) a partir del cual buscamos analizar cómo se construyen las relaciones de género en distintos ámbitos de lo social: visión de mundo; relaciones de parentesco, familia y reproducción; integridad personal; formas de organización económica y acceso, manejo y control de recursos; y organización política y participación pública en espacios de decisión política.

Formas de vida, identidad cultural e identidad de género

La identidad cultural y de género se construye a través de procesos dinámicos, de modificación permanente debido al cambio de los sentidos y las significaciones sociales. Las adscripciones también cambian, por lo que no es lo mismo ser mujer o ser hombre en tiempos actuales, comparados con tiempos históricos y cotidianos pasados. Las identidades tienen niveles que van desde lo individual, colectivo, religioso, etáreo y otros que nos permiten tener una multiplicidad de identidades. La identidad étnica es una conciencia de sí mismos que se afirma en el ser nosotros frente a otros, por lo que se va construyendo en el entramado de relaciones sociales al interior de una estructura social, económica, política, cultural. En la situación de cada individualidad y de los grupos sociales resalta una autoidentificación con una o varias identidades que los atraviesan. Estos mecanismos identificatorios están de acuerdo a la coyuntura histórica y por la lucha entre el ejercer el poder y resistirse (Lischetti 1994:183-184)[12].

La autoidentificación es una parte de la identidad y se relaciona con la imagen que uno tiene de sí mismo y con la percepción de la gente sobre uno mismo. La identidad cultural se refiere a la forma de ser, de pensar y de estar en el mundo en tiempo y espacio históricos. La identidad tiene que ver con roles y la multiplicidad de identidades de acuerdo a las actividades que se realiza de forma individual y colectiva. La identidad de género está relacionada con la forma de vivir la feminidad y la masculinidad. Esas identidades también están en continua transformación debido a los múltiples roles y relaciones de las personas en el día a día, en los diversos contextos donde se expresan y enfatizan el ser madre, hermana, esposa y agricultora, en el caso de las mujeres.

1.1. Identidad comunal

En esta parte del texto abordaremos los distintos referentes que conforman la identidad de las comunarias/os de las zonas en análisis, desde un enfoque que considera y explora la subjetividad de los actores/as, sus representaciones y elaboraciones simbólicas, en un contexto de continuidades y rupturas de patrones culturales impuestos por el dominio colonial y la instauración de formas de vida modernas. Hablamos de identidad a partir de la interrogante: ¿Quién soy? o mejor ¿Quiénes somos nosotros? Partimos asumiendo que la identidad no constituye un estado permanente y definitivo, es resultado de un proceso dinámico y complejo a partir del cual "construimos y adoptamos características particulares (individuales) y socioculturales" (Machaca, Arispe, Jiménez, 2006: 13). Este proceso se da en un contexto histórico y socialmente determinado, donde los individuos y los colectivos interiorizan, se apropian y recrean representaciones, valores y símbolos, a partir de los cuales demarcan sus fronteras con los otros (Jiménez, 1999, citado en Machaca, 2006).

La práctica histórica acumulada en cada comunidad, las percepciones sobre su entorno y sobre sí mismos (influidos por la heteropercepción) o el intercambio con la cultura occidental y sus instituciones, su lengua, su sentido de pertenencia a un espacio territorial y a una colectividad de semejantes, han ido moldeando los rasgos más significativos de la identificación individual y colectiva de las comunidades.

1.1.1. Identidades marcadas por el coloniaje y la resistencia

De cara al "encuentro de dos mundos", la representación de los comunarios/as sobre su identidad se construyen desde la confrontación y el rechazo a la presencia española y al impacto de la dominación colonial que se extiende hasta las haciendas de antes de la Reforma Agraria de 1953. Desde la memoria larga, los relatos dividen el pasado en dos momentos: un antes que denota una mirada idealizada de las sociedades prehispánicas, y un después que rememora el tiempo de la violencia y el conflicto:

12 Lischetti Mirtha (comp.): Antropología. Ed. Eudeba, 1996, Buenos Aires.

> "Antes de que vengan los españoles, cada familia era bien unida, bien amable, vivían bien, pero vinieron los españoles y les han ultrajado, les han violado, los chicotes se han ido grabando, con todo eso los han traumado y los viejitos hacen ahora lo mismo" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La llegada de los españoles es percibida como un choque violento con las costumbres y la religión, el mundo al revés al que aludía el aymara Guamán Poma de Ayala en su carta al Rey español, en los albores del siglo XVII. Por otra parte, los españoles son advenedizos, venidos de otra parte y sin derecho al suelo y territorio:

> "Los españoles eran como *tarajchis*, el hornerito[13] albañil hace su casa y el *tarajchi* le quita. Así eran los españoles, porque Bolivia no era su tierra, como el *tarajchi*, donde encuentra tierra hace su casa y empieza a explotar" (T.G., dirigente; Puka Orko).

Las costumbres prevalentes, entre ellas la religión, son también consideradas productos foráneos:

> "Mi abuela me decía que antes no sabía qué era Dios, qué era rezar. No existían las misas, ellos sólo creían en el sol, en la tierra, lo que comúnmente ahora lo conocen como Pachamama; con la llegada de los españoles, trajeron otras nuevas culturas, trajeron sus propios dioses y fabricaron estatuas e hicieron que practiquen su cultura" (R.V., mujer joven; Puka Orko).

La situación previa a la Reforma Agraria de 1953 emerge como un momento signado igualmente de opresión y discriminación. La independencia, ponderada por los grupos criollo-mestizos, no significa entonces una verdadera ruptura respecto al mundo colonial, sino su continuación bajo otras formas. Es así que en el recuerdo más cercano y contemporáneo –en la memoria corta– de otros testimonios, el imaginario en las comunidades transcurre sobre un pasado común que hace referencia a experiencias de vida vinculadas a la injusticia y explotación de los patrones de las haciendas:

> "Varios patrones eran dueños de Antaqhawa, Ariel Bascopé era dueño de todo Antaqhawa Alto. Sí, así era siempre Guarayos, antes siempre teníamos que *mukhur* para los capataces, era muy feo… si no hacíamos caso, nos pegaban, no nos respetaban" (Grupo Focal, mujeres; Guarayos).

> "Yo tengo 68 años. Cuando era chica he servido a los patrones, no me acuerdo su nombre, esos patrones eran bien malos, nos hacían trabajar desde temprano, teníamos que hilar, pastar sus animales, desgranar el maíz, todo para él, después de la revolución han desaparecido… y nosotros ya no tenemos patrones" (R.V,. mujer adulta; Antaqhawa).

> "…Nuestros *tatas* nos han dicho que (las haciendas) era un tipo de lugares de trabajo fuerte, con patrones… que eran muy abusivos con la gente de ahí, principalmente con las empleaditas, ellos las abusaban sin piedad y así ellos (los comunarios) soportaban esos abusos, y yo creo que aparecieron leyes que botaron a estos abusivos" (Dirigente; Guarayos).

Desde esta memoria recrean la subjetividad de su presente, produciendo sus propios relatos, recreando su historia e identidad. Tal como establecen dos comunarios, en el origen de las comunidades está la desestructuración de la hacienda, en 1953, y en la posterior reagrupación campesina. En el caso de Guarayos, el testimonio de un dirigente asegura que su comunidad apareció con la Reforma Agraria, es probable que el nombre de Guarayos tenga un correlato histórico más profundo que viene de la época de los cocales del inca.

1.1.2. Campesinos e indígenas

La identidad en las comunidades analizadas, particularmente en aquellas más cercanas a los centros poblados, se funda por una parte en la confrontación entre el apelativo de indio, indígena u originario y en la afirmación de ser campesino. En ese sentido, el testimonio de un dirigente de Puka Orko enfatiza no en el carácter originario de los quechuas –"los originarios están en el altiplano, en Potosí u Oruro"–, sino en el sentido de una pertenencia e identidad más contemporánea

13 Hornero es un pájaro que hace su casa de barro y el *tarajchi* es otro pájaro que se aprovecha de esa casa, sin haberla construido.

–"somos campesinos"–. La noción de originario a la que apela otro testimonio está más bien vinculada al orgullo y lealtad que evoca la pertenencia a su tierra y ser ellos mismos:

> "Sí, somos originarios, nos sentimos orgullosos de nuestra tierra. Donde vivimos no tenemos que sentir vergüenza, sino al contrario, ser nosotros mismos. No imitar ni engañar" (Dirigente; Guarayos).

> "Cuando venimos a la ciudad, 'estos campesinos', nos dicen, nos tratan como campesinos, no nos dicen indios, por lo que cargamos la pollera; a las señoras que no saben hablar castellano les critican; algunas también somos señoritas, somos morenas, porque en el campo, aunque seas señorita igual nomás tienes que trabajar. Cuando se cambian la vestimenta no cambian la mentalidad" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Sí, soy del campo, yo orgullosamente me presento, yo soy del campo, aunque yo soy de vestido, vivo en Puka Orko" (F., mujer joven; Puka Orko).

> "Nosotras somos campesinas, somos originarias de nuestros tatarabuelos, somos campesinos, se representan como campesinos" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Estas autoidentificaciones provienen del tiempo y la historia. Particularmente en el Valle Alto existe una larga tradición de disolución de las comunidades indígenas. También, a diferencia de lo que ocurría en el altiplano andino, existían fluidos nexos con el mercado que se remontan al tiempo de la Colonia. Este proceso configuró una particular situación en el agro cochabambino conformado por pequeños productores libres con lazos comunales fuertes; aunque hasta 1953 estaban sujetos a la servidumbre latifundista. En otros términos, el apelativo de campesino y no de indígena era frecuente en Cochabamba, incluso antes de 1952. Según Xavier Albó, desde el discurso del Estado del 52, "en vez de indios se empezó a hablar de campesinos, relegando el apelativo de 'indígena' a los de la selva, tampoco se hablaba ya de 'comunidades', sino de 'sindicatos', 'cooperativas' o de 'productores agrarios'" (Albó: 2000; 67).

Un elemento central en la definición de los códigos identitarios del "ser campesino o campesina"[14] es la naturaleza del trabajo, que nos remite a la infraestructura económica base. En lenguaje marxista, de la situación de clase. Esto se convierte en una categoría casi ontológica que les permite a los entrevistados de las distintas comunidades diferenciarse de los que viven/vienen de afuera. "Soy del campo porque siempre hay algo que hacer" (T.G., dirigente; Puka Orko). Esta afirmación se recrea sobre la noción de una economía campesina que se sostiene sobre la subsistencia de un trabajador que utiliza su propia fuerza de trabajo, o la familiar, en el cultivo de la tierra o la cría del ganado para reproducir sus condiciones de vida:

> "Somos agricultores, producimos cebada, trigo, maíz, papa, arveja. Mayormente los productos son para los mercados y una parte para el consumo de la familia" (Pareja; Guarayos).

> "Nosotros somos trabajadores, no somos flojos" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

Por otra parte, en las autorrepresentaciones identitarias, muchos pobladores –sobre todo de comunidades de Blanco Rancho y Puka Orko– comparten una identificación que los define como campesinos frente a los vecinos de los pueblos que los circundan. "Soy del campo, no del pueblo", afirman testimonios recogidos en esas zonas.

Esta adscripción que por cierto está vinculada a un proceso de aculturación intenso y prolongado que data de la época colonial y que encuentra en el proyecto estatal de 1952 su profundización, se asienta, como ya aludimos, sobre la negación de referentes identitarios indígenas[15].

En este sentido, ningún entrevistado recupera esta identidad. De hecho, en el plano de las identificaciones, el ser indio quedó como una apelación discursiva de los patrones en la que los prejuicios étnicos constituían la base de las relaciones coloniales, en tanto que la noción de campesino se estableció como una nueva frontera "étnica" frente a la posibilidad de la ciudadanía y a la propie-

14 Campesino es la persona que vive y trabaja en el campo.

15 La identidad indígena es producto de una heterodesignación que proviene de la colonia, por tanto, en sus inicios esta clasificación no responde a las percepciones que los pueblos originarios tenían de sí mismos, sino a una construcción que los grupos dominantes hacían desde el poder (Albó, 2000: 67).

dad parcelaria de la tierra. Siguiendo con Albó (1987), afirmamos que si bien en la identidad cultural del *kochala*, a diferencia del aymara, pesa menos lo tradicional andino, esto no quiere decir "que el campesino cochabambino carezca de una identidad cultural". Los relatos de los y las comunarias hacen referencia al orgullo de su lengua, como analizaremos luego. Sin embargo, un rasgo que destaca Albó, y con el cual coincidimos, es que la identidad del campesino *kochala* es cabalmente su flexibilidad para incorporar y asimilar nuevos referentes a su sustrato andino.

1.1.3. La lengua como referente identitario

En la autoidentificación que establecen los comunarios y las comunarias, la lengua quechua[16] es un eje central de referencia étnica cultural. A pesar del impacto de las distintas olas migratorias y de la influencia de la cultura urbana en la vida de las comunidades, sobre todo del Valle Alto, se pueden encontrar expresiones de una conciencia renovada de identidad quechua y campesina. Tal como afirma una comunaria:

> "Nosotros somos quechuas, no nos identificamos con la cultura castellana… los españoles nos han traído esa lengua…" (R.P., mujer; Puka Orko).

La autoadscripción "yo soy quechua" aparece revalorizada en un contexto nacional en el que los movimientos indígenas en el país reelaboran y reafirman su pertenencia étnica desde un sentimiento de autoestima, renovado tras la victoria electoral de Evo Morales Ayma, en los comicios de diciembre de 2006.

No obstante, existe un proceso de aculturación de larga data en las comunidades del Valle Alto, así como aquellas ubicadas en la provincia Carrasco. Es evidente que la influencia de los valores y pautas culturales dominantes, cuyo transmisor del castellano más importante fue y es la escuela, ha debilitado cada vez más el uso del quechua en estas poblaciones. Esta expresión, de forma más nítida, la encontramos entre las generaciones más jóvenes, como analizaremos con detalle:

> "Primeramente, diría que soy de la provincia Carrasco, segunda sección, municipio de Pojo, comunidad de Guarayos. Todos hablamos quechua y también castellano, pero antiguamente nosotros no hablábamos castellano, porque no estábamos en el colegio y no sabíamos cómo era. Y ahora los niños entienden el quechua, pero no saben mucho" (P., dirigente; Guarayos).

> "Hablamos puro quechua, pero también el castellano está aquí. Como somos, no tratamos de imitar idiomas de otros países" (V.F., corregidor; Puka Orko).

> "Las personas de Puka Orko tienen vergüenza de hablar y conversar porque son de pollera, nosotros nos identificamos con la cultura quechua, no somos originarias" (Mujeres; Grupo focal).

> "Nosotros somos de Arani, somos de Puka Orko, hablamos quechua, no nos identificamos con la cultura castellana, igual que nuestros padres somos. Estos españoles nos han traído esta lengua" (F.F., mujer joven; Puka Orko).

> "Somos originarios, nos sentimos originarios, somos orgullosos porque tengo que querer a mi tierra, nos sentimos orgullosos, yo soy de la provincia Carrasco, mi comunidad es Guarayos, hablamos quechua" (P.M., dirigente varón; Guarayos).

La reorganización de la cultura y de la identidad bajo la extensión y generalización de la escuela, la alfabetización y la televisión (donde ella llega), imponen nuevos códigos y pertenencias volcadas hacia una cultura hegemónica "nacional".

Esto produce un proceso de enajenación en el sentido en que se pierden aquellos vínculos orgánicos con la comunidad, donde la lengua originaria, como eje que estructura la identidad, se sustituye por la lengua oficial. En este ambiente, los adultos reclaman la pérdida de su cultura que entraña

16 El quechua no es el idioma "original" del mundo rural de Cochabamba. Las toponimias muestran claramente que el aymara predominó previamente. El quechua se convirtió en lingua franca durante la colonia, gracias al mercado, al sistema hacendal y la prédica evangelizadora.

no sólo el debilitamiento de su lengua, sino a la vez las expresiones artísticas propias que se rinden ante el impulso de una modernidad homogenizadora. Los testimonios revelan esta situación:

> "Los jóvenes vuelven con otras ideas, con otras palabras, ya no quieren hablar su idioma, ni el quecha ni el aymara. Nuestros jóvenes ya se educan, ya no miran nuestras culturas, otras cosas miran, las chacareras. Tal vez la radio influencia. Para los jóvenes, ya no tiene valor nuestra cultura, la radio ha influido mucho. La educación les enseña otras cosas siempre. No es bueno que se pierda, deberían mantener nuestras culturas, no deberían hacerlas desaparecer" (E.D., dirigente; Antaqhawa).

> "Por ejemplo, los aymaras ya no lo festejan el carnaval como antes, con vestimentas; la música también se está perdiendo, la música antigua como las orquestas, el acordeón, el saxo, la guitarra eléctrica, mezclado con la música de ahora que les gusta a los jóvenes, el reggaeton, el rock. Pero como les iba diciendo, (a) la música antigua la gente mayor la recuerda con mucha felicidad, hasta hay ganas de bailar" (V.F., autoridad; Puka Orko).

> "Se han perdido los cuentitos de antes por la radio, por la televisión, *'chay valores, misk'imanta k'aymaman tukunku'* (esos valores de tan dulces se han vuelto sin sabor)" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

Las identidades colectivas[17] de las comunidades están conformadas también por otros marcadores o atributos, como el color de la piel, que en contextos específicos, es decir en contextos históricos y relacionales, cobran sentido. La piel, los rasgos físicos, resultan factores de distinción que se recrean en el intercambio con los "otros" como marcadores de distinción; los de la ciudad, que aparecen como foráneos, generando un campo de significaciones binarias que hacen referencia a lo blanco, lo gringo versus lo moreno, al pueblo versus la comunidad.

El caso de la comunidad de Blanco Rancho es ilustrativo. El propio origen del nombre de la comunidad reconoce la tensión/distinción entre blanco y negro, pero también podría inferirse del apellido de un ex-hacendado de la zona. El nombre de la comunidad también puede tener relación con la connotación positiva respecto al color blanco en oposición a lo negro:

> "Yo casi no sé nada, de por qué tiene ese nombre de Blanco Rancho, nunca he preguntado a nadie. Sólo el otro día cuando estuvimos en el taller con ustedes, ahí he escuchado algo, pero no he entendido bien; sólo he escuchado decir que había una pareja en la que la mujer era blanca y el hombre era muy negro, y que tenían hijos blancos y negros, hasta ahí escuché nada más" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Dice que había una pareja, que el hombre era negro y la mujer era blanca y muy blanca, entonces ellos tuvieron su primera guagua, pero resultó ser del color de la mamá, que era muy blanca. El padre, viendo el color de su hija, empezó a rechazar diciendo que no era su hija, porque no era de su color; el hombre estaba seguro que la bebé no era su hija y así seguían viviendo juntos pelea tras pelea. Tuvieron al segundo hijo, al tercer hijo o hija que resultó ser del color del papá, pero el último hijo también resultó ser blanco y recién llegó a creer que la hija mayor era su hija. Es por eso que se llama Blanco Rancho" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

"Somos originarios (…) tengo que querer a mi tierra, soy de la provincia Carrasco, mi comunidad es Guarayos; hablamos quechua".

En este campo semántico de pertenencias y formas de narrar su identidad, un comunario del Valle Alto hace referencia a sus rasgos de origen español, denotando el orgullo de sus ojos claros.

> "Nosotros no somos blancotes ni morenos, cada uno viene no de tendencia española; mis abuelos eran de Pocoata, por eso yo soy de ojos claros, alto; por ejemplo mis hijas son de ojos azules, bonitos son sus ojos, como para arrancarlos, y mi esposa es del lado de Ortega. Primero, ella me contó que sus abuelos también eran de ojos celestes. Por ejemplo, por qué somos tan diferentes las personas, mi abuelita me decía: 'En Pocoata hemos nacido rubias, altas, blancotas, con ojos celestes'; y por qué son así, se dice que por el agua, el clima y aparte son fuertes como un hombre, saben

17 Para evitar posturas esencialistas, asumimos que cuando hablamos de "identidades colectivas" no nos estamos refiriendo a categorías sociales o estadísticas de clasificación (grupos etnolingüísticos), sino a identidades que "se forman y mantienen en y por los procesos de interacción y comunicación social" (Habermas, citado en Oehmichen, 2000:91). No se trata de entender las identidades conformadas a priori, sino en "contextos específicos, es decir, en contextos históricos, relacionales y situacionales (en los que no es necesario presuponer su existencia previa)" (Oehmichen, 2000:91).

trabajar en las tierras. Según la historia, dicen que los españoles pasaron por aquí y se aprovecharon de las primeras mujeres, para luego tener hijos y la herencia de los españoles se quedó así" (V.F., Corregidor; Puka Orko).

1.1.4. El cuerpo y la vestimenta, fronteras de identidad

Simultáneamente, el hecho de ser campesino/a viene acompañado por una forma de vestir y vivir el cuerpo, configurando una frontera con el "otro" de las ciudades, cuyo marcador es la indumentaria. En el caso de las mujeres, su identidad cultural pasa también por su vestimenta, ésta se convierte en un código de distinción por excelencia. La pollera de las mujeres de las comunidades encuentra sus orígenes en el vestido tradicional español, cuando el régimen colonial –por medio de regulaciones sobre el atuendo de las mujeres indígenas– introduce las polleras y blusas de uso en la metrópoli colonial en vez de los *aqsus*[18]. En la memoria histórica este corte está presente:

> "Antes de los españoles, nosotras las mujeres no teníamos polleras, eran *aqsus*, una bata grande hasta las pantorrillas, pero vinieron los españoles y nos pusieron la pollera y la blusa. Antes, las mujeres éramos chotas siempre, yo estaba viendo en el internet que las indígenas españolas usan polleras y sombreros como nosotras, ellos han venido a imponernos su cultura, los españoles nos han cambiado. Antes, las polleras eran de lana de oveja y vinieron los españoles y hacían de *sinchus*, de otra tela. Para mí, está mal que los españoles hayan venido aquí y nos hayan robado todas nuestras riquezas. Han hecho un daño total a las familias, también a las mujeres; me duele que la gente de antes no reuniera ese valor de reñirles y matarles… es que antes la gente era bien humilde" (R.P,. mujer joven; Puka Orko).

A pesar de todo, las mujeres indígenas se apropiaron y reinventaron esta indumentaria europea, combinando elementos y símbolos prehispánicos e incorporando tamaños, formas, colores y texturas de acuerdo a las experiencias locales y regionales.

En las comunidades visitadas, la mayor parte de las mujeres, convertidas en "cholas", mantiene su atuendo tradicional basado en la pollera, la blusa con pliegues que resaltan los senos y que tiene su referente más antiguo en el corset colonial.

La forma de vestir no es indiferente a los usos que dan las mujeres a sus cuerpos. El hecho de vestir pollera evoca simbólicamente una actitud particular hacia el trabajo que las mujeres de "vestido" o "chotas" ya no poseen. En este sentido, el código de la vestimenta refuerza y hace evidentes las diferencias identitarias entre mujeres y "es expresión del estado de ánimo y de los hábitos de la comunidad". Por otra parte, "posee un valor de uso material, auxiliar para el trabajo (…) pero también posee un valor subjetivo, ideal, de representación de la autoestima y del status" de las mujeres dentro de la comunidad (Meentzen, s/f:134).

> "Cuando regresan de la ciudad con pantalones, se vuelven chotas, ya no trabajan igual en el campo; las de pollera siempre trabajamos bien en el campo; las chotas no son igual, no trabajan bien en el campo, hasta su forma de hablar cambia, ya no quieren hablar quechua, aquí todos somos quechuistas…" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Muchas mujeres se van a la ciudad y regresan con pantalones como la señora (señalan a la trabajadora de campo), se vuelven chotas, ya no trabajan igual en el campo; las de pollera siempre trabajamos bien en el campo; las chotas no son igual, no trabajan bien en el campo" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

Así, la pollera, en tanto expresión estética del cuerpo y estatuto simbólico del trabajo, se convierte en un código central de distinción cultural, que junto con la lengua permite trazar las fronteras entre pobladoras del campo y de la ciudad.

En la percepción de una comunaria de Puka Orko, la intersección entre trabajo y pollera adquiere una fuerza simbólica que marca las distinciones étnicas y de género. Ser mujer es tener pollera, tener pollera es vivir en el campo y ser campesina es trabajar mucho:

18 *Aqsu*, prenda de vestir propia de la mujer, de una sola pieza, hecha en telar por los varones. Se constituye en un cuerpo que cubre otro cuerpo, de color negro con guardas de color rojo, verde y lila.

> "Eso (la vestimenta) las hace mujeres trabajadoras; si viene (una) chota no trabajaría como nosotras las de pollera; podemos hacer muchas cosas; si somos chotas no podemos hacer muchas cosas, como vender en el mercado, vender fruta, comida, pero una de vestido no puede hacer eso; la chota que regresa (a la comunidad) ya no hace nada" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "A las mujeres de la ciudad no les quieren, saben pintarse nomás, saben ponerse sus tacos; en la ciudad saben pintarse y ser coquetas, pero ellas, en el campo, no saben hacer nada, por eso prefieren más a las del campo" (Mujer joven; Blanco Rancho).

> " A los hombres les gusta la pollera de las cholitas, a las chotas a veces les critican, tu marido mismo te critica, algunas cholitas 'chotitas' se vuelven, como prostitutas están caminando, como chotas de la ciudad se vuelven, pero en mi comunidad son cholitas…" (Mujer joven; Blanco Rancho).

> "Hay moda, hay colores, un tiempo se ponen guindo, rojo, petróleo, piel de rosa; las que siguen la moda son las más jóvenes, las más viejitas se ponen lo que tenían antes, sus polleras; depende, sus maridos no quieren también que se hagan polleras a la moda. 'Por qué te quieres comprar', algunos hombres dicen: 'Ya tienes otro macho, ya tienes tu ropa, qué vas a hacer si ya tienes tantas polleras'. Algunas, si aparecen las modas, se lo hacen… otras no" (Z.P., mujer joven; Puka Orko).

> "La cholita más bonita es la que se viste bien, se pone adornos; algunos maridos se ponen celosos. De algunas, sus maridos dicen: 'Que se vista bien'; algunos no quieren, la mayoría no quiere" (H., mujer adulta; Puka Orko).

Pese a su origen colonial, la pervivencia de la pollera en las comunidades no deja de aludir a la existencia de prescripciones culturales que impiden a las mujeres, sobre todo adultas, usar vestidos occidentales, para evitar ser objeto de burlas dentro de sus comunidades. La vestimenta de las mujeres es un espacio en gran medida controlado por las propias mujeres en las comunidades que, cuando se rompe por la influencia de los códigos urbanos, da lugar a la categoría de chota.

El temor a las habladurías y el control social de su entorno familiar y comunal hace que las mujeres que han dejado su pollera, para acceder a los espacios públicos de las ciudades y "modernizarse", regresen a sus comunidades con la marca de haberse convertido en chotas, identidad que recrea una forma de exclusión no sólo en los ámbitos urbanos, donde aparece como status subalterno a la señorita de la ciudad, sino también al interior de sus propias comunidades. Esta condición se traduce en situaciones de marginación y cuestionamiento de su membresía a la comunidad.

Sin embargo, en la medida en que el mandato cultural se debilita, la subjetividad de las mujeres más jóvenes de las comunidades reclama su derecho a vestirse sin que las discriminen en la ciudad y en el campo. Muchas mujeres, ya de "vestido", presumen que la vestimenta debiera trascender las presiones de la comunidad, al mismo tiempo, evitar que en las ciudades se las discrimine por esta distinción. En consecuencia, en contraste con las mujeres de mayor edad, cuya vestimenta revela la preservación de la identidad cultural de sus pueblos[19], las mujeres jóvenes establecen una relación más individualista con su cuerpo. Desde esta perspectiva, es emblemático el testimonio de una joven comunaria de Puka Orko:

> "No está bien que otras personas decidan por nosotras, nosotras somos autónomas de nuestro cuerpo y nadie puede decidir por nosotras. Yo quisiera que para el futuro las mujeres sean más libres en cuanto a su vestimenta, nos respeten tal y como somos, que no nos critiquen, que no exista miramiento de nuestra vestimenta" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

De todas maneras, la ropa o vestimenta occidental en el imaginario de las mujeres del campo goza de un rango superior que el asignado a la pollera, al estar asociada a códigos de modernidad que las comunidades valoran de modo positivo. En este sentido, el uso de faldas o de pantalones en las mujeres está vinculado al estereotipo de "gente de la ciudad" que sabe hablar, leer y escribir, atributos que no se asocian *per se* con una mujer "cholita del campo" (Blanco Rancho, grupo focal, Puka Orko). No obstante, el contexto amenaza y ofrece cambios. En efecto, la experiencia de la escuela, dejar la pollera y usar el mandil blanco, para muchas jóvenes es una

19 Este tema es tratado por Marisol de la Cadena (1992). "Las Mujeres son más indias". Ediciones de las Mujeres, 16, Santiago, ISIS.

forma de uniformarlas y desvalorizar el uso de su vestimenta tradicional. Este despojo o etnocidio cultural revela la penetración de la escuela como instrumento de discriminación ajeno a considerar un diálogo intercultural respetuoso.

> "Desde que la educación apareció y empezó a crecer… porque la educación ha desarrollado, los docentes les explicaban y hacían cambiar sus vestimentas" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

> "La educación les enseña a tener vergüenza de su ropa, también de lo que hablamos… en el pueblo también, así a veces nos miran" (Grupo focal; Blanco Rancho).

Así, el acceso a la educación formal significa para las mujeres experimentar una violencia simbólica. Si bien el sistema no las excluye físicamente de las aulas, las atemoriza y desvaloriza provocando procesos de pérdida de identidad.

1.2. Expresiones y representaciones sobre el cuerpo de la mujer

1.2.1. Exponer el cuerpo: mostrar y esconder

Muchas comunarias coinciden en el temor o la vergüenza que despertaba en las mujeres de antes mostrar algunas partes de sus cuerpos. De este modo, el pasado se presenta para muchas de ellas como un momento de prescripciones y controles que ordenaban mayor recato y censura en los códigos del vestir. La vestimenta, como regulación del cuerpo, como develamiento/ocultamiento de sus partes, aparece así en el recuerdo de las mujeres:

> "Antes, las mujeres eran más reservadas. Ellas no podían mostrar ni sus rodillas, es por eso que sus polleras eran hasta debajo de sus rodillas; sin embargo, ahora ya no es así, cambió mucho, porque antes ellas mismas se fabricaban sus ropas, ahora ya no es así, todo cambió; aparecieron nuevos modelos de ropas y ya hay esa libertad de cómo uno puede vestirse" (R.V., mujer joven; Puka Orko).

> "Antes, así siempre era pues, cómo nos vamos a hacer ver, no nos tienen que ver nuestro cuerpo natural, nuestros senos tampoco, cuando nos bañamos nomás nos desvestimos todito" (Mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Antes, de las mujeres puede verse sólo los pies, las manos, la cara, no pueden ver el cuerpo, los senos no pueden verse, pues" (J.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

El cuerpo desnudo se libera a la mirada de los otros y sobrepasa las convenciones del recato en casos de enfermedad o muerte:

> "Cuando ha fallecido alguna persona de la comunidad, los cuerpos de las mujeres son arreglados por las mujeres, antes de colocarles en el cajón y los hombres se ocupan de arreglar al difunto (varón)" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "Mi esposo nomás pues, pero cuando me ocurriría un accidente, el doctor también pues, después cuando me muera nomás ya me pueden ver. Cuando se mueren (las personas) también les bañamos, no tenemos vergüenza. A mí igualito me van a bañar, les tenemos que vestir con su mejor ropa. Las mujeres sólo pueden bañar a las mujeres y los hombres bañan a los hombres" (H.H.; Blanco Rancho).

> "En primer lugar, siempre hay enfermedades y hay que frotarle el cuerpo o si ha pisado chueco hay que estirarle el pie, entonces en esos momentos de desgracia, sí. Incluso su esposo o su familia primero deben intentar poner en su lugar al nervio, y si no se puede, deben ir a buscar a un frotador extraño. Sólo en esa oportunidad, si es que no puede sanar, debe mostrar (su cuerpo). Porque antes no había muchos doctores y todo sanaban frotando, el frotador era tan cotizado como un médico" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

1.2.2. Espacios regulados: prohibidos y permitidos

En lugares públicos, como las fiestas, mercado, velorios y otros acontecimientos sociales, los intercambios entre hombres y mujeres están sujetos a regulaciones y mandatos culturales y de género. Como se relata a continuación, las restricciones hacia las mujeres son más severas. Una mujer casada no puede asistir a una fiesta sin su pareja o hablar con extraños. Como se puede advertir, está latente la virilidad amenazada de los esposos, temerosos de que sus mujeres estén dispuestas a dejarlos por otros. Sobre las solteras también pesan restricciones y es obligación de los padres controlar los comportamientos sexuales de sus hijas:

> "Cuando una mujer se casa puede ir a los matrimonios, *misachico*, puede ir a fiestas pequeñas que se celebran entre familiares, ahí puede ir, pero con su esposo. Puede hablar con personas conocidas de la comunidad, pero no con extraños, porque piensan que estando casada, la chica sigue teniendo novios o se está *mach'ando* para que sea su chico o su amante, digamos" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "La mujer soltera puede ir a fiestas bailables, puede ir a cumpleaños de mujeres jovencitas, pero no va a matrimonios ni *misachico*. No puede salir con su enamorado, sólo con sus amigos, primos y parientes de la comunidad. Si no, sus papás le pegan. La soltera puede vestirse con joyas, pero no con ropas tan ajustadas, tampoco puede andar *k'ala* (con ropa muy escotada o minifalda)" (F.F., mujer adulta; Blanco Rancho).

Para ir al mercado a vender sus productos, puede ponerse sus mejores ropas y adornar sus trenzas con *tullmas* multicolores (aun si es casada), porque el objetivo es verse bien ante los clientes y atraer a la gente para hacer negocio. Esta situación puede provocar los celos del esposo, que siempre está pendiente de cómo llega a la casa y a qué hora.

En los velorios y entierros, todos los hombres y mujeres deben llevar ropa negra como una manifestación de solidaridad con la familia doliente. Las mujeres (de antes) llevan su velo en la cabeza, que denominan "verónica". Ellas se tapan la cabeza en señal de que esto ayudará al alma del difunto a no quemarse en el fuego del infierno.

En el trabajo de siembra o cosecha, sobre las mujeres recae la obligación de preparar la comida y la bebida para todos los que participan en estas labores.

"Antes, las mujeres eran más reservadas. Ellas no podían mostrar ni sus rodillas. Por eso sus polleras eran hasta debajo de sus rodillas".

1.2.3. Tullmas, trenzas y polleras

El cuerpo de la mujer es apreciado y calificado de bonito cuando las características de esa belleza coinciden con el deseo de su esposo:

> "Es que por eso nos quieren nuestros esposos. De otras negros son, a ésas no les quieren. De las que son chiquitos sus senos, *choqras* les dicen" (Grupo focal; Blanco Rancho y Puka Orko).

Una joven entrevistada de Puka Orko identifica a la ropa como parte de su belleza. "Ahora hay polleras bien bonitas, bien adornaditas que recién han aparecido".

Las trenzas en las mujeres representan un atributo de belleza, aumentar su grosor entre las mujeres más jóvenes significa mejorar su apariencia, pero sobre todo hacer gala de su fertilidad. La mujer adulta no usa postizos y *tullmas* porque ella representa un período no reproductivo, un momento en la etapa vital de su vida en la que se seca al perder su capacidad de procrear. En cambio, la mujer joven tiene que "adornarse con unas *tullmas* de colores que representan el florecer de la tierra":

> "Las grandes trenzas de las cholitas son un adorno más para ellas, porque los jóvenes dicen que son más bonitas con sus cabellos caídos hasta debajo de la cintura. Una comadre dice que la mujer se ve más bonita con trenzas grandes que una mujer con trenzas pequeñas, por eso algunos jóvenes prefieren a las mujeres que tienen trenzas grandes para casarse con ellas y desprecian a la mujer de cabello corto. Por eso y porque las muchachitas son insultadas, las mamás no les hacen cortar el cabello a las niñas mujercitas, ni siquiera quieren que se les corte la punta del cabello" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

1.2.4. Percepciones sobre lo bello

En el imaginario de la mayor parte de las entrevistadas, la belleza en las mujeres está representada por cuerpos que no son "ni gordos ni flacos". Esta alusión evoca además del sentido estético de lo físico, la disposición de cuerpos sanos y disponibles para el trabajo y la reproducción. Es decir, ni gordas que no puedan trabajar ni flaquitas que parezcan escuálidas; esta percepción es frecuente en las mujeres adultas de las comunidades. El cuerpo limpio es otro valor apreciado que refiere a prescripciones culturales de género, porque aquellas mujeres "que se dejan estar son flojas y cochinas, eso no les gusta a sus maridos".

El envejecimiento es otra forma de perder la belleza. "Cuando somos viejitos, feos nos volvemos, mirá mis manos, mis venas se notan feo". Belleza y juventud son distintivos inseparables en los cánones occidentales; en las comunidades pueden leerse como próximos a un imaginario que identifica una etapa de la vida de abundancia y prosperidad.

En el subtexto de algunas afirmaciones, las nociones de belleza sirven también para encarnar ideas abstractas de feminidad, como "ser amable", "ser educada" y "saludar".

1.3. Identidad de género

1.3.1. Atributos identitarios del género femenino

Es preciso recordar que el concepto de género, antes que hacer referencia a la existencia empírica de grupos o categorías sociales (hombres-mujeres), nos habla de relaciones sociales y de representaciones que operan como pautas de clasificación y simbolización de los cuerpos sexuados. Nos habla de producción de mandatos ("deber ser"), de roles, espacios y territorios asignados a hombres y mujeres, y de una dimensión de poder que construye jerarquías de género que, a su vez, se articulan a otros órdenes sociales, étnicos o de clase (Scott, 1996).

Con esa definición en mente, en esta parte del texto nos aproximamos a las mujeres y a los hombres de las comunidades en sus diversidades para descubrir su "sí mismo" desde sus prácticas y percepciones. Esto es, las prescripciones sociales (valores y principios) que operan afirmando el significado de lo masculino y lo femenino, las prohibiciones de género expresadas en mitos y relatos, y la cosmovisión o creencias de carácter moral o ético que ordenan sus experiencias.

Todo ello, considerando que las identidades de género de los pobladores de las comunidades se construyen en el marco de la confrontación y el encuentro entre culturas occidentales y modernas, y las tradiciones y costumbres de larga duración.

Por ello, en las representaciones de género no es posible ignorar el "improntus" de relaciones coloniales y otros órdenes y jerarquías de poder.

No cabe duda que un referente central en la construcción de la identidad femenina, en las comunidades, es la maternidad. Probablemente, esto se deba a que en las representaciones simbólicas propias del mundo quechua-andino lo femenino está asociado a la fertilidad de la tierra, a la capacidad de la Pachamama de procrear y generar vida.

Sin embargo, si tomamos en consideración algunos elementos culturales implicados en el contexto histórico del mestizaje, quizás el símbolo mujer-madre obedezca al extendido culto mariano que extendió la Iglesia en su labor evangelizadora.

Siguiendo a Sonia Montecino, es posible atribuir al sincretismo indígena español la devoción por la maternidad y asumir que "la exaltación de las cualidades maternales (vida, fertilidad) de esta Virgen, unidas a su asociación con el origen del Nuevo Mundo y de los nuevos habitantes (los mestizos), ha dejado huellas profundas en el imaginario latinoamericano" (Montecino, 1992:19).

La pregunta sobre qué es ser mujer, activa un imaginario cuyo rasgo central es representar a la mujer como madre, como responsable de su hogar; sobre ella recae el monopolio del cuidado de los miembros de la familia. Sobre esta dimensión, una comunaria la afirma como un mandato cultural: "Antes de ser mujer, debemos ser madres".

Como parte de este núcleo central de representación, las expectativas sobre el rol de las mujeres en las comunidades son recreadas sobre comportamientos acordes con la maternalización de sus funciones en el hogar (cuidado y calidad de vida de sus miembros) y como el cimiento y garantía de la estabilidad de la pareja:

> "Las mujeres debemos tener una conducta bien, debemos respetar a nuestra pareja y a nuestros hijos, antes de ser mujer debemos ser madre. Nosotras no debemos abandonar a nuestros hijos y (debemos) respetar a nuestros suegros, también respetar a toda la familia" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "La mujer es el cimiento de la casa; si ella no estaría en su casa, se destruiría el hogar" (Grupo focal de mujeres; Puka Orko).

> "Depende de la mujer si es un hogar bueno, corrige a sus hijos y a su marido, por eso yo diría que la mujer debe ser más humilde y consciente que el hombre y la más responsable en el hogar" (V., dirigente varón; Antaqhawa).

En el marco de la construcción de esta feminidad está comprometido un conjunto de valores que difieren y contrastan con la masculinidad de los varones. Las mujeres exaltan como categorías normativas de su feminidad como: ser sinceras, comprensibles, amorosas, cuidadosas, maternales, amables, disponibles, cualidades que Marcela Lagarde las resume como parte de una identidad habitada por los otros: ser de y para otros. Y un topos masculino cuya representación hace referencia a un ser autocentrado, "no siente", "no sabe escuchar":

> "Ser mujer es ser sinceras, comprensibles, amorosas, cuidadosas, maternales, cariñosas y amables, su rol del hombre es mantener a su familia, trabajar fuera del hogar o en la agricultura o la crianza de animales. Sin embargo, los hombres son lo contrario, ellos no entienden, no comprenden, no escuchan, son muy egoístas, algunos hombres son muy desconfiados. Un hombre normalmente es frío en sus sentimientos y siempre quiere hacer prevalecer lo que piensa y siente, no sabe escuchar a los demás, sólo quiere que le escuchen" (Grupo focal, mujeres jóvenes; Blanco Rancho).

> "Diría que debe ser más humilde y consciente que el hombre y ser la más responsable en el hogar, y toda la comunidad la califica diciendo: 'No es como otras mujeres, es más responsable'…" (T.G., autoridad; Puka Orko).

> "La mujer tiene que levantarse y persignarse, tiene que seguir saludando a su papá y a su mamá, tiene que caminar apurada sin charlarse en la calle, si no se hacen ver como flojas y malcriadas" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

La representación femenina destaca también el peligro de transgredir los mandatos de género, porque esto afectaría a la idea de grupo, a la reproducción cultural del colectivo que se tiene sobre las mujeres como un todo, dados los débiles procesos de individualización:

> "Más vergonzoso sería que la mujer sea floja, sucia y traicionera, que no tenga dignidad (honra) de mujer y que abandone a sus hijos, eso sería lo más vergonzoso que puede hacer una mujer y hacernos quedar mal a todas las mujeres, eso yo no lo perdonaría" (E.R., mujer adulta; Puka Orko).

Mientras, en el varón se exaltan otros valores y comportamientos que hacen referencia a otras representaciones que apuntan al dominio de sí mismos, al coraje versus la debilidad de las mujeres. En la voz de un entrevistado, así se dibuja este imaginario:

> "El hombre expone su vida en cualquier movilización, no tiene miedo, porque tiene que demostrar su coraje. Como te dije, antes se creía mucho en el demonio, pero a las dos de la madrugada igual se salía; y la coca y el cigarro son sus únicos compañeros. Si a las dos de la madrugada o cualquier hora el hombre tiene que salir a trabajar, para eso es valiente. 'El hombre tiene que hacer conocer su valentía, no puede tener el carácter de una mujer, tenemos carácteres diferentes los hombres y las mujeres'…" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

Por otro lado, en las representaciones de otros entrevistados, las diferencias de género no son meramente distinciones, sino que adquieren valoraciones jerárquicas. Las atribuciones adjudicadas diferencialmente a hombres y mujeres se manifiestan en expectativas excluyentes y antagónicas.

A la pregunta de quién es más reconocido en la comunidad, si el hombre o la mujer, este grupo de varones invariablemente sostiene que:

> "Yo creo que el hombre porque es trabajador y ellos son los que saben más porque las mujeres están sólo en la casa, lavando, cocinando, mientras que los hombres tienen que caminar de un lugar a otro trabajando, y en algún momento escuchan la radio y se informan. Mientras que para la mujer no hay para qué se informe, siempre están pensando en las *wawas*, en cocinar; el hombre al contrario siempre está aprendiendo algo diferente, siempre está informándose, por eso se lo ve al hombre importante" (Grupo focal; Guarayos).

Desde la visión de un dirigente de sexo masculino, la identidad femenina, es decir una buena mujer, debe construirse sobre la base de una disposición de entrega y una actitud de apego y respeto a los otros, en el marco del cual la familia y el esposo son el centro sobre los que deben girar sus relaciones y sus disponibilidades vitales. Se destacan como cualidades femeninas: el respeto a la familia y el recato, "ser humilde", "asistente del hogar", "hablar sin gritar", "no ser bocona", "recibir a las visitas":

> "Para mí, de una mujer no me gusta su cuerpo ni nada, lo que debe haber es respeto y amor a la familia, respeto a su marido, debe ser humilde. A mí no me gusta ni porque es bonita ni nada, sólo el respeto. Los hombres serán torpes, pero ella debe ser humilde; si alguien de su familia la visita, debe hacerles un servicio; eso para mí es ser una buena administradora del hogar. Ella es como la asistente del hogar y, si tiene visita, tiene que acogerlos feliz; y si los acoge enojada, quiere decir que no es buena esa mujer y ya nadie los visita. Por eso es la mujer quien debe levantar a su hogar, empezando por su comportamiento, incluso bajito tiene que hablar, sin gritar y todos la califican que es una buena mujer" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

> "Para mí, mala mujer es cuando es muy bocona (*simisapa*), habladora, que no tiene respeto a las personas mayores, más que todo que no le respete a su suegra, porque siempre se debe tener respeto a la madre de nuestro esposo, porque nosotras también somos madres y tendremos a nuestros hijos, y de igual forma seremos suegras. Las flojas son aquellas que no saben asearse su cuerpo ni a sus hijos, ni tampoco saben del aseo de su casa y de igual forma no saben cocinar; si cocinan, también cocinan todo sucio, cáscaras de todo está botado en los cuartos y todo. Ellas son las flojas" (E.R.; Blanco Rancho).

1.3.2. Socialización del género

Las identidades de género se adquieren en un largo proceso de socialización, de acuerdo a pautas y prácticas culturales en las que intervienen las expectativas de la comunidad respecto a los roles y responsabilidades que le toca cumplir a cada género en la reproducción del orden social y cultural de las comunidades.

Desde una perspectiva de género, se diferencia una educación doméstica para la reproducción, de educación pública para la producción y el ejercicio del poder. Para el caso de las mujeres, se transmiten los saberes domésticos del hogar:

> "Los consejos que reciben las mujeres son en cuanto al aseo de la casa, cómo cuidar a los hijos, o sea las van preparando para cuando van a ser madres" (R.V., mujer joven; Puka Orko).

> "Las hijas mujeres son una réplica de sus madres, al convertirse tempranamente en suplentes de su mamá" (J.R., varón adulto; Puka Orko).

> "Los hombres aprenden cuando van a trabajar con sus papás, también les enseñan sus mamás. Más aprenden cuando se casan porque ya necesitan más" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Yo he aprendido a hacer mis cosas, de por sí mi mamá me ha enseñado. Al hijo hombre, más siempre le enseña su papá" (P.R., Mujer adolescente; Antaqhawa).

La rutina de socialización de los hijos e hijas, en sus primeros años, se inicia a partir de la proximidad con el cuerpo de la madre. En el caso particular de las niñas, desde muy pequeñas poco a poco van aprendiendo el quehacer cotidiano de sus madres en sus distintos oficios:

> "Las mujeres educamos a los hijos, porque desde el vientre les vamos hablando a nuestros hijos y cuando nacen, ellas (las madres) pasan más tiempo con sus hijos. La mujer les da más consejos porque se queda en la casa con sus hijos, ella sabe qué necesitan sus hijos, qué comprarles" (Grupo focal, mujeres adultas; Blanco Rancho).

Básicamente, es la mujer quien se encarga de cuidar y educar a los hijos hasta que cumplen los siete u ocho años. Los niños acompañan y apoyan a sus madres en las diferentes responsabilidades domésticas y labores de la parcela. Es interesante observar que lo que se aprende de la madre se aprende "de por sí"; en el caso de los hijos varones, les enseña su papá. Podríamos inferir, en consecuencia, que lo natural es femenino y lo cultural es masculino:

> "Yo he aprendido a hacer mis cosas, de por sí mi mamá me ha enseñado. Al hijo hombre, más siempre le enseña su papá" (P.R., adolescente mujer; Antaqhawa).

> "De igual forma les enseñamos a los dos, sólo yo enseño a mi hija aparte las cosas de mujercitas que los hombres no saben, son cosas que sólo las mujercitas debemos saber" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

Así, durante un largo proceso de socialización, son ellas quienes transmiten de manera cotidiana la lengua, las formas de convivencia, las rutinas que exigen la sobrevivencia y la reproducción, las destrezas para el trabajo, así como las costumbres, las reglas y las normas de la comunidad. Este proceso incluye enseñar cómo convertirse en mujeres adultas. Y esto en muchos casos entraña reproducir los esquemas de sometimiento y subordinación de las madres, salvo en los casos en que los padres, gracias a ideas y condiciones económicas distintas, puedan ofrecer a sus hijas oportunidades para ir a la escuela, tal cual destaca el testimonio de una comunaria de Blanco Rancho que sostiene: "Mi papá siempre quería que estudiemos".

La madre les enseña a los hijos ser como su papá. Y esto implica aprender a trabajar la tierra, a manejar de forma adecuada el arado, destreza que suele tomarse por la comunidad como el factor más importante para determinar cómo un varón deja de ser un niño para ser incluido en el mundo de los adultos. Corresponde al papel pedagógico de la madre instalar al hijo en el camino del padre que, en última instancia, es el mundo del trabajo agrícola.

Ella es el instrumento con el que la cultura cuenta para que las representaciones, las actitudes y las prácticas ayuden a modelar la existencia de los géneros. Si bien la madre juega en las comunidades un rol central en la recreación de identidades y transmisión de la cultura, es interesante acotar que la noción de *wawa*, como apelativo a los hijos pequeños, no marca nítidamente la diferencia sexual[20]. De todos modos, la referencialidad de lo masculino se centra en la figura del padre que se ofrece como modelo para transmitir los roles y patrones de la masculinidad del futuro varón adulto. Para que el acto educativo sea consistente, el padre no dejará de indicar aquello que no le pertenece al varón, aquello que no debe realizar porque está destinado a feminizar, es decir, a construir mujeres: la cocina, la casa y el cuidado de los hijos no son actividades de hombres.

Sin embargo, el rol central que jugaban las madres en los referentes personales y de identidad de las hijas e hijos, ha sido desplazado por la escuela, que se ha convertido en el espacio de socialización más importante, como fruto de la expansión educativa, impactando las subjetividades femeninas:

> "Antes no había colegios, pero una vez que se han creado, ya los hombres fueron a estudiar, pero algunas mujeres iban al colegio, pero nosotras no íbamos porque nuestras mamás nos decían: 'Quedate en la casa, tienes que cocinar'…" (Grupo focal, mujeres adultas; Guarayos).

Como ya aludimos, el proceso de aprendizaje de los roles de género se transmite cada vez más por otros agentes, como la radio, la televisión, el comercio, el transporte, que debilitan comunidades sustentadas en valores, principios y prácticas ancestrales:

"Los consejos que reciben las mujeres son en cuanto al aseo de la casa, cómo cuidar a los hijos, o sea las van preparando para cuando van a ser madres".

20 Véase al respecto el trabajo de Rodrigo Tenorio Ambrossi sobre tres nacionalidades indígenas en el Ecuador. "Sexualidad, Cultura Indígena y Salud Reproductiva" OPS/OMS. Quito, 1996.

> "En la escuela todo les enseñan, de todo les hablan, de la menstruación, de las relaciones sexuales, ya no hay respeto de nada; a la edad de los 12 ó 13 años las mujeres ya están embarazadas y tienen sus *wawas*, antes no era así, más curiosos se han vuelto" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

La evaluación sobre estos mecanismos de socialización no es lineal ni uniforme:

> "En la escuela aprendemos a leer y escribir; la radio nos sirve para escuchar los informativos y aquí en las comunidades nos sirve mucho porque todo aviso para las asambleas, reuniones o cualquier aviso siempre ponemos en la radio para la comunidad, pero la televisión también nos sirve para ver y escuchar lo que pasa en todo lado, en la tele vemos más clarito y en todo eso nos favorece. Da cosas buenas como también da cosas malas, como por ejemplo en las cosas malas dan prohibidas, dan novelas donde se están besando y haciendo el sexo. Eso no deben dar porque eso ven los niños y jóvenes, y quieren hacer igualito, por eso ya no hay respeto en los jóvenes" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

En efecto, desde esta perspectiva distinta se despliega otro imaginario que destaca los beneficios de estos mecanismos de socialización, como son la escuela y la televisión. Se considera, particularmente entre las nuevas generaciones, que permiten ampliar los intercambios sociales y generar identidades que se nutren de otras experiencias vitales.

1.3.3. Mitos de origen y relación entre mujeres y naturaleza

El origen mítico de los/as habitantes de estas comunidades es evocado por el testimonio de un dirigente, quien apelando a una conocida metáfora del texto bíblico refleja la distancia que hay entre el origen andino del equilibrio y la influencia de la evangelización y el monoteísmo, que enfatiza al varón como creador y a la mujer como subordinada a esa creación:

> "…antes que se forme el mundo salió el hombre, somos una sola carne, la mujer salió de la última costilla del hombre, y una sola sangre, no como dicen ahora de que somos de sangre española porque en una época llegaron los patrones… eso no" (T.G., dirigente; Puka Orko).

En la gramática oculta de este imaginario se hace patente la hegemonía de un pensamiento religioso occidental que da cuenta de una larga penetración cultural, en la que se expresa una lectura de género, propia de un modelo patriarcal. En esta simbolización de los orígenes, lo femenino se construye bajo la hegemonía de la figura del hombre, quien representa los orígenes. Como memoria de la herencia colonial, el otro mito que organiza las representaciones de algunos testimonios es el de Adán y Eva, como la pareja asimétrica que instituye el linaje de hombres y mujeres:

> "Yo creo en la Biblia, nos hemos creado de Adán y Eva, fueron los primeros en el mundo que creó Dios, de ahí hemos surgido y hemos ido evolucionando y creciendo, de ahí se fueron multiplicando los hombres y las mujeres" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

> "Hemos aparecido, decían nuestros papás, del Adán y Eva; yo creo que es así, de ellos siempre hemos aparecido pues" (Grupo focal, mujeres adultas; Antaqhawa).

Del testimonio de Alejandrina, hubo juicio y cayó lluvia, inferimos que hubo un nuevo *Pachacuti* que reorganiza el espacio y tiempo en la corresponsabilidad de la pareja y en la ayuda comunitaria:

> "Hubo juicio y cayó lluvia de fuego, y hubo hombre y mujer que se acercaron a Dios, y él dijo: 'Estos dos van a llenar el mundo', y la mamita Santa María o Santa Cecilia, no recuerdo, le dijo: 'Ellos solitos no van a poder, mejor les ayudaremos'…" (A., mujer adulta; Puka Orko).

A pesar de la imposición colonial, las sociedades andinas han buscado recrear su origen mítico en las *chullpas*, que representan la continuidad de su pasado histórico.

Son los antepasados, los muertos que no han sido olvidados, los que han sido fundadores de linajes, sobre todo dentro del espacio aymara preincaico. Este mito de encontrar en las *chullpas* el

antepasado es panandino. La *chullpa* es también la representación de un espacio sagrado y maléfico o no, según cómo uno se acerque:

> "Antes vivían *chullpas*, eran personas chiquititas y de esas *chullpas* hemos venido, donde vivían las *chullpas* no se puede ir, la *chullpa* se entra a tus pies o mano, con su huesito" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

En la cosmovisión andina, las construcciones de género aparecen como una presencia mucho más amplia a la simple diferencia sexuada de los cuerpos, penetra la naturaleza, hay tiempos y épocas femeninas, lugares, espacios, actividades y rituales cargados de cualidades femeninas o masculinas. En este marco, el orden simbólico con el que la cultura andina elabora la diferencia sexual afecta a la representación que las personas se hacen del mundo de la naturaleza.

En esta trama de significaciones, son objeto de identificaciones genéricas la tierra, las plantas, las vertientes o lagunas, los cerros. Los objetos están cargados de significaciones que engloban oposiciones, femenino/masculino, fecundidad/estéril, húmedo/seco. Así expresa el testimonio de una mujer estas asociaciones simbólicas:

> "La *waycha* es una plantita, cuando es mujer florece amarillo; cuando no florece, es hombre, se usa cuando la mujer tiene rabia, con el molle; si es mujercita, florece y produce frutos; si es macho, empieza a florecer y se caen las flores, igual que el *thaqo* produce espinos, no da frutos y la tierra le dice macho; cuando es tierra, *marimacho*; cuando es una tierra, *llinkhi*; cuando es arenosita, lama. Es como una cholita virgen porque produce bien, cuando cavas es bien harinocita; la otra, cuando estás excavando, se pega el azadón, es más difícil de cavar, mientras que la lama no pasa eso. La tierra que no produce le dicen agua salada, pero la que produce papa, duraznos, le dicen que no es *marimacho*, es como una mujer que mantiene a todos sus hijos" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Ah, las plantitas, los eucaliptos, la quina quina, dos hay, el molle, hay una mujer y un hombre, siempre hay parejas. El molle *qhari* (hombre) es un tiempo nomás que tiene sus productos, en cambio el molle *china* (hembra) todo el tiempo tiene sus productos. Al igual que las personas, las mujeres producen, en cambio los hombres son *ch´akis* (secos). Igual la quina quina, cuando le miramos su tallo, cuando es hembra, es coloradito; cuando es macho, no es colorado. En todo es así, en los cerros también, en el *thaqo* se nota su tallo, igual que la quina quina" (E.D., autoridad varón; Antaqhawa).

Se percibe pues una concepción de la vida que incluye los actos de la naturaleza, expresados en plantas y animales con similares jerarquías y atributos que tienen las personas. En esta representación, se trata de una visión que se concibe sobre el repertorio de un modelo dualista de la pareja humana, la cual estaría constituida por dos cuerpos sexuados, distintos en sus atributos y capacidades, pero complementarios. Cada uno de los objetos de la naturaleza contiene, implícitamente, referencias sexuadas con una carga de valor asimétrica/complementaria.

En el testimonio anterior, la tierra representa una polifonía de significados que conjuga a la vez lo femenino y lo masculino. Simboliza una dimensión de la virginidad, como disponibilidad a ser fecundada, como un estado de pureza e integridad; representa el suelo fértil (*llinki*) y adquiere el significado de una madre que representa el aspecto nutricio y otorga bienestar (Gavilán y Carrasco, 2001).

Sin embargo, en esta interdependencia entre tierra –como fertilidad-reproducción– y virginidad no está ausente la representación de la tierra como masculino-macho, como aquel lado de la pareja que completa y que fecunda, oposición que debe resolverse en el encuentro del acto sexual.

1.3.4. Mujeres en la historia

Sin embargo, este mundo mítico está cediendo. En efecto, bajo procesos extendidos de secularización de la vida, los conocimientos y tradiciones fundamentales, como los mitos y prohibiciones sobre lugares sagrados o malignos, dejan de organizar con la intensidad de antes la vida de las comunidades, pero sobre todo de representar las normas y tabúes culturales de género.

Estos cambios son reflejados en las palabras de una dirigente de una comunidad tan lejana como Antaqhawa. La persona entrevistada desmitifica estas creencias desde una visión que de todos modos no puede generalizarse a otras comunarias:

> "Antes, cuando yo era pequeña, las mujeres no podían ir a lugares alejados, como los cerros, porque esos cerros eran malos, decían nuestros abuelos. Ahora ya no hay eso, ni siquiera sabemos qué lugares son malos o buenos; no existe eso. Antes era pura creencias, antes decían que donde había charcos de agua, la mujer con *wawa* no podía pasar, porque si pasaba se moría su *wawa*; así decían nuestros abuelos, por eso los hombres nomás iban a esos lugares. Ahora ya no hay esas cosas, donde sea vamos y pasamos los charcos con nuestros hijos, no pasa nada, ya no creemos en eso" (R.V., dirigente mujer; Antaqhawa).

A las mujeres de antes se las rememora como "estrictas", lo que desde un registro simbólico hace referencia al cabal cumplimiento de sus roles y funciones domésticas. Obedecer al marido y atender a los hijos eran otras cualidades que las distinguían. Esta concepción de la minoría de edad de las mujeres, quienes son y deben ser tratadas como niñas que necesitan la protección y autoridad de un hombre, sustituyendo la figura del padre, puede estar asociada a la figura colonial de la minoría de edad que la corona les entregó a los jesuitas para el trato con los indígenas. De este periodo, algunas comunarias evocan la mayor opresión y el maltrato que sufrían las mujeres de parte de sus esposos:

> "Para mí, las mujeres de antes eran muy fuertes y bien alimentadas porque comían todo y eran muy trabajadoras, estrictas y muy creyentes, pero muy cerradas. Las mujeres de ahora ya no somos iguales, ya somos más débiles, flojitas, pero más liberales, a pesar que hay todavía mujeres que siguen siendo oprimidas y maltratadas por sus maridos. Antes, todo era de las mujeres atender al marido, a los hijos y todo quehacer en la casa nomás, a ningún lado íbamos, estuvimos metidas en el trabajo y en la casa. Los hombres siempre eran estrictos con su esposa, siempre tenían que pedirle permiso a sus esposos, sin el permiso de ellos no se podía hacer nada, también al hombre le gustaba mandar, obligar, golpear a sus esposas" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "El que manda en la familia es siempre mi papá, antes los hombres mandaban, la mujer era como un hijo, como mi mamá. Mi papá decía que como niña era mi mamá, hasta ahora no sabe su fecha de nacimiento" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "Mi mama sufrió mucho el hecho de que la mujer tenía que estar allí, o sea, no había equidad; ella tenía que estar al servicio del marido y de la familia. Ahora ya es otra… mi misma mamá se comporta diferente" (E., mujer adulta; Guarayos).

> "Los abuelos eran peor que ahora. Mi abuelo le obligaba a mi abuela a levantarse tres de la mañana y para las cinco ya estaba su almuercito, le pisaba si no le hacía caso, mi abuelo era un estricto, grave, mi abuela no podía levantar ni siquiera la voz, de calladita nomás tenía que estar…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Antes, más trabajo era pues, teníamos que traer agua de lejos, teníamos que trabajar con nuestros maridos, ahora ha cambiado un poco, pues" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "A lo que ellos cuentan, los hombres siempre eran estrictos con sus esposas, siempre tenían que pedirle permiso a sus esposos, sin el permiso de ellos no se podía hacer nada, también al hombre le gustaba mandar, obligar, golpear a sus esposas" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

Sin embargo, tal como lo registran las mismas comunarias, la trama de relaciones entre hombres y mujeres reconoce en el presente transformaciones y nuevas formas de intercambios de género. En este marco, las mujeres enfatizan grados de mayor libertad e igualdad en las relaciones conyugales. Ellas ahora son "más liberales", por cuanto tienen la posibilidad de participar en los espacios públicos, de disputar cargos públicos de decisión, de disponer de sus tiempos ("somos más flojitas") y generar nuevas subjetividades, fruto de un nuevo contexto que se identifica con la llegada de la tecnología que se asocia con la escuela y el estudio.

No por casualidad y, como vimos, estas ventanas al mundo exterior son repudiadas por la anterior generación y las personas mayores son más estrictas en cuanto a la preservación de su mundo mítico y sus valores ancestrales:

> "Ha cambiado en que los hombres ya no son tan malos como antes, ya hay un poco de entendimiento en las parejas y es por eso que ya podemos participar en las asambleas, reuniones, y también ya hay mujeres dirigentes que ocupan cargos en las mesas directivas. Ahora, ya no es sólo el hombre el que ocupa cualquier cargo, ahora ya salimos de todo eso, ya somos un poco libres, ya participamos hasta en las elecciones y hasta somos candidatas. Pero siempre hay todavía hombres que no nos aceptan en los cargos, más que todo el marido, pero eso también es poco nomás ya; aunque digan que las mujeres somos sólo para la cocina, les demostramos que no es tanto así; las mujeres a veces somos más fuertes que el hombre y así estamos llegando lejos" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Antes, las mujeres se quejaban y comentaban entre mujeres sobre sus esposos, pero no se atrevían a decir, era medio pecado faltarle al respeto a un hombre… ahora las mujeres con lo que sea se defienden… Ahora mi papá se ha actualizado, ya se cocina…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Mi mama sufrió mucho el hecho de que la mujer tenía que estar allí, o sea, no había equidad, ella tenía que estar al servicio del marido y de la familia. Ahora, ya es otra… Yo creo que los cambios son porque la tecnología ha avanzado mucho, incluso ya podemos estudiar las mujeres, tenemos la libertad de opinar y expresar nuestros sentimientos" (R.V., mujer adolescente; Puka, Orko).

La posibilidad de asistir al colegio marca también una diferencia con el pasado, que se manifiesta en la experiencia de los distintos grupos etáreos de mujeres:

> "Antes, no había colegios, pero una vez que se han creado ya los hombres fueron a estudiar, pero algunas mujeres iban al colegio, pero nosotras no íbamos porque nuestras mamás nos decían: 'Quedate en la casa, tienes que cocinar'…" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

En opinión de una comunaria de Blanco Rancho, el presente significa un momento en el que se desdibujan las prescripciones sobre el uso de los lugares públicos, como las chicherías, pero también otros sitios como la participación sindical en cursos de capacitación, la escuela y las interacciones a través de la tecnología de la comunicación:

> "Ha cambiado siempre pues, antes no se podía ir sola a las chicherías, siempre tenían que ir con su acompañante, ahora solas nomás van; antes no entraban chicos, chicas a la chichería, ahora entran, tampoco había tanta chichería, ahora hay harto pues, antes se tomaba chicha en la chichería nomás, ahora en todo lado toman" (Z.P., mujer adulta; Blanco Rancho).

Los cambios en las subjetividades de las mujeres impactan en la manera cómo ellas imaginan el futuro. El cambio generacional implica visiones y expectativas nuevas y diferentes que buscan recrear las prácticas sociales entre los géneros:

> "En el futuro, yo quiero que las mujeres tengan un poco más de libertad, tengan sus propios espacios, que sus esposos ayuden en las actividades de la casa, que comparta sus obligaciones" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

> "Ya no tiene que ser pues igual que antes, siempre tenemos que cambiar, otra cosa era de nuestras mamás, no tenemos siempre que sufrir" (J.R., mujer joven; Guarayos).

"En el futuro, quiero que las mujeres tengan un poco más de libertad, sus propios espacios; que sus esposos ayuden en las actividades de la casa".

En el ámbito público, las mujeres se imaginan liberadas del miedo y la timidez, atributos que marcan su subjetividad y desempeño más allá del hogar, específicamente en los espacios de deliberación. A pesar de esto, las mujeres no logran despojarse de sentimientos y prejuicios que hay alrededor de sus actividades individuales por las lógicas comunarias que imperan o de los riesgos que comporta evadir el control social de la comunidad:

> "Las mujeres debemos saber hablar en las reuniones, asambleas o en cualquier reunión, y debemos asistir a las reuniones y asambleas para poder participar, pidiendo la palabra, debemos levantar nuestra voz y así hacernos escuchar, pero otras mujeres no quieren escuchar de ir a las reuniones, peor de

> participar. Las mujeres que no quieren ir a las reuniones o asambleas dicen: 'A qué vamos a ir', 'qué nos van a dar ahí', 'qué ganamos yendo a esas reuniones o asambleas', '¿acaso nos pagan?', 'sólo vamos a perder nuestro tiempo nomás', 'las que asisten a eso son las mujeres flojas o son las mujeres que están metiéndose con uno de esos hombres, peor las mujeres que son dirigentes, son las peores cochinas', así dicen…" (E.R.; Blanco Rancho).

> "Tiene que saber bien conversar con la gente, no tiene que tener miedo, algunas mujeres no son entradoras y tienen miedo al rechazo, a la burla, a la humillación" (Z.P.; Blanco Rancho).

1.3.5. Valoración y prácticas sobre las etapas vitales de las mujeres

Ya hemos señalado que la reproducción cultural de las comunidades tenía en la familia y, en particular en el papel de los abuelos y adultos, la función de transmitir los saberes a las generaciones sucesivas y el rol de ejercer justicia. Los adultos jugaban un papel normativo que ordenaban las relaciones familiares y comunales. La obediencia y el respeto hacia los "viejos" permitían formas de control, administración de conflictos y cohesión social:

> "Entonces, ser viejito es bien importante porque debe explicar a todos, a toda la familia, a las mujeres también acerca de toda experiencia. Es una rama troncal el viejito y la viejita también, aunque los viejitos de antes no acostumbraban hacer eso; en este tiempo ya lo hacían, incluso lo legal, podríamos decir que dentro de una familia cuando hay peleas, ellos arreglan, ya no se llega mucho a la justicia en los pueblos" (T.G., dirigente; Puka Orko).

> "De acuerdo a lo que entiendo, ser viejito es guiar bien y hacer entender en línea recta a los parientes y familiares. Las abuelitas igual deben respaldar, porque cuando una familia se pelea, no llaman sólo al abuelito, sino también a la abuelita, a ambos los hacen llevar" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

Los adultos o viejos, padres o madres, como figuras claves de las comunidades, constituían un dispositivo por el que transcurría la cultura dándole un carácter de continuidad a través de la tradición oral. Por medio de ellos, se transmitían aquellos conocimientos y tradiciones fundamentales, como los mitos, las creencias y los rituales que hacían a su matriz cultural, lo que les otorgaba una suerte de respeto y autoridad por parte del resto de la comunidad. Desde una perspectiva de género, las representaciones sobre el rol de los abuelos y abuelas se diferenciaban en que los abuelos son más importantes en la comunidad y las abuelas en la casa. En la actualidad, el papel de socialización de valores y cultura de estos actores tradicionales se ve debilitado, con diversa intensidad en las distintas comunidades de estudio. La familia, cada vez más, cede su lugar a la escuela y otras instituciones del Estado que se encargan de la socialización de los hijos/as y de transmitir otros valores:

> "Nuestros papás, nuestras mamás, ellos nos han hecho conocer eso de las plantas y los cerros. Los jóvenes de ahora ya no conocen eso. No conocen, ya no, ahora van a la escuela, ahí otras culturas les están enseñando, nuestras culturas de antes se están desapareciendo, más bien están pensando irse a España, a Argentina, todo se está perdiendo, ya no les interesa tampoco" (E.D., dirigente varón; Antaqhawa).

Las nuevas formas que adopta la cotidianidad en las comunidades se traduce en el debilitamiento de la figura de los mayores. A diferencia del pasado, dejan de ser objeto de respeto y autoridad, lo que va ligado a la pérdida de su rol como portadores de una forma de ver el mundo y como personajes fundamentales en la transmisión del conocimiento y en la continuidad de las tradiciones.

Las relaciones entre los jóvenes y las generaciones adultas se caracterizan por formas de enfrentamiento intergeneracional, que se expresan con distintas intensidades en las comunidades:

> "Antes, era más respetuoso todo, ahora ya no respetan a los mayores, ya no hay ni el saludo, ni buenos días y buenas tardes, antes siempre del menor al mayor saludaban…" (A., dirigente varón; Antaqhawa).

> "…los cambios de los hijos no están bien porque ya no hay respeto para las personas mayores, ni respetan a sus padres" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Desde que tiene 60 ó 70 años se dice que es abuelito y se le debe tener respeto. Antes le decían abuelito con respeto, ahora viejo o vieja burra, así le dicen" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Cuando a un joven se le dice algo, se enojan más bien, no hay caso de decirles, ya no respetan a los ancianos. 'Entonces hagan pues ustedes', nos dicen. Antes los jóvenes no eran así, se humillaban, respetaban, hacían caso; ahora les tiran con sus cosas y se van, y los mayores dicen: 'Qué les pasará a estos jóvenes', 'Qué será después'…" (Grupo focal; Blanco Rancho).

Una entrevistada precisa al reconocer una diferente actitud entre los hijos varones y las hijas mujeres respecto al trato a los mayores:

> "Grave es pues, los hijos hombres ya crecen y se vuelven malos, no es igual que las mujercitas, que siempre acompañan a sus padres. A mis hermanos, por ejemplo, qué les está importando de mis papás, en otras familias hasta les pegan, les escupen, no les hacen caso. 'Tú vieja, viejo cállate', les dicen…" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

Es evidente que la reorganización de la cultura bajo la extensión y generalización de la escuela, la alfabetización y la televisión, impone sobre todo en las generaciones más jóvenes nuevos códigos de comportamiento hacia los mayores y pertenencias esta vez volcadas hacia una cultura hegemónica "nacional" o boliviana, si se quiere. Esto produce un proceso de enajenación en el sentido en que se pierden aquellos vínculos orgánicos con la comunidad, en la que la lengua como eje que estructura la identidad se sustituye por la lengua oficial. En este ambiente, los adultos reclaman pérdida de su cultura, no sólo de la lengua, sino de las expresiones artísticas propias; se rinden ante el impulso de una modernidad homogeneizante y occidental, que a su vez genera procesos de estigmatización y formas de extrañamiento de su cultura. Les alarma los resultados de ese proceso, de este contacto con el mundo externo:

> "Los jóvenes vuelven con otras ideas, con otras palabras, ya no quieren hablar sus idiomas, ni el quecha ni el aymara. Nuestros jóvenes ya se educan (van a la escuela), ya no miran nuestras culturas, otras cosas miran, las chacareras, tal vez la radio influencia. Para los jóvenes ya no tiene valor nuestra cultura, la radio ha influido mucho. La educación les enseña otras cosas siempre. No es bueno que se pierda, deberían mantener nuestras culturas, no deberían hacerlas desaparecer" (E.D., dirigente varón; Antaqhawa).

> "Por ejemplo, los aymaras, el Carnaval ya no lo festejan como antes con vestimentas; la música también se está perdiendo, la música antigua como las orquestas, el acordeón, el saxo, la guitarra eléctrica, mezclado con la música de ahora que les gusta a los jóvenes, el reggaeton, el rock, pero como les iba diciendo, la música antigua la gente mayor la recuerda con mucha felicidad, hasta hay ganas de bailar" (V.F., autoridad varón; Puka Orko).

> "Se han perdido los cuentitos de antes por la radio, por la televisión, *chay* valores, *miski kayman* (los valores, con tanta riqueza, dulce con gracia)" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

Por otro lado, la influencia de la vida moderna, al suplantar la sabiduría de los más viejos, reserva para las generaciones más jóvenes la transmisión de nuevos saberes y conocimientos, producto de su relación e intercambio con el mundo de fuera de la comunidad.

> "Cuando les mandan a las capacitaciones, 'tienes que agarrar bien en tu cabeza (memorizar)', les decimos, 'para que traigas aquí, nos tienes que enseñar'…" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

Dentro de la cosmovisión andina, el nacimiento de los hijos e hijas genera expectativas diferenciadas. En la literatura que existe sobre este tema se hace mención a que la primogenitura femenina era un vaticinio de abundancia económica, en tanto que la llegada de un varón conllevaba conflictos y desavenencias en la pareja[21].

21 Véase al respecto el trabajo "Concepción de sexualidad en Cerro Verde y Valle Alto de Cochabamba". En el marco del Proyecto "Adolescencia, Educación y Sexualidad". Proades, Fnuap-Bol/94/P01. Escuela Técnica de Salud Boliviano-Japonesa de Cooperación Andina.

Desde las construcciones culturales de las comunidades, el nacimiento del hijo varón generaba en el pasado mayores expectativas respecto a las mujeres (visión que continúa en el presente). Portadores de cualidades más valoradas para la comunidad, en tanto futuros proveedores de la familia ("sabe trabajar", "tiene fuerza física", "es más fuerte"), los padres en mayor proporción se inclinan por tener hijos varones (aunque también las madres), o por lo menos no limitarse a tener sólo hijas mujeres. Existen diversas razones para ello: la ayuda económica que los hijos hombres representan para sus padres, la vigencia de normas sobre la herencia y la tenencia de la tierra que privilegia a los varones. Contrastando con esta visión, que hace énfasis en el valor económico y la fuerza de trabajo del hijo varón, la imagen de la hija mujer se proyecta para las madres como una ayuda importante e imprescindible.

De estas percepciones, son emblemáticos los siguientes relatos, que incluyen la voz de mujeres, pero también de algunos varones:

> "Si es varoncito, va a ser trabajador, a la hija mujer no se festeja mucho. 'Porque el hombre trabaja más', decían. Cuando nacía un varoncito le daban en la mano la piedrita del rayo y festejaban más al varoncito; a la mujer no tanto, tampoco le daban la piedrita porque ella se queda en la casa; en cambio el hombre seguro va a trabajar lejos de su casa y para que su mano sea dura como la piedra. La hija mujer no se festejaba mucho, solamente en la casa y le hacían agarrar una *pushca* para hacer *caito* de lana de oveja; antes hacían de lana de oveja, hilaban, las hijas de ahora ya no hacen eso, más o menos las de 30 años ya no creo que hilaran, tal vez las de 40 años sí lo hicieron, ya no hay ni *caito*, bayeta, ya no hacen enaguas" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "La verdad es que se quiere más a un hombre, éste es con más valor porque es más fuerte, sabe trabajar, pero no está bien querer sólo al hombre; si no, nosotras como organización qué somos, debemos tener en cuenta que la mujer tiene derechos para todo, pero nosotros decimos: '¿Qué va a ser, se va a equivocar?' Es tonta, eso decimos" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "Mayormente, en el campo, a los varones les gusta que haya varones para que le ayuden a trabajar, a arar la tierra; las mujeres también quieren mujer porque para cocinar en el campo hay que levantarse a los dos, tres de la mañana; el trabajo es pues lejos, no es *aquisito* nomás, hay que mandar la comida con un hijo, sufre el que no tiene hijo aquí en el campo" (A., dirigente varón; Antaqhawa).

> "Según a lo que he escuchado, había muchas mujeres y pocos hombres, y era por eso que no había respeto, decía la gente. Esto yo escuché en una reunión de padres de familia, también decían que cuando nacían los hijos varones festejaban, no sé si será verdad, pero a lo que veo, yo creo que era así" (ER; Blanco Rancho).

La preferencia por un hijo varón a menudo está relacionada con la continuidad del apellido de la familia. Existe un deseo masculino por encontrar un "reemplazo" generacional en la descendencia. En un sistema de parentesco patrilocal, procrear solamente hijas significa culturalmente la pérdida de cierto prestigio o status de los padres dentro de la comunidad:

> "A nuestros hijos por igual les queremos, sólo los hombres más prefieren al hijo varón porque dicen que el hijo varón es el que hace respetar, pero es más porque el hombre no hace perder el apellido; en cambio la hija mujer hace perder el apellido de los papás, es por eso que el papá quiere más o desea más al hijo varón. Antes, por ejemplo hace 60 años o más, cuando nacían hijas mujeres, dice que querían ahogarlas y cuando nacía hijo varón festejaban con fiesta grande" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Según a lo que yo noto, los papás quieren más varoncitos porque dicen que hacen respetar a la familia, hacen trabajos más duros y fuertes, además en cualquier reunión o cualquier trabajo que hay de la comunidad a ellos les hacen valer" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Dada la estructura de parentesco centrada en lo patrilocal, los relatos hacen hincapié en que las mujeres abandonan tempranamente la familia de origen, dejando de ser un recurso humano

para soportar la vejez de los padres. De este modo, no podrán cuidar a los padres ancianos una vez que se casen y pasen a formar parte de la familia de su esposo; salvo situaciones en las que la hija menor tenga que vivir con sus padres:

> "Se prefiere al hijo varón porque es para el trabajo, él ayuda y está con los papás siempre, y la mujer ni bien crece se va con el hombre, más rápido de lo que pensamos. La mujer también ayuda, pero un rato nomás, ya después se va rápido con el hombre o se va a la ciudad, es por eso que preferimos más al hijo varón" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

Como reconocen algunas voces, el valor de las niñas en la familia está circunscrito al apoyo que brinda a la mamá en las labores del hogar. Cuando se es niña se asumen funciones de permanecer al lado de la mamá, aprendiendo las cosas de la casa, (...) "nunca trabajos pesados", los cuales están reservados para los varones:

> "Yo creo que (las hijas mujeres) son un apoyo para la madre. Tiene que hacer las mismas cosas que ella, yo no creo que tenga fuerza como el hombre" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Para mí, la diferencia entre el hijo varón y la hija mujer es que la hija siempre es más para la casa, también es un apoyo y compañera de la mamá; la otra diferencia es que la hija mujer es más débil, no tiene la misma fuerza que el hombrecito; es por eso que al hijo hombre siempre le mandamos al campo junto con su padre; el hijo varón es más para el papá, es su compañero y ayudante; como decimos en la familia: el hijo varón para el papá y la hija mujer para la mamá" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Las mujeres queremos a los hijos hombres o mujeres por igual, pero el hombre se dedica más al campo, es más ayuda en el trabajo pesado, pero las mujeres más son para la casa…" (R.V., mujer adulta; Antaqhawa).

En el universo simbólico de una comunaria, propio de su cultura andina, la piedra aparece como un símbolo masculino que expresa fuerza y vida. A diferencia de las piedras femeninas, cuyas propiedades hacen referencia a su capacidad de guardar el calor, son porosas y por las cámaras de aire que poseen (piedra pómez) son aislantes, suaves, retienen agua y humedad; la piedra masculina es dura, al quebrarse forma puntas y no guarda calor, resiste la fricción, es utilizada para la construcción de casas, puentes y en general en todo trabajo de sustento:

> "Cuando son recién nacidos se les frota sus piecitos con piedra para que sean fuertes para el trabajo, para la vida" (H.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

"La verdad es que se quiere más a un hombre, éste es con más valor porque es más fuerte, sabe trabajar; pero no está bien querer sólo al hombre".

Dado el debilitamiento de las tradiciones en las comunidades y los procesos de aculturación que tienen lugar en ellas, aparecen nuevas formas de representación que asignan nuevos sentidos al nacimiento de un varón o una mujer.

Es por esas consideraciones que no es extraño que dada la proximidad de las comunidades de Puka Orko y Blanco Rancho con el mundo y los valores que vienen de afuera, el color rosado en la vestimenta de las recién nacidas se convierte, al igual que en las ciudades, en un referente simbólico que consagra lo femenino.

Si bien esta percepción no se puede generalizar a las comunidades de Antaqhawa y Guarayos, la división de los colores que aparece marcando la oposición binaria entre masculino y femenino no deja de ser un nuevo referente que se abre paso en la cabeza de las nuevas generaciones, al calor de la penetración del mercado y los nuevos códigos y valores identitarios:

> "Cuando nace una niña, la costumbre es comprarle ropa rosada y blanca; y si nace niño le compran ropa azul o amarilla" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

> "Cuando son hombres les vestimos de celeste; cuando son mujercitas, de rosado" (M.C., mujer adolescente; Blanco Rancho).

Según algunos testimonios, el nacimiento de mellizos en épocas antiguas era considerado un mal presagio que era atribuido a la madre o, en su caso, al padre. Se decía que si uno muere, el otro también debía morir, porque uno representa la bondad y el otro la maldad (Grupos focales, mujeres; Blanco Rancho y Puka Orko).

Otra explicación respecto a los mellizos es un testimonio que no necesariamente hace referencia a una explicación cultural del mundo andino, visión en la cual los mellizos pueden ser potadores de algún mensaje divino o mandato cultural:

> "Si nacen dos hombres o dos mujeres u hombre o mujer, les crían nomás, pero la gente mala dice: 'De dos en dos está poniendo, de dos en dos como conejos', y algunos les dicen que es herencia de los antiguos" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Respecto al nacimiento de niños o niñas con malformaciones, estos casos son explicados a través de algunas creencias que sugieren que la malformación es producto de un castigo por relaciones sexuales en estado de ebriedad.

En otras narraciones se advierte la noción del rayo como responsable de la fertilización de la tierra y en otras como algo que parte en dos y "malforma", a esto se lo denomina "*llallagua*", que es una forma en la que un fruto aparece con una especie de cría o apéndice, por ejemplo un papa a la cual está pegada otra papita, en este caso el rayo no ha logrado completar la fecundación. Pero también hay que destacar que el rayo, cuando cae en el campo y llega a algún comunario o comunaria, éste se hace *yatiri*, si es que sobrevive:

> "Dicen que es cuando el rayo les ha alcanzado o cuando uno de los familiares de los padres es malo o mala, y eso es lo que hace pagar Dios. Es castigo de Dios" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

> "Cuando nacen cojitos o aparecen de un momento a otro cojitos, dicen que es *chullpa*, es cuando pisas los lugares de las tumbas de los incas. 'Ahí ha debido ir', se dice; en eso el huesito se sale y es por eso que se vuelven cojitos; o si nacen chueco, con curanderos se puede sanar" (D.Z., mujer adulta; Puka Orko).

> "Los hechizos a veces llegan o a veces los padres eran malos o algún pariente, por esa maldad los hijos nacen así con discapacidad, o cuando toman mucho alcohol, cuando tienen relaciones sexuales de borrachos nacen enfermitos, o cuando cae el rayo también" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

La juventud como concepción del tiempo del ocio es más producto de sociedades occidentales, donde a este grupo etáreo es más fácil caracterizarlo. En el campo, la adolescencia no tiene una especial relevancia. En el caso del varón, no hay un antes o después, es un "continuum", que se entremezcla entre juego y trabajo. En rigor, corresponde al cuartel marcar la minoría de edad e introducir al varón a la responsabilidad social. A su retorno del servicio militar, verdadero rito de pasaje, ya puede casarse, tener tierra, ser dirigente, tener opinión y contar con recursos económicos.

En las mujeres, la menstruación les marca el inicio del ciclo reproductivo y el fin de la niñez. En casi todas las culturas el tabú de la sangre menstrual es algo muy extendido desde tiempos remotos. Hay muchos ritos y ceremonias alrededor de los días de la menstruación; severas restricciones y gran cantidad de leyendas sobre los efectos que produce en los varones y en el entorno una mujer que está menstruando. Sobre el tema, resumimos los argumentos de Simone de Beauvoir:

> "Paraliza las actividades sociales, marchita las flores, hace caer las frutas, sus emanaciones ahuyentan monstruos y espíritus, arruina las cosechas y devasta los jardines, mata los gérmenes y las abejas, agría la leche y las cremas, posee poderes maléficos, debilita al varón, si mantiene relaciones en esa fecha vuelve impotente al varón, da satisfacción sexual, cuando una mujer deja de tenerlas (menopausia) queda inhabilitada para el placer sexual y debe clausurar su vida erótica" (Beauvoir, 2005).

De todas estas creencias, muchas de las cuales aún tienen vigencia, como veremos en el análisis de las comunidades, se desprende que estas construcciones evidencian un profundo respeto a

la sangre que emana de los genitales femeninos, tanto de hombres como de mujeres. En el campo, la vivencia de la menstruación está ligada al ciclo agrícola; cuando la tierra está produciendo la mujer no puede trabajar en ella porque transgrede el ritual de la *wilancha*, que es en el que la sangre del animal propicia la producción agrícola. En la comunidad de Antaqhawa, una comunaria hizo referencia a esta experiencia:

> "Sobre todo antes, a las mujeres no les dejaban trabajar en la tierra cuando estaban sangrando porque la cosecha puede arruinarse" (E.R., mujer adulta; Antaqhawa).

Es bastante común que las madres no quieran hablar a las hijas sobre la llegada de la menarquia u otras les expliquen con conceptos vagos, haciendo referencia a la idea de una "enfermedad" que dura unos días y que luego se pasará. La mayor parte de las entrevistadas relata que no contaron con información sobre la menstruación y que ésta fue vivida con sentimientos de miedo y vergüenza, lo que está vinculado al silencio de la madre. De este modo, la menstruación aparece como un hecho casi clandestino, oculto, que además marca el inicio de un nuevo tipo de relacionamiento con los varones:

> "Cuando me bajó la sangre me he asustado mucho, me he puesto a llorar, pero no he dicho a nadie, a nadie siempre.Peor me he asustado cuando me ha venido de nuevo. Ahí recién le he dicho a mi mamá y ahí recién ella me ha explicado que las mujercitas tenemos eso, y que hay que cuidarnos de comer y de estar cerca de los hombres… eso nomás me ha dicho" (R.V., mujer adulta; Antaqhawa).

> "La verdad, mi mamá no sabía nada cuando empecé a menstruar, porque tenía mucha vergüenza, no existía esa comunicación de madre a hija, antes nos explicaron en el colegio" (R.V., mujer joven; Puka Orko).

Fruto de la evangelización católica, en casi todos los casos, esta experiencia es vivida como algo que evoca la impureza del cuerpo de la mujer. Existe la creencia de que bañarse con el período menstrual provoca infertilidad en las mujeres, porque se presume que el cuerpo se enfría; como se está en un periodo de expulsión de impurezas, al bañarse podría enfriar el cuerpo e interrumpir la expulsión total de la sangre, provocando esterilidad en las mujeres. La concepción andina del cuerpo tiene que ver con el equilibrio de los fluidos calientes y fríos, por eso la mujer no se puede bañar por temor a retener sangre en su organismo. Antiguamente, las mujeres iban a lavarse al río, no a bañar el cuerpo, sino a dejar fluir la sangre; en ese sentido, el calzón no deja de ser un elemento que altera el ciclo de equilibrio del cuerpo y su relación con la tierra, porque hay una correspondencia de cómo se concibe la tierra y cómo se conciben a sí mismas en relación a esa cosmovisión:

> "Ya cuando mi mamá se dio cuenta me reclamó por no avisarle y me explicó que cuando estoy menstruando no debo bañarme ni debo alzar cosas pesadas. Mi mamá me contó que cuando tuvo su primer ciclo menstrual, ella se asustó y se fue a bañar, tampoco existían los calzones, entonces ella tenía que limpiarse con trapito a cada rato, también podía contraer muchas enfermedades; ellas decían y dicen hasta ahora que cuando una está menstruando no debe bañarse porque es dañino para la salud, trae consecuencia, se coagula la sangre en el estómago, le duele el estómago y no debería hacer trabajos forzados" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

En la experiencia de otra comunaria, el rol de la madre aparece más activo y protagónico, explica a su hija los cuidados que deben tener las mujeres cuando están menstruando. Entre las prohibiciones se destacan el consumo de alimentos como la leche y sus derivados, huevo, verduras frescas y cítricos como el limón. El limón actuaría en esta visión como coagulador de la sangre. La comida fresca actuaría como algo que provoca pesadez estomacal o mala digestión, unida a la creencia de que en el estómago se queda la sangre (no hay referencia al útero o aparato reproductor femenino):

> "Yo sabía ya porque mi mamá me avisó diciendo: 'Ay hijita, no te vas a asustar, te va a venir tu sangre que se llama menstruación, que es cada mes, eso viene desde los 12 años, pero a otras les viene a los 15 años'; ella me ha enseñado cómo cuidarme, me decía: 'No se come comidas frescas, como ser lechuga, pepino, leche, queso, papaya, naranja, mandarina, etc'…" (E.R., mujer joven; Pojo).

En la vida conyugal de algunas mujeres, la menstruación no impide sus relaciones sexuales:

> "Hay hombres que tienen asco de la sangre, pero otros no tienen, igual nomás están con sus mujeres, hay otros a los que no les interesa siempre si está o no con su sangre la mujer, de borrachos igual nomás están, siguen teniendo relaciones" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Los hombres no respetan, igual nomás es, cuando están borrachos no les importa la sangre, ni nada, pues si es su mujer, bien cochinos son" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

Otras atribuyen a esta circunstancia el haber quedado embarazadas. La menstruación es el momento en el que se forman los fetos gracias a la semilla masculina (semen), que se transforma en cuerpo humano. Las mujeres dicen que la fase final del periodo menstrual es el tiempo más fértil de la mujer:

> "Cuando estaba con mi menstruación y he estado con mi marido, me he embarazado, eso ha debido ser, así dicen pues" (D.C., mujer adulta; Antaqhawa).

La menopausia es entendida como un proceso en el que se vive la transición entre la etapa reproductiva y la no reproductiva (cesa la actividad ovárica), y es valorada por algunas mujeres como un momento positivo en el que ya no se tendrá más hijos. Es decir, parecen experimentar un sentimiento de liberación, ante la desaparición de las molestias del ciclo menstrual y el riesgo constante del embarazo. Al parecer, a esta etapa no están asociados los sentimientos de pérdida o ideas de envejecimiento que priman en otros contextos culturales. Por el contrario, es vivida como un proceso de androgenización, de adquisición de autoridad, de *chachawarmi*. A pesar de que estas prácticas se están perdiendo en la comunidad, la mujer mayor es todavía considerada como una autoridad, como referente para dar consejos, adquiere en la mirada masculina de los comunarios un reconocimiento especial, puede ir a las reuniones de la Asamblea, puede opinar, es consultada por su experiencia y sus saberes.

1.3.6. Tiempo de muerte: creencias y costumbres

En la cosmovisión andina, la muerte no se entiende como un total aislamiento y olvido de sus seres fallecidos, sino como continuidad de la vida en otro espacio o *pacha*. No hay una separación absoluta de esta vida con la otra; por el contrario, el ser humano transita del espacio de los vivos al espacio de los muertos. El alma de los difuntos, de acuerdo a algunos autores, vuelve dos o cuatro veces al año[22], según las comunidades. El retorno del alma de los muertos está relacionado con la intensidad de los recuerdos de los vivos hacia sus difuntos. Se cree que los muertos colaboran en el éxito del año agrícola, porque han intercedido ante las divinidades para asegurar la cosecha, la siembra, la lluvia y en general el bienestar de la comunidad.

Para recibir a los difuntos el 1 de noviembre, todas las familias del Valle suelen preparar en cada hogar una mesa *mast'aku* que deriva del verbo *mast'ay*, que significa tender. La cual está compuesta por un conjunto de elementos religiosos y alimentos que el difunto en vida solía consumir; entre ellos podemos mencionar las *t'ant'awawas*, los *urpus* (figuras de pan), valle rosquete, fruta, comida. El *mast'aku* simboliza la *pacha*, a través de las figuras de pan y de dulce se representa el sol, la luna, las estrellas, escaleras, ángeles, víboras y productos de la tierra.

El día 2 de noviembre, las familias de los muertos tienen la costumbre de rezar y hacer rezar por el bienestar de su alma y la felicidad de sus familiares; de acuerdo a la cosmovisión andina, en esta época las almas de los muertos visitan el mundo de los vivos, *k'aypacha* (este mundo).

La muerte se convierte en generador de costumbres, ritos y tradiciones, de modo que el día de muertos perdura con gran intensidad en las comunidades analizadas.

El escenario de los rituales y las costumbres ante la muerte permite visualizar la forma en que estas comunidades rinden culto a sus muertos.

En la fusión entre la religión andina y católica, la muerte de los niños (as) evoca la imagen de seres puros, sin pecado, esta representación se expresa en el color del cajón y de la mortaja. A estas almas se las conoce con el nombre de angelitos, son la imagen de personajes celestiales aprendida

22 Las cuatro veces que retornan las almas son la fiesta del Carnaval, Pascua, la de San Pedro y San Pablo, y la de Todos Santos, que coinciden con el ciclo agrícola anual, esto ocurre en las comunidades más alejadas de los centros urbanos. En el caso de las comunidades estudiadas, lo más visible es recordar a sus muertos en la fiesta de Todos Santos.

de la primera evangelización católica. Los niños no tienen pecado alguno y cuando fallecen son recogidos por Dios, al igual que las mujeres y hombres solteros (as):

> "Mayormente, cuando muere una mujer, si es soltera la entierran en cajón blanco, porque dicen que todavía es virgen. Si es casada la entierran en un cajón café, porque según ellos, ya es pecadora. Lo mismo sucede con los varones. Cuando son niños y se mueren, los entierran en un cajón blanco, porque son unos angelitos, y si se muere una persona mayor, se la entierra en cajón café, lila, porque dicen que no se los puede enterrar en cajón blanco porque ellos ya son pecadores. Cuando sus antepasados se morían, entonces lo que hacían era enterrarlos en *phullus* envueltos" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

> "Claro, siempre le vestimos bien, con ropa nueva y encima le ponemos el hábito de color blanco, así se entierra aquí a los muertos. Pero, cuando son menores de 12 años se les viste de angelitos con su pantalón azul, camisa blanca, encima viene el hábito de angelito, y de igual forma a las mujercitas, sólo a ellas se les pone vestido y encima el hábito de angelitos" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Las costumbre es así, para los solteros es cajón blanco, para los casados es color negro. Antes, se enterraba en madera, amarrando al muerto bien fuerte" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

Los funerales se presentan como un acontecimiento en la comunidad de Antaqhawa, en la que a través de la señal del *pututu* todos se enteran del fallecimiento de una persona de la comunidad y todos asisten al velorio. El objetivo del velorio es el acompañamiento a los deudos, estar solidariamente al lado del alma del difunto y de la familia, reafirmando su comunidad y mostrando que no están solos, que la comunidad está dispuesta a apoyarles y socorrerles. En la noche del entierro continúan los ritos de despedida. Es de resaltar que todas las actividades de los rituales de la muerte recaen sobre las mujeres, quienes se dedican a atender, cocinar, preparar, recibir a la gente; en tanto que los hombres juegan a la "tabita", ríen, toman, comparten y rezan. Tal como sugiere el siguiente testimonio, el velorio en su comunidad representa un acontecimiento donde se expresan solidaridades y se comparten momentos de cercanía a través de la bebida. La coca y la bebida funcionan como símbolos de comunicación y como elementos de cohesión:

> "Cualquier hombre que se muera aquí, primero se invita a todo el sindicato, suenan los *pututus* (cuerno de toro), se dice: 'Tal persona ha muerto', y se invita al velorio, si se muere en la noche o en la mañana, en la noche es el velorio. Se avisa con el *pututu*, la familia entonces va y se compra el cajón a lo que alcanza la economía. Después, todos los que pueden ayudan para el velorio desde temprano, saben que ha muerto por el *pututu* y todos se avisan o ponen en la radio y escuchan y van llegando. En el velorio, es la costumbre aquí… hay unos huesitos, 'tabitas' se llaman, que es de la misma oveja que matan, con eso juegan con maicitos esa noche. La familia del que ha finado invita traguitos, chichita si hay y así se amanece. Al día siguiente, el entierro dura hasta la noche, se lleva el cajón en hombros y se cava la tierra, y así se hace hasta la noche siempre. A la vuelta se prepara la ropa para el lavatorio, que es al día siguiente del velorio, que es el lavado de la ropa del finado, esa ropa es para la familia del que se ha quedado, en el lavatorio participan los que quieren de la comunidad, van y ayudan a lavar, y eso queda pues para la familia del finado" (A.C., dirigente varón; Antaqhawa).

> "La noche del velorio juegan con maíz (sólo en velorio y en nueve días), el que pierde pone plata, dan plata en el velorio (polla) y la plata del juego es para comprar alcohol, que se invita y también se vende. Al día siguiente, palamada juegan con botella y piedra (hacen caer la botella con la piedra) y compran bebida" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

"Cuando muere una mujer, si es soltera la entierran en cajón blanco, dicen que aún es virgen. Si es casada, en cajón café porque según ellos ya es pecadora".

Desde la cosmovisión andina, la muerte para los comunarios/as nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser. La idea de camino, de viaje a otra dimensión, es representada en el juego de la palamada, que es un juego donde sólo participan los varones formando equipos, donde muestran sus habilidades y fuerza para arrojar piedras hacia otra más grande y alejada. El fondo, se trata de reunir dinero para comprar bebida que es invitada a los asistentes al velorio y para ofrecer rezos al difunto. Al niño se lo despide con alegría porque no es un ser productivo, no tuvo descendencia, es como una semilla que no llegó a germinar:

> "La costumbre aquí, y siempre se hace, es que cuando se lleva el cajón se hace la palamada, en la que se bota primero una piedra, y luego a esa piedra se botan otras piedras que tienen que juntarse, es como un juego que le va haciendo un camino al finado a la ida al cementerio, para que se vaya el alma por el camino que se le hace. Cuando se muere una mujer, igual se hace… Cuando muere un niño es diferente, aquí ya no se compra ni el cajón, a veces se hace un cajoncito de tablitas, se hace su 'velorito', al día siguiente se agarra una grabadorita con música y una banderita blanca y se baila en el cementerio, cuando es *wawa* igual si es hombre o si es mujer. Ahí le despiden con música porque es toda una alegría para el niño que se está yendo al cielo, alegre hay que despedirle, no hay que llorar, todos bailan, desde la casa se va con música, con traguitos, con alegría se entierra, eso no ha cambiado. Se hace camino también como juego para su almita, es un angelito pues, su cajoncito es blanco hasta antes de los 18, hasta esa edad son niños. Se hace también el lavatorio, se hace una casita en el lavatorio, lo que le gustaba al niño, su comidita, si tenía arbolito, de los mayores igual se hace su casita. Los lavatorios se hacen en el río, donde hay agua. Los cementerios lejos son, depende dónde te toque, a veces es a una hora o más, lejos son" (A.C., dirigente varón; Antaqhawa).

Las atenciones al difunto no solamente responden a los miedos al castigo o penas del alma; sino al sentido mismo de la muerte. La forma tradicional de preparar el cuerpo para su viaje consiste en proveerle de todo lo que un ser humano necesita para una larga travesía. Se cree que el alma del difunto caminará largas distancias, donde se cree que podría pasar hambre, sed o frío. Es importante que se lleve todo lo necesario para subsistir en el viaje y compartir con los que lo acompañan. Así, el difunto debe proveerse de suficientes alimentos, ropa, coca, herramientas y utensilios. Todas estas cosas se colocan cuidadosamente junto al cuerpo, especialmente aquellas que él acostumbraba utilizar durante su vida cotidiana. Sus gustos y preferencias deben ser tomados muy en cuenta, porque si no su alma puede terminar penando en este mundo en busca de las cosas que le faltan. Por lo tanto, sus familiares y las personas allegadas a la vida de los que han muerto deben estar atentos y vigilantes para que no falte lo esencial de las provisiones para su viaje. El muerto debe ser bien atendido, celebrado y despedido con todo lo que necesita.

La muerte no es una ruptura con la pertenencia a este mundo, las almas de los difuntos continúan viviendo en permanente atención y relación con sus familiares y la comunidad:

> "Cuando alguien muere tiene miedo uno, no quiere caminar porque dicen que su alma está caminando la noche que muere; uno tiene que caminar haciendo ruido, no de calladito, porque si estás calladito te encuentras con el alma y te vuelves sangre, y te mueres ese rato. Además, cuando uno muere hacen el velorio, después llevan al cementerio y ese cuarto donde se ha hecho el velorio lo hacen limpiar con una persona ajena, y a esa persona le regalan un cuero de oveja, no sé por qué, de antes había sido esa costumbre, quién habrá hecho aparecer esta costumbre, no sé. Después de limpiar el cuarto, en la puertita ceniza ponen y nadie tiene que entrar ahí adentro. Todos se van al cementerio y al regresar miran si ha entrado el alma, clarito se ve, yo he visto porque soy bien curiosa, se ve en la ceniza la huella del zapato, si es de mujer, el zapato es de mujer, si es de hombre el alma, clarito se ve su huella de su zapato también; yo también he visto eso, bien curiosa soy (ríe), si han enterrado con zapato o si han entrado con abarquitas, clarito se nota, algunas almas se salen, entran y salen… porque hay unos que solos entran… Cuando el alma no sale del cuarto donde se ha velado, entonces, dicen que va a haber otro muerto, así dicen… Dicen pues que sí, pero yo no he visto, después de hartos años se mueren a veces… ahora ya no es tanto pues, en algunas partes no hay eso… a veces la huella es de gato o de perro y dicen que el que se ha muerto, su alma se ha convertido en perro o en gato (sonríe), así dicen pues" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

Se puede constatar en el siguiente testimonio que el sistema de valores y representaciones de género se proyecta en el ritual de despedida de las almas, mostrando conexión entre la vida y la muerte. El valor del trabajo se conserva para despedir el alma del varón, mientras los accesorios o joyas que adornan el cuerpo de la mujer se desechan porque pueden producir conflictos y condenar sus almas:

> "Cuando una mujer muere, se le amarra una tutuma con agarrador a su muñeca. Si es mujer se pone lo que le pertenece (*phushquita*, hilo, aguja, plato, cuchara, qué cosita le gustaba comer y sus ropas), sin joyas porque son cosas del diablo. Si está embarazada, se saca la *wawa* y se entierra a su lado" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "Si es hombre, le ponen su aradito, chiquitito, burrito se lo ponen, de barro hacen todo, lo que sembraba le ponen: haba, papa, linaza, burritos, hacen hachitas, vaquitas, yunque y sus cargas" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "Para niños igual es, les llevan sus juguetitos" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa y Guarayos).

El incesto también tiene sus prescripciones después de la muerte. El castigo es un alma que se condena y que altera el orden familiar y comunal:

> "Cuando se han metido con su papá o mamá, cuando se muere le entierran amarrando sus manos con la cola de la vaca, para que no se levante; antes esto era grave, todo su cuerpito se levanta. Mi mamá me contaba, si no le amarra, vuelve como condenado, el viento se llevaba la lluvia, había un aparecido, en forma de perro, gato o una persona. Le han vuelto a enterrar con sus manos atrás, ya no hay condenados, ahora ya no pasa eso. Hay condenados, ésos que no dejan a sus familias tranquilos, a ésos se les entierra con un lazo y de cara para que no se levante a molestar, y se le pone una flor, eso es secreto, porque el condenado se puede convertir en gato, perro y puede hacer que no llueva o que la tierra esté seca o algo…" (Esperanza Cuchallo; Antaqhawa).

La condición de un alma condenada es producto de la influencia de visiones coloniales, también está relacionada con el suicidio y el aborto, situaciones que perturban el equilibrio de la comunidad:

> "Todas las almas se van al cielo de los que han muerto con enfermedad, de viejitos o de accidente. Los que se suicidan con veneno se van al infierno, no van a la casa de Dios y las mujeres que abortan, ésas se condenan, han hecho pecado, mueren, se van al infierno también" (Dos mujeres adultas; Antaqhawa y Guarayos).

Existe igualmente una responsabilidad en las mujeres de hacer sombra con su velo negro al almita en su tránsito al *hananpacha* (cielo) para que no se queme con el fuego del infierno. Esa práctica no la realizan los varones porque el velo es un símbolo femenino de sumisión.

El hecho de vestir ropa negra, que significa luto y dolor por haber perdido a uno de sus parientes, es compartido por hombres y mujeres durante un año. En el siguiente testimonio se puede ver cuál es la función del velo negro de las mujeres en el proceso de acompañar al alma:

> "Cuando se muere hacen misa de nueve días, de seis meses, Todos Santos, se ponen ropa negra. En el momento del entierro se ponen un velo negro para tapar la cara, para hacer sombra al almita, para que no se queme en el infierno, a los muertos se tiene que poner ropa nueva, les compran, los bañan y los cambian, y los ponen al cajón; la ropa vieja la queman…" (A.C.; Antaqhawa).

1.4. Identidad sexual

1.4.1. Placer y relaciones consentidas

La identidad sexual en las comunidades está bien definida, de hecho ser varón o mujer no puede anularse tan fácilmente porque los cuerpos lo señalan de manera inequívoca. Sin embargo, hablar de la sexualidad provoca silencios y actitudes de vergüenza y timidez al abordar el tema. Las mujeres casadas viven su sexualidad en una situación de subordinación al esposo, que implica sufrimiento, a veces violencia, especialmente cuando llegan borrachos a la casa. En ese estado, el esposo exige relación sexual con la esposa y si ella se niega, la intimida con sus celos y con una supuesta infidelidad. Por estos hechos, las mujeres en pocas oportunidades viven su sexualidad de manera placentera, debido a la presión de sus esposos. Las mujeres jóvenes deben conservar su virginidad, de lo contrario esto acarrea problemas en su futura vida conyugal. El esposo y su familia aprecian a las mujeres recatadas y laboriosas, aquellas que siempre están en su casa y no han tenido varios novios:

> "La chica no puede estar con muchos hombres, sus enamorados mismos se pueden matar a sí mismos por decepción" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "Si tenían su hija de solteras, no podían ir a las fiestas, al mercado, porque todos le miraban, no tenían amistades, le discriminaban y humillaban. 'Cochina', le decían, cómo va a tener antes del matrimonio" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Hay que juntarse y casarnos vírgenes, nuestros esposos deben ser los primeros para que Dios así nos bendiga, que en nuestra familia nunca haya peleas. Si una mujer soltera se acostaba antes del matrimonio, ningún hombre quería casarse con ella" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

1.4.2. Homosexualidad

No es fácil abordar el tema de la homosexualidad porque no se tiene una clara noción sobre lo que significa. La mayor parte de los y las entrevistadas identifica con mayor facilidad la homosexualidad masculina, coincidiendo en llamarlo *q'ewa* o maricón, que remite a un varón afeminado. En todo caso, los testimonios no pueden precisar en qué consiste esta condición; aunque el uso del cuerpo y la vestimenta se convierten en referentes simbólicos que delatan ese comportamiento:

> "Le dice *marimacho*, no conozco muy bien, me muestran, pero yo no noto nada, si es *marimacho* o no, más sólo escucho hablar" (P.R., mujer adolescente; Antaqhawa).

> "No conozco, pero le dicen homosexual, *marimacho*, pero yo no creo en eso, no he visto, solamente he escuchado cuentos. En Punata he visto, cuando iba a trabajar, un profesor que se pone un pantalón muy apretado, andaba con puras mujeres y como las tarijeñas zapateaba, lo veía a la hora del almuerzo en algún restaurante, pero como hace mucho tiempo no voy, ya no lo he visto. Es que habla, ríe, zapatea, podríamos decir más *'kalinchita'* que una mujer, por eso dicen que es *marimacho*, sólo en eso se los reconoce, por que en lo práctico no sabemos" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Se dice que hay un hombre vestido de mujer, las personas dicen que una vez lo hicieron emborracharse y luego le miraron todo su cuerpo, le encontraron los testículos, desde ahí se dieron cuenta que no era mujer, si no hombre; así hizo que la comunidad dudara de su sexualidad porque su comportamiento era raro, se comportaba como mujer, hasta su voz o caminata era distinto" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

De acuerdo con el testimonio de un dirigente de la comunidad de Puka Orko, esa condición es resultado de algún designio sobrenatural, un castigo que viene de "arriba", que recae como una excepción en algunas personas:

> "Pero yo diría una pequeña falla o un castigo del cielo porque es uno por provincia, no son muchos, viene naturalmente, diría que es un castigo, no podría decir que es una maldición porque no llega a eso, o podríamos decir que es mala alimentación, pero tampoco lo creo, surge desde arriba. El trato es normal, chistoso, loco y se emborracha, loco le puedes decir, reñirle, igual es humano, esa será su suerte, desde arriba habrá venido, no hay muchos en cada provincia, habrá uno o dos" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

Considerada fuera del alcance de lo que se considera normal, la homosexualidad genera formas sutiles de discriminación que se traducen en burlas que salen a relucir en las borracheras. En la percepción de una joven comunaria, el presente sería más benevolente con ellos, al concederles mayor libertad para vivir esta experiencia. Sin embargo, esta situación es percibida como disruptora de las identidades y como un mal ejemplo para las generaciones más jóvenes de la comunidad:

> "Ella goza de los mismos derechos que las demás personas, se le trata como una persona normal, a veces nomás ella se comporta muy superior a los demás y eso no les gusta a las demás personas. Yo creo que antes existía esa clase de personas, pero ellos sabían ocultar su personalidad, porque en esa época era un delito tener esa personalidad. Ahora ha cambiado mucho, porque ya hay esa libertad de poder ser maricón, me parece que la sociedad ya está aceptando poco a poco. Pero, para el futuro, yo no quisiera que exista esa clase de personas porque los niños se confunden al ver esa clase de personas y no saben qué personalidad tener o cómo comportarse con la sociedad" (R.V., mujer joven; Puka Orko).

"Su derecho es que es ciudadano igual que todos, si estudia bien y si trabaja en el campo, si sale profesional bien. ¿Qué van a hacer?, ¿no darle su cartón? Será profesor y si es doctor igual gana su certificado, tiene derecho, se lo ganó porque tiene cabeza para eso" (V.F., dirigente varón; Puka Orko).

La referencia a la homosexualidad masculina también connota al varón que no puede tener hijos:

"Le dicen *q'ewa* al que no tiene hijos, *sojo* le dicen, a veces llegan a discutir: 'Vos que estás reclamando si así eres', a veces no hay muchas críticas, se pueden pelear de borrachos…" (A.C., dirigente varón; Antaqhawa).

La presencia de homosexuales en la comunidad es atribuida a la llegada de gente de otros pueblos:

"No creo que existiera, ahora hay mucha gente, apareció o son personas que vinieron de otros lados y radican aquí, creo que por eso aparecieron. Cuando empezó a haber más gente, algunos tenían culpas. Escuché un cuento de una mujer marimacho, le dicen *baleapared*, decían que no era de aquí, creo que tenía miedo en su pueblo y ha escapado, pero no he visto de qué familia, quiere decir que vinieron de otros lados y como ésta no es su tierra, ya no tienen miedo" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

"'Ahí está esa *marimacho*', le decían cuando la veían. 'Mala es', diciendo la miraban, no la querían ver. No le prohibían nada, hacía nomás igual que nosotros, todo" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

1.4.3. Prohibiciones en las relaciones sexuales

En las comunidades estudiadas el proceso del matrimonio es el atributo socialmente reconocido para el inicio de las relaciones sexuales permitidas. Así, una forma primaria de ejercer control sobre las mujeres tiene que ver con la relación de ellas con su propio cuerpo, el control sobre su apariencia física y los lugares que debe evitar.

Las mujeres jóvenes solteras deben "portarse bien" para no provocar a los hombres, deben vestirse "normal", evitando prendas seductoras, porque la gente de la comunidad considera que eso provoca que los "hombres hablen". Tampoco puede estar en "lugares de venta de bebidas alcohólicas, sola", porque podría emborracharse y así los hombres pueden "abusarla sexualmente". También es mal visto que una muchacha joven "esté embarazada sin haberse casado", connotando una sexualidad destinada a la procreación.

"Dice que hay un hombre vestido de mujer. Las personas dicen que una vez lo hicieron emborrachar y le miraron su cuerpo, le encontraron los testículos".

1.4.4. Danzas (rituales) y representaciones de género

Las identidades y representaciones de género son diferentes en tiempos festivos, están enmarcadas en ritualidades y simbolismos que en la vida cotidiana no siempre se los puede advertir. En el caso de la fiesta de Santa Vera Cruz, se destacan aspectos de la sexualidad y fertilidad expresados en coplas, en la quema de la bosta, el prendido de las velas, en el zapateo y otros.

A la celebración de Santa Vera Cruz Tatala llegan campesinos quechuas del Valle Alto de Cochabamba y residentes de otras zonas del departamento y del país. Esta fiesta, que coincide con el ciclo agrícola de la cosecha, se lleva a cabo en la región de Valle Hermoso (a 7 km. de Cochabamba) a partir del 1 de mayo, prolongándose por tres días. Se remonta a épocas prehispánicas como una *wuake'a*. Con el pasar del tiempo, se transformó en un centro cristiano andino por el hallazgo, por parte de un campesino, de una piedra en cuyo centro se dibujaba la imagen de una cruz. En la capilla levantada en el lugar, la cruz con la imagen de un cristo moreno tallado en madera es venerada como Santa Vera Cruz Tatala o "Santa Vela Cruz Tatita". "El origen de la festividad tiene que ver con motivaciones religiosas (…) muy antiguas; es un ritual dedicado a la fecundidad, a la Pachamama, la madre tierra, la tierra de labranza, la que sustenta al hombre, la que de alguna manera lo engendra" (Georgis, 1995).

El símbolo de "Santa Vela Cruz Tatita" evoca dos significados dispares, pero unificados e interconectados; un símbolo femenino y otro masculino. Según un autor, el término Tatala tiene una connotación sexual, significa "falo", "pene", "como el receptáculo de la paternidad, de la generación (generar)". Subraya, asimismo, que la imagen del crucifijo "es la fuente de la vida animal y humana (…) puede hacer que una mujer conciba o que los animales procreen".

Los fieles vienen a pedir un favor relacionado con la fertilidad como abundancia; "que las chacras produzcan, los animalitos se multipliquen" (Rocha, 90: 80).

Una característica de esta festividad son las coplas y los contenidos de sexualidad y fertilidad que se encuentran en ellas. Son las mujeres quienes cantan las coplas y los varones tocan la concertina, el acordeón, guitarrita, charango y acompañan en el zapateo:

> Escúchame, soy tu hijo.
> Dame corrales llenos de vaquillas
> con ubres repletas entre sus dos piernas,
> dame lomas repletas de ovejas,
> cada una con sus dos crías.
>
> *Papitu* de Santa Vera Cruz
> ten compasión, dame una mujer
> con cabeza grande como olla,
> con poto grande como tinaja.
>
> Concédeme una jovencita
> con vulva grande como *mati*
> (calabacín para beber) [23].

En el transcurso de la festividad, los/as peregrinos encienden y ofrecen velas en pares, que representan a personas, a una pareja, a los esposos, a dos hijos. Su intencionalidad es buscar unirse, restablecer la armonía de la pareja, en algunos casos piden la muerte de un hijo enfermo que resulta una carga para la familia. Entre los campesinos existe la creencia de que al tocar la imagen del "Tatita", éste les concederá lo que piden. "En el momento del 'contacto', algunas mujeres dejan muñecos ('*wawas*') y otras los recogen… ciertas parejas que desean tener un hijo solicitan los muñecos y se los llevan a casa. Las que ya no quieren más hijos, dejan una '*wawas*' a los pies de la imagen" (ibid, 85). A propósito, leamos el testimonio de un grupo de comunarios y comunarias de la región de Puka Orko, recogido por Roxana Paniagua:

> "En la provincia de Arani, en la localidad de Lark´a Pata, se celebra la fiesta de Santa Vera Cruz, participan todas las señoras y señores de distintas comunidades del Valle Alto (Puka Orko, Blanco Rancho), Collpa Baja, Linde Grande, Piqueria, Villa Barriento, Chaupi Suyu, Villa Rivero, Cliza, Punata, Vacas, etc." (Grupo focal, mujeres).
>
> "Las personas que participan de la fiesta van con guanos de sus animalitos (vacas, ovejas, gallinas, conejos, patos), a cada uno de estos animalitos le frotan con una vela y llevan al santo. El guano lo utilizan para *q´owar* y le colocan incienso para que se multipliquen sus animalitos, y en todo el año no se mueran y se enfermen. Algunas de las personas piden cantando así: *'Santa Vera Cruz Tatala waway waway nillawanqui kayga wawaygui chayamuy imatatay dotawanqui, corral junt´ha vaquillasta ch´away mama atinatay'*. Otras oran a Dios pidiendo que se multipliquen todos sus animalitos y encomiendan al santo para que los proteja y que no se mueran ni enfermen todo el año".
>
> "La vela la colocan donde el altar del santo, rezando y pidiendo que todos los animales de su casa se reproduzcan más y más. La señora D. M. relata también que en esta fiesta, las señoras que tienen muchos hijos llevan a ese santo un muñeco hecho de *chala* de choclo y lo colocan donde está el santo, pidiendo que ya no les dé más hijos; las señoras que no tienen hijos lo levantan con mucha fe y devoción pidiendo que el santo les dote un hijo que no han tenido".
>
> "La otra cara de la medalla, dice doña L.G., es que la fiesta empieza a las tres de la tarde y termina a las ocho o nueve de la noche del día siguiente. Ella relata que durante la noche las personas se marean, algunos están llorando, otros cantando, otros se pelean, otros hacen perder sus aguayos, dinero, acordeón, sombreros y finalmente otros tienen relaciones sexuales en las acequias. Las se-

23 En Georgia 13

> ñoras (es) que van a la fiesta se compran vacas lecheras, ovejas, para que al año tengan esas vacas lecheras y todos los animalitos que han comprado adquieran durante ese año. Las vaquitas están hechas de yeso que venden las señoras".

Como parte del simbolismo masculino/fertilidad, en la fiesta de Santa Vera Cruz, lo femenino aparece en el ritual de la *ch'alla*, como una ofrenda no sólo al Tatita, sino también a la Pachamama, a la madre tierra, vinculada a la fecundidad de plantas, animales y seres humanos.

Otra fiesta presente entre las poblaciones de las comunidades es el Carnaval. Esta es una fiesta también agrícola; empieza con el baile de pandillas de jóvenes que son momentos de iniciación de parejas. El día de *ch'alla* es el más importante porque se riega con bebida a la Pachamama y se realiza la *q'owa*. Entre los y las campesinas existe la creencia de que cuando no se agradece a la Pachamama, ella puede enojarse y enviar desgracias y castigos. Se *ch'alla* la vivienda, las cosechas, los sembradíos; se le agradece por el abrigo, la buena producción y se le pide que siga enviando abundancia. Beber chicha es un ritual que acompaña estas celebraciones porque enfatiza el sentido comunitario y de solidaridad entre los campesinos y campesinas. Este ritual está acompañado por el *akulliku*, la masticación de la coca, el cigarro y la lejía.

En las chacras o parcelas se realiza también la *q'owa*, para evitar daños que puedan destruir los sembradíos. La fiesta del carnaval, que coincide con la época lluviosa del año (febrero, marzo), es el tiempo de mayor fertilidad. En esta fiesta participan sin distinción de género tanto hombres como mujeres, ambos beben, bailan y *ch'allan*, y cantan coplas por igual. Este testimonio recogido de las mujeres de Puka Orko es extensible también a Blanco Rancho y a otras comunidades del Valle Alto:

> "En nuestras comunidades se celebra cada año el carnaval, las señoras se alistan sus *q'owas*, serpentinas, mixturas de color, chicha, vino, alcohol y carne de cordero para que cocinen ese día. El día martes de *ch'alla* es donde se cocina el *t'impu* (arroz con leche, papas pintadas con palillo y carne asada de cordero) a horas 10 de la mañana y luego, como al mediodía, se hace la *ch'alla* y la *q'owa* en la casa. Luego se va a los sembradíos, donde también se *q'owa*, lo *ch'allan akullikando* coca con lejía y agradecen a la Pachamama para que al año siguiente la tierra produzca mucho mejor. Después de eso se dan vueltas, echando mixtura, serpentina y atando globos a los sembradíos, algunos cantan coplas de carnaval con su banda y otros con toda su familia dan gracias a Dios y a la Pachamama por el producto que ha producido. Después de eso se regresan a la casa para que salgan en pandillas al camino, donde todas las comparsas salen organizadas por la comunidad y empieza el *taquipayanacu*, donde una comparsa canta y otra contesta… Antiguamente, según doña Florentina Rodríguez, salían a la comparsa todas las cholitas y jóvenes de la época, montando en toros, caballos y burros, ahora en la actualidad ya no se ve eso, las señoritas y los jóvenes tienen vergüenza, son pocos jóvenes que practican esta clase de fiesta, las que participan más de esta fiesta son personas casadas desde los 25 años hasta los 59 años, y la mayoría son mujeres".

Así recuerda un testimonio las coplas que cantaban hombres y mujeres hace años:

> "Pampa mog´otilla org´o mog´otilla jhawarimuchasq´a jusku og´otilla" kaygu kaygu clavelitas kaygu pichus imaniyta libre liphasgagu" "lisas sajta lisas aphisajtaj liprasajtaj kaygu kaygu clavelitas kaygu pichus imaniyta libre liphasgagu" (Testimonio H.H.).

El Carnaval tiene la característica de extenderse a todas las comunidades bajo estudio. Éstas, sin embargo, cuentan también con sus propias celebraciones. Por ejemplo, la fiesta del Señor de Consuelo que se realiza en el Valle Alto. Sin embargo, como otras festividades patronales similares, la celebración está perdiendo importancia. Tal como afirman las comunarias, la crisis de la economía campesina niega los ingresos necesarios para sostener el ritmo festivo:

> "La fiesta del Señor de Consuelo se celebra cada 21 de septiembre en la comunidad de Puka Orko. Antes, la fiesta se celebraba tres días, pero actualmente sólo dura un día porque el dinero que ganan ya no es suficiente, ni las tierras ya no producen como antes. Las personas que participan la mayoría es gente mayor, y en mujeres se presencia casi 40 por ciento de las jóvenes de la comunidad, lo peor es que las jóvenes estamos perdiendo la costumbre de nuestra comunidad" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

"Según lo que cuenta Doña Matilde Sejas, que tiene 89 años, este santo lo había encontrado su esposo –que en paz descanse– botado dentro de los maizales, de ahí lo hizo conocer a la comunidad y de esa manera construyeron una iglesia en el cerro de Puka Orko, hace 50 años. Las personas con las que ella hablaba decían que era muy milagroso y que se cumplía lo que ellos pedían al santo, pero ahora ya no existe esa fe, ni esa devoción de la mayoría de los habitantes de Puka Orko, o sea ya no creen más" (M.S., mujer adulta; Puka Orko).

1.- Una mujer lava ropa en compañía de su hija.

2.- Mujer luce sus trenzas.

3.- Anciana en el Valle Alto.

4.- Mujer prepara su lana.

5.- Pastoras en Antaqhawa.

Relaciones familiares, mandatos y aspectos reproductivos

2.1. Relaciones de parentesco y organización familiar

En las comunidades, la familia es una institución en la que se origina un conjunto complejo de relaciones y donde se estructuran las identidades de género, fundadas en principios que guían el comportamiento de hombres y mujeres. Se reconocen por el apellido y saben cómo actuar, según el rol que cumplen y por las relaciones de parentesco que enlazan a madres-padres; hijos (as)-hermanos (as); esposos (as); compadres-comadres; suegras (os)-nuera, yerno; abuelo (a) con nietos y entre cuñados (as).

Respecto a la familia nuclear básica, Paulson (1996) afirma que la mayoría de los censos y encuestas en Bolivia aceptan sin cuestionar la definición de la familia nuclear funcional, con una base residencial constituida por un par de cónyuges y sus hijos biológicos, cuyo jefe de hogar es un hombre mayor. Esta perspectiva nos hace perder de vista la diversidad y la dinamicidad de la organización familiar en la comunidad andina, más aún en tiempos en los que muchas familias tienen como jefe de hogar a la esposa, porque el esposo está fuera del país; las abuelas (os) están a cargo de sus nietos porque sus hijos (as) están lejos; las madres solteras, mujeres abandonadas que crían y educan a sus hijos (as) solas. Así, la familia como unidad nuclear básica llega a ser un espejismo y no es el único referente como tipo de unidad familiar. Pero, las relaciones de parentesco[24] aún estructuran las relaciones de género, influyen en la distribución de obligaciones y responsabilidades, en la circulación de bienes materiales y simbólicos; establecen una jerarquía de autoridades a nivel generacional. Por esta razón, la reproducción socialmente determinada y sancionada por la normativa de la comunidad permite analizar las formas en las que hombres y mujeres comparten sus obligaciones y responsabilidades, nos acerca a sus condiciones de vida y nos devela cómo se van forjando nuevas perspectivas hacia futuro.

2.1.1. Familia, familiares y parientes

Según la información recogida, la familia es el conjunto de miembros con el mismo apellido, su composición es flexible entre la nuclear y la extensa, de acuerdo a las etapas de formación y consolidación de una nueva unidad. Existe una visión de familia extensa que se remonta a tiempos en los que la unidad familiar andina era el *ayllu*[25], en el que se incorporaban familiares consanguíneos y parientes por afinidad desde la *panaca* de cada *ayllu*. Esta distinción entre familiares y parientes está latente en la subjetividad de la gente, algunos distinguiendo la diferencia y otros incluyéndola:

> "Mi familia son mis hijos, mi esposo, mi papá, mi mamá…" (M.V., mujer joven; Antaqhawa).

> "Mis parientes son los hermanos de mi papá, que llegan a ser mis tíos, y sus hijos de mis tíos llegan a ser mis primos y así; de parte de mi madre de igual forma, también es lo mismo. Mi mamá se llama Agustina Fernández y mi papá se llama Arturo Rocha, yo tengo cinco hermanos que se llaman Marcelina, Cristo, Claudio, Pili, Agustina. Mis tíos y mis primos son hartitos nomás" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Mi familia es mi hermano, uno nomás tengo, tengo más bien primos y primas. En mi casa vivo con mi esposo, mis hijos, mi madre, mi sobrino y mi cuñada, son mi familia" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

24 Constituyen al ámbito sociocultural que ordena y reubica, en primera instancia, la reproducción social de la vida humana. (Jáuregui 1982:183).

25 Los *ayllus* estaban formados por varias familias vinculadas entre sí por varios aspectos de la vida, uno de ellos era el parentesco del *ayllu*, que reconocía como parientes sanguíneos en línea masculina; era como un paralelo estructural del gobierno centralizado en la apropiación productiva del territorio y en el establecimiento de las fronteras étnicas de un grupo. El sistema de parentesco en las sociedades prehispánicas era de orientación bilateral y bilineal de filiación a través del *ayllu* y de la *panaca*. (Rivera 1997).

En la percepción de la gente, respecto a la familia y a las relaciones de parentesco, se reconocen diferencias. A través de los relatos percibimos que para algunos comunarios/as los familiares son sus consanguíneos (ascendencia y descendencia); mientras que en la categoría de parientes se incorporan todas las personas interrelacionadas por lazos de parentesco consanguíneo y de afinidad. Incluso son considerados como parientes rituales los compadres y comadres, que son aquellas personas con las que se han creado lazos parentales rituales mediante el "apadrinamiento" de ahijados de matrimonio, bautismo, misa de salud, primera comunión, confirmación; muchos autores lo han denominado como sistema ritualizado de relaciones de parentesco (Albó-Mamani 1989; Carter-Mamani 1989; Izko 1986; Mamani 1986). A través de estas relaciones los padrinos comparten la responsabilidad en la crianza de los "ahijados/as". Según Paulson (1996:133), las relaciones conyugales y de filiación son la base del compadrazgo; por lo que familiares y parientes son aquellas personas que están interrelacionadas por lazos de parentesco que se originan en el matrimonio y en la filiación.

> "Mi familia son mis padres, hermanos, hermanas, hermanos de mis papás, mis abuelos, los hijos de mis tíos, todos ellos son mi familia" (P.R., mujer joven; Antaqhawa).

> "Son mis parientes los de apellidos Gonzáles y Gutiérrez, aunque yo desde los cuatro años vivo solamente con mi papá, entonces no tengo hermanos. Tengo parientes, pero viven en lugares alejados, podría decirse que soy solo" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Mis parientes vienen del padre y la madre, el padre viene de una comunidad y la madre de otra comunidad, entonces aparecen parientes de comunidades alejadas" (M., hombre joven; Blanco Rancho).

El concepto de familia refleja una interacción compleja entre familiares consanguíneos, los parientes por afinidad y entre los compadres y las comadres. Incluso existe aquella familia de tipo más amplio que incluye a las personas ancianas de la comunidad que, sin ser parientes afines ni consanguíneos, "se los hace parientes" porque se los reconoce como "*tiuy*, *tiay*, *tatay*, *mamay*"; ésta es una forma de relación parental simbólica que distingue la autoridad y la experiencia de los mayores, ancianos y ancianas. Esta es la percepción de *ayllu* que aún pervive a través de estas formas de relaciones de parentesco que superan lo consanguíneo y lo afín.

También se observa que la familia andina tiene un apego especial con sus animales, que son criados contiguos a la vivienda (vacas, ovejas, cabras, aves, conejos); ellos y ellas distinguen a sus animales por su tamaño, color y les ponen nombre.

Cada miembro de la familia sabe cuáles son "sus" animales y los cuida y alimenta; cuando forma su propia familia, los padres tienen la obligación de dar a sus hijos/as algunos animales como una forma de garantizar la sobrevivencia y continuidad de la reproducción. Cuando muere o en caso de venta de alguno de sus animales, la gente llora como si hubiera perdido a alguno de los miembros de la familia.

2.1.2. Relaciones de parentesco y reciprocidades

Las relaciones de parentesco[26], como redes que crean vínculos de filiación, de alianza, de ritualidad y simbólicas, están destinadas a fortalecer los lazos de solidaridad y pertenencia entre los miembros de la comunidad; a su vez, estos vínculos regulan las relaciones y actitudes dentro del grupo. Si uno es parte de la comunidad, debe acatar la normativa, cuya transgresión está sancionada moralmente. Aunque es importante distinguir que los lazos de parentesco ritual son más estables y duraderos porque son relaciones que son elegibles, a diferencia de las relaciones de parentesco consanguíneo y de afinidad (Spedding, 1998).

> "Le apoyo mucho a mi nuera, con mis nietos me quedo cuando ella va a Totora o a otro lugar, además consideramos familiares a los de la comunidad, a todos, porque tenemos que ayudarnos cuando hay problemas y siempre…" (M.V., mujer joven; Antaqhawa).

26 El concepto de relación de parentesco en el mundo andino fue concebido como una forma de mantener la continuidad de familias o grupos de parentesco en el ayllu, en una marka o en una región, permitiendo de esta manera el funcionamiento de sus relaciones sociales, económicas y políticas. Su objetivo fue hermanar tanto a los grupos de parentesco del ayllu y a los ayllus de la marka. (Choque 1998:326).

Los lazos del parentesco cuyos principios se fundan en la reciprocidad contribuyen a mantener instituciones sociales[27], como el *ayni*, *mink'a*, *chuqu*, *aynuqa*, *sataqa*, que consolidan una forma comunitaria de vida; configuran una identidad étnica y mantienen relaciones económicas porque canalizan relaciones productivas y de intercambio de productos (Harris, 1978).

2.1.3. Filiación: normativas y dificultades

En las comunidades estudiadas encontramos los siguientes elementos respecto a la filiación, que la gente entiende como el reconocimiento legal de los hijos e hijas que han nacido dentro o fuera del matrimonio. La línea de filiación es bilateral[28] siempre y cuando los padres se hayan casado y sean esposos ante la ley, la comunidad y ante Dios. También existe este tipo de filiación para aquellos hijos nacidos sin que sus padres se hayan casado, pero cuando el papá reconoce y da su apellido al hijo/a.

Al casarse, las mujeres llevan el apellido del esposo, pero generalmente no tienen la necesidad de recurrir a ello. Ellas tienen mayor preocupación por la filiación paterna de sus hijos y así poder contar con el certificado de nacimiento que acredite aquello, en el que el nombre de los hijos/as tenga ambos apellidos: el de la madre y el del padre. Esta situación de los hijos e hijas no ocasiona conflictos y diferenciaciones, como en el caso de hijos e hijas que sólo llevan el apellido de la madre:

> "Mis hijos llevan el apellido de su papá y el mío, yo no llevo el apellido de mi esposo" (M.V., mujer joven; Antaqhawa).

> "Apellido del esposo no lleva nadie, los hijos llevan el apellido del marido, las mujeres solamente en algún certificado ponen 'de' para decir que es su señora, pero sólo es en función de los certificados" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

El *tantanakuy*[29], que es una etapa del proceso de formación de una nueva unidad doméstica, es un periodo de vulnerabilidad para el derecho de filiación de los hijos y las hijas. A veces, el marido no cuenta con certificado de nacimiento para casarse y por ende ni para reconocer a sus hijos.

> "Si es que están en concubinato, si quiere el marido reconoce, si no, no" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "Ellos no llevan el apellido de su papá porque él no tenía ningún documento en mano; él tenía su certificado de nacimiento, pero lo había hecho perder; después tenía dos carnets de dos partidas y con ese documento él sólo reconoció a tres de mis hijos, y los demás –que son cinco– no llevan apellido paterno, sólo llevan mi apellido. Esto pues, no me gusta, porque la gente misma siempre les está preguntando por qué no tienen (su) apellido; ellos responden: porque mi papá no nos dio su apellido por falta de documentos. Él les decía: 'Algún día les voy a reconocer, no se preocupen', y escuchando esto mis hijos hicieron poner en la libreta escolar el apellido de su papá, pero hasta ahora no les dio su apellido este *millana* (feo), ni modo, qué se va a hacer; mis hijos han tenido que hacer cambiar a mi apellido, para que no tengan ningún problema… pero los otros tres no tienen ningún problema porque tienen los dos apellidos" (E.G., mujer adulta, dirigente; Guarayos).

Otra dificultad para la filiación de los hijos e hijas es que, especialmente en comunidades alejadas, no se registra la fecha o el día del nacimiento de los hijos porque en esas comunidades más se rigen por el ciclo agrícola, lo que pone en conflicto a la normativa estatal para la filiación de los hijos con los usos y costumbres de las comunidades; lo que evidencia también una distancia entre el Estado y las prácticas socioculturales.

---

27 El *ayni* es la circulación recíproca de trabajo, productos o bienes en general. La *mink'a* consiste en el intercambio de fuerza de trabajo a cambio de productos agrícolas. El *chuqu* es un trabajo colectivo donde la persona que organiza este tipo de labor provee comida y bebida al grupo (Izko 1986:40-42).

28 Esta regla de filiación permite reconocer a los hijos con el apellido paterno del esposo y de la esposa, lo cual indica una línea genealógica matrilineal subordinada a la línea patrilineal. El parentesco se traza de forma igual y simétrica siguiendo las líneas materna y paterna en las generaciones ascendente y descendente y a través de individuos de ambos sexos.

29 *Tantanakuy,* es la unión de la pareja que cubre un período preliminar de convivencia en el que ambos aprenden hábitos de vida y comportamientos para su vida conyugal (Sánchez Parga, 1997).

> "El notario pide testigos para ver qué fecha ha nacido. *'Sara phuñisaqtin, papa tíkasaqtin, habas pallasaqtin'*, así dicen; cuando la mazorca estaba con cabellos, cuando la papa estaba floreciendo, cuando el haba estaban recogiendo. Ahora que hay escuelas ya se orientan de las fechas y los días del cumpleaños, salen de la escuela y están listos para ir al cuartel, y después llegan y se casan. De cumpleaños, ellos no sabían qué época es; de cosecha o de lluvia o de alguna festividad o del santo de ahí se van guiando cualquier día" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

En estas comunidades es más apreciado cuando nacen hijos varones, porque la filiación, a pesar de ser bilateral, tiene mayor preponderancia el apellido del varón; la gente dice que es "para dar continuidad al apellido del padre", porque cuando nace una hija y se casa, el apellido materno se pierde. Cuando nace un hijo varón, a través de él se asegura solamente la continuidad de la patrilinealidad y no de la matrilinealidad. Asimismo, se garantiza la sucesión de bienes que recaen más en los hijos varones, en contraste con el nacimiento de las mujeres, con quienes se pierde esa posibilidad. La importancia de portar el apellido paterno también está relacionada con el prestigio de la familia, compuesta por un mayor número de hijos varones y por el poder social que esta situación contrae:

> "Dentro de una familia, si el apellido se multiplica, es bueno; porque si son hombres, se multiplica el apellido, porque si soy solo y solamente tengo hijas mujeres, el apellido se borra, ya no habría más González, se va al tercer lugar y yo me sentiría triste, porque mi apellido se borra, así yo me sentiría" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Los hijos llevan el apellido Ferrel, y seguirá habiendo Gonzáles; como decían las abuelitas, si aparecen hijos varones sigue el apellido, en cambio si son mujeres se borra el apellido. '¿Para qué sirven?', decían las abuelitas, sus propias madres criticaban, así decían las abuelitas de antes" (V.F., dirigente varón; Puka Orko).

Existen problemas en las comunidades cuando se trata de madres solteras o con hijos producto de violaciones, cuyos hijos/as no siempre logran la filiación paterna. Sin embargo, actualmente, algunas mujeres recurren a la justicia ordinaria para hacer valer sus derechos, a través de procesos judiciales hacen reconocer a sus hijos y logran una pensión, en contraposición a tiempos pasados en los que aquello era considerado una vergüenza o una humillación de la mujer ante un hombre, pedir que él reconozca al hijo o la hija; antes de pasar por esto, la familia de ella era la que asumía todas las responsabilidades y obligaciones con los hijos/as de la hija en situación de madre soltera:

> "Antes eran pocas las madres solteras, pero ahora que hay un aumento de los habitantes de la población, hay muchas madres solteras, pero los hijos llevan el apellido del padre" (Grupo focal; Blanco Rancho).

> "Antiguamente, no reclamaban las mamás solteras ninguna pensión, ni apellido; no le pedían nada, ni siquiera iban a su casa para rogarles, el papá de la chica le daba su apellido y así no le pedían nada, porque era humillante rogarse a un varón" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Las mujeres de ahora ya no tienen miedo de pelear para tener el apellido para sus hijos y recibir una pensión. Aunque muchas no piden nada y dicen que sus padres las ayudan a mantener a sus hijos porque son más comprensivos" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

> "Si el padre se ha escapado o escondido y no le quiere dar su apellido, le abren un proceso ordinario, si con la notificación no responde, le siguen un proceso y cuando llegan a la declaración de lo que le tiene que pagar, ella se hace colocar a su gusto; como nadie ha respondido, con la sentencia del juez van a buscarlo y lo obligan a que pague ese monto. Esos casos no pueden ser solucionados en la comunidad porque al dirigente o corregidor no le toman como una persona importante porque no puede hacer nada, tendría que ir a notificarle a su casa y no le hace caso el chico, en esos casos no puede resolver, no tiene autoridad" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Otros casos de filiación se presentan cuando la familia no acepta al padre del hijo o de la hija, entonces deciden no exigir al padre biológico el reconocimiento, es el abuelo quien da el apelli-

do a los nietos/as y a pesar de que este hecho origina un tipo de familia extensa, esto no es así; para ellos el nieto/a-hijo/a es parte de la familia paterna y tiene los mismos derechos y obligaciones que el resto de los hijos/as:

> "El padre tiene derecho de reconocer a su hijo, pero si ellos por discriminarlo no le pidieron su apellido, ya es culpa de ellos mismos; pero si los padres de la mujer iban a buscar el verdadero padre, a pesar de discriminarlo, bueno entonces el papá se sentiría feliz y les daba la bienvenida, le entregaban a su hijo o le pedían su apellido, no hay razón para negarse" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

2.1.4. Residencia: reglas y prácticas

Otro elemento del parentesco es la residencia, ésta se define de acuerdo a dónde vive la nueva unidad doméstica, después del matrimonio; generalmente es patrilocal, pero también hay casos, los menos, de residencia matrilocal. Y aún más raros son los de residencia neolocal en los que la pareja vive en un lugar que no es cercano a la familia de él o de ella. El tipo de residencia que fija la pareja depende de los recursos con los que cuentan las familias.

Normalmente, en las comunidades es al hombre a quien le dicen *kharinchakunña*, que es aquella persona que se hace hombre porque se ha hecho de mujer, ya tiene la capacidad económica para formar y mantener a una nueva familia. Y por ese motivo, el hijo ha llevado a su futura mujer a la casa de sus padres, para que ella viva y aprenda de su futura "suegra".

Así, se advierte una forma de residencia prenupcial de la mujer que es neolocal y ella llega a ser *qhachuni*, definido como el tiempo de aprender a escuchar, a trabajar, a respetar para conocer a todos los parientes afines. También se puede decir que es un tiempo de cambiar de familia. Cuando existen casos en los que el hombre se va a la casa de la mujer, no es bien visto por la comunidad, aunque son casos muy raros:

> "Le dicen 'mandacho o mandarina', que quiere decir que se hace dominar con la mujer. No es bien visto que se vaya a la casa de los padres de la chica. A mi cuñado le dicen mandacho porque mi hermana se lo trajo donde vivían mis padres. Si en una reunión quiere opinar algo, le dicen que no tiene derecho a opinar porque la mujer le ha traído a esa comunidad. Cuando pasa el tiempo, se cree lo máximo y quiere humillar a los demás y en la comunidad eso no le aceptan" (R.O., mujer joven; Puka Orko).

> "Una vez que se piden, la pareja va a vivir a la casa de la mamá del hombre, no puede vivir en la casa de la mamá de la mujer porque el hombre tiene que sacarle a la chica de su casa, por eso va a pedir, pues. En otro caso, la chica se quedaría a vivir con su mamá nomás, pues, para qué entonces iría a pedir, pues. Cuando se casan, yo ya no tengo ni mamá ni papá, mi suegra es mi mamá y mi papá, a ella le tengo que hacer caso; así me han hecho, pues, yo no tenía ni una pollerita, *asisito* nomás me he salido, uno ya no puede regresar pues a su casa, harto yo he sufrido" (M.G., mujer adulta; Puka Orko).

"Le dicen 'mandarina', que quiere decir que se hace dominar con la mujer. No es bien visto que (el hombre) se vaya a la casa de los padres de la chica".

Existe también una residencia generacional de los abuelos y abuelas cuando ellos y ellas quedan solos, debido a su avanzada edad requieren mayor atención; aunque nunca están sin hacer nada. Esta situación los obliga a vivir en la casa de alguno de sus hijos o hijas, de acuerdo a la preferencia que tengan, por sentirse más queridos, por estar más atendidos y por una valoración del comportamiento de sus hijos/as con su pareja y por el trato que dan a sus nietos/as.

Esta residencia puede ser fija y/o temporal, por alguna enfermedad grave, por impedimento físico, por necesidad de compañía y otras causas. Los hijos y las hijas tienen la obligación de atender a sus ancianos padres sin protestar; incluso una vez que han fallecido tienen obligaciones para hacer todos los ritos funerarios. De lo contrario, pueden tener problemas en el acceso a la herencia que sus padres difuntos han dejado para sus hijos e hijas.

Otro tipo de residencia está definido por el apego natural de los nietos/as hacia los abuelos/as. Existe una forma voluntaria de los nietos/as, quienes se sienten más de la familia de los padres de sus padres, paternos o maternos. Son situaciones en las que son reconocidos, en la cotidianidad de la vida, como hijos e hijas y no como nietos/as.

Al igual que en los casos de las madres solteras, cuando los nietos/as llevan el apellido del abuelo, tienen los mismos derechos y obligaciones que los hijos/as.

La residencia prenupcial de los hombres y las mujeres, que están en la etapa del *tantay*, es con la familia de él y a veces entre la familia de él y de ella. La situación de *tantay*[30] es el tiempo de aprender; cuando son *tolqas (*yernos*) y qhachunis (*nueras*),* ambos deben servir a sus nuevos parientes. Este rito de paso para hacerse mujer no tiene la misma valoración social que la del hombre, mientras la mujer debe estar bajo la autoridad y vigilancia de la suegra, el hombre viaja en busca de trabajo para reunir los recursos necesarios para encarar la boda. La *qhachuni*, sobre todo al cocinar en el hogar de la suegra demuestra competencia, obediencia y preocupación por el sustento del hogar. Es una forma práctica y simbólica de integrarse y contribuir a la reproducción del nuevo hogar y comunidad (Valderrama y Escalante 1997:166).

> "La ley de Dios dice que así tiene que ser, que hay que ir a vivir donde la suegra; una cuando ya se va a la casa del marido, en todo hay que ayudar a la suegra, hay que atender a la suegra. Ahí una aprende a cocinar bien medido para todos los que viven ahí; yo tenía que hacer esperar la comida a mi suegra, moler *llajwa*, tenía que hacerme querer con mi suegra, luego mi suegra me dijo: 'Así está bien hija, así tienes que hacer'… Antes era más siempre pues, si faltaba algo yo tenía que conseguir o le pedía a mi esposo, a veces le reñía yo a mi esposo, yo todo hacía saltando nomás, hacía rápido, harto me quería mi suegra" (M.G., mujer adulta; Puka Orko).

> "En la casa del hombre siempre viven primero, no en la casa de la mujer, cómo pues, siempre es en la casa del hombre que viven primero, hasta que les den una parcela o se compren su propia casa" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "Al principio se van a la casa del hombre y viven ahí por lo menos dos años o más, luego ellos ya tienen que buscarse un lotecito y recién pueden irse de la casa de su padre o, caso contrario, el padre del hombre tiene que darle un lote donde sea conveniente" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

2.1.5. Responsabilidades y roles de mamá y papá con las hijas e hijos

Para las personas de las comunidades estudiadas, la responsabilidad de educar a los hijos e hijas, en la familia, recae casi exclusivamente en la mamá, mientras que el papá tiene la obligación de sostener a la familia y no debe hacer que falte recursos para que sus hijos se alimenten, tengan vestido, vayan a la escuela y otros gastos. Sin embargo, el padre tiene más autoridad en la familia y si los hijos/as desobedecen o faltan alguna regla, como el saludo a los mayores, él recrimina y culpa a la esposa, desvalorizando el trabajo de ella en la casa y con los hijos/as:

> "El papá tiene que sustentar a la familia, porque en el campo dicen que el hombre tiene que trabajar y la mujer tiene que estar cuidando a los hijos y a los animales que hay en la casa. El papá es más celoso que la mamá, porque se hace pagar con su esposa cuando las hijas desobedecen. Si la vecina dice: 'No me ha saludado tu hija', la madre le castiga y el padre le echa la culpa a la madre porque no enseña a sus hijos, le reclama y le dice: 'En vano te quedas en la casa, qué haces'" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

En este sentido, los hijos, en la casa, recogen más de la educación que les da la mamá; esto debido también al vínculo materno que los hijos/as crean con la madre desde el momento de la concepción y durante todo el proceso de la interdependencia madre-hijo/a en la lactancia. Empero, se advierte que el cuidado de la mamá está más dirigido hacia las hijas, debido a los riegos de violaciones y abusos a los que está más expuesta una hija mujer:

> "La mamá, a los hijos les da más libertad para que vayan a hacer un trabajo, para que vayan a la provincia, donde el vecino; tienen más preferencia por los hijos, dicen: 'Él es varoncito, nadie le puede abusar', mientras que a la mujercita le tienen en la casa, porque le pueden perseguir hombres, violar, llevar a lugares silenciosos" (Grupo focal; Puka Orko).

30 *Tantay*, condición prenupcial de la pareja que está en proceso de formación de una nueva unidad doméstica, la comunidad hace el reconocimiento social del hombre y la mujer que viven juntos antes del matrimonio en la casa de los padres de él o de ella. Sin una residencia fija.

> "Las madres tienen que lavar la ropa, limpiar la ropa, darles de comer, controlar a los hijos si tienen tareas, ir a las reuniones de la escuela, preguntar en la escuela cómo están sus hijos y controlarles en todo lo que ellos hagan, tienen que enseñarles a lavarse, a planchar, a ordenar las cosas, a guardar a los animales, a preparar la comida; también les enseñan a guardar respeto a sus mayores, siempre tienen que saludar a sus mayores a cualquier parte que vayan, sea a la escuela o a cualquier lugar" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

Otros parientes como los abuelos maternos y paternos, y los tíos y tías también intervienen para regular la conducta de los nietos/as y sobrinos/as; especialmente cuando ven que ambos padres son muy tolerantes con sus hijos/as. En algunos casos, los abuelos pueden llegar a chicotear a sus hijos porque no están educando bien a sus nietos/as; esto porque la comunidad observa y critica a toda la familia. Los abuelos y abuelas siempre están de visita en la casa de sus hijos e hijas y, generalmente, cuando los papás tienen que ir de viaje o están en alguna dificultad, los *awichos* y *awichas* cuidan de los *allch'is*. Los abuelos también tienen autoridad disciplinaria y consejera sobre los nietos y nietas. Son ellos los que están más atentos cuando los nietos/as desobedecen a sus padres, dicen malas palabras, no cumplen las tareas asignadas, llegan tarde a casa o han peleado con sus hermanos/as:

> "Si la madre es bien flexible, los abuelos le reclaman y ellos quieren educar, a veces los abuelos se lo llevan al chico y le educan. Los tíos les explican, les orientan, que él no tiene que ser así, algunas veces sí les pegan, sí pueden pegarlo porque las mamás los consideran una parte de su familia. El nieto, si es varoncito, tiene que ir con el abuelo a pastear las vacas; si es mujer, va con la abuela, pero también ayuda al abuelo. Los tíos y abuelos educan, si reclaman los padres de lo que el abuelo le castiga a su nieto, el abuelo puede pegarle a sus hijos porque no saben educar bien" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "La palabra de un abuelo es más valorada que la de la abuela, porque el abuelo tenía más razón, porque más ha vivido, más ha caminado en el viento, en la lluvia, por eso le consideran más experimentado. El abuelo está cuando hay problemas en la familia; si está enojado, se hace pagar con la abuela, con los animales. Los hombres no escuchan, más la mamá escucha" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "La abuela es más importante cuando una mujer está en parto, cuando la *wawa* tiene calentura, así más recurren a la abuela, a la abuela le puedes preguntar cómo ha tenido su hijito, la abuela te explica, ella te cuenta cómo era su esposo, cómo le hacía sufrir, mientras que el abuelo no cuenta eso" (Grupo focal, mujeres; Guarayo).

2.1.6. Crianza de las hijas y los hijos

En las comunidades estudiadas es mal visto que una mujer no se ocupe de la crianza de sus hijos. Esa madre es considerada floja y se dice que no debía tener hijos, algunos despectivamente le dicen: "*Usa sapa*, *qhella warmi*"[31].

En el caso de un hombre que ha quedado viudo, los hijos generalmente son criados por el padre, colaborado especialmente por las abuelas materna y paterna. Cuando los hijos han quedado huérfanos, siempre hay parientes que se hacen cargo de ellos, especialmente los tíos y tías, que son hermanos y hermanas de sus difuntos padres. Por este motivo, en las comunidades casi no se ven niños abandonados vagando en las calles. Son muy raros los casos de abandono de niños por los padres; excepto que por razones de trabajo hayan salido fuera del país, aun así los hijos siempre están bajo la tutela de algún familiar o pariente.

2.2. La institución social del khariwarmi

En la cultura andina, ni hombre ni mujer adquieren el status de persona adulta y plena socialmente si es que no han sido reunidos en una pareja casada, completando la unidad de la persona social, a través del *khariwarmi* (Albó-Mamani 1980; Izko 1986); pero también como oposición y complementariedad de género que fundamenta prácticas económicas, sociales y políticas

31 "Mujer que tiene piojos porque no cuida su higiene y es floja".

necesarias para la vida cotidiana (Van Vleet 2002). La pareja inicia el proceso por el que el hombre y la mujer se convierten en sujetos activos de la comunidad, adquieren responsabilidades económicas, políticas y sociales (Harris 1985; Mamani 1986).

El matrimonio otorga identidad, se adquiere el status de ser gente, individuo que siendo parte de la trama de la comunidad debe cumplir con normas establecidas de convivencia. Tanto mujeres como hombres adquieren roles y atributos de género, que en la representación andina aparece como complementariedad (Platt 1980, Harris 1978, Rocha 1999).

Tal como refieren diversos autores[32], en todas las sociedades, a través de un ritual establecido, el matrimonio implica el reconocimiento público del hecho de que un hombre y una mujer han comenzado una vida en común. Y es un proceso de etapas que consolida la unión entre un hombre y una mujer, más sus familiares hasta que alcancen independencia (Albó-Mamani 1980; Izko 1986; Mamani 1986). El proceso del matrimonio supone dos existencias que quieren formar un par, cuyas dificultades se presentan en la amplia red de relaciones socioeconómicas y políticas (Rocha 1999). El matrimonio implica, tal como refiere Gavilán, "la fase de transición más importante (…) en la que los individuos se hacen personas (*jaqi*)".

Ser persona social implica un nuevo proceso de socialización de valores y normas sociales. Los recién casados son neófitos, desconocedores de la vida en pareja y de la vida socioeconómica y sociopolítica" (Gavilán, 2005:11).

En la tradición judeo-cristiana, tal reconocimiento se logra a través de un rito único, en tanto que en el mundo andino el matrimonio más que un acto acotado, es un proceso a través del cual la comunidad asegura la consolidación de la pareja. El afianzamiento de la nueva unidad familiar pasa por distintas etapas sucesivas en las que se adquieren ciertos comportamientos, compromisos, responsabilidades y obligaciones. A través del matrimonio se institucionaliza la reproducción social en base a los principios de unidad, monogamia, permanencia y legalidad (Villazón 2000).

Recogiendo la reflexión de Gavilán para el mundo aymara, pero que puede dar luces a nuestro análisis, el ritual del matrimonio representa la culminación de un proceso que pasa por etapas, "a los recién casados se les llama 'guaguas', prontamente van tomando las riendas de su vida y realizando acciones que les permiten ganarse el respeto y prestigio del grupo" (Gavilán 1995: 11).

2.2.1. Etapas en el matrimonio

El *suwanakuy*[33] es la primera etapa en la que ambos llegan al acuerdo de iniciar su vida en común, aprovechando una fiesta comunitaria que es la propiciadora de los encuentros:

> "Primeramente, se juntan o también se escapan al Chapare o Santa Cruz, se pierde la pareja y después viene y piden la mano de su hija a los padres. El hombre es así, se la roba, vuelve y habla con sus papás de la mujer, y después los dos pueden vivir en la casa de los papás de la chica o del chico, para luego irse a vivir a otro lado" (Grupo focal, Guarayos).

El hombre lleva a la mujer a la casa de algún pariente. Cuando la chica no llega a la casa paterna a dormir, corre el rumor de que se ha hecho robar. El muchacho, que generalmente volvió del cuartel y está habilitado socialmente para robarse una chica, conversa con sus padres para que le acompañen junto con otros familiares a la casa de la chica para explicar la situación de ambos. Esta etapa suele tener idas y venidas; si el hombre es trabajador y tiene posibilidades económicas, puede ser de una sola ida, los padres de la chica les abren la puerta y llegan a acuerdos.

Pero, cuando el hombre es borracho, no tiene recursos, no es trabajador y no ha ido al cuartel, generalmente los potenciales suegros se esconden y preferirían que le devuelvan a su hija, oponiéndose a la relación.

Esta etapa del proceso es importante porque si hay acuerdo en una primera vez, podría ser mal interpretado en el futuro. El hombre puede decir: "Tan rápido me han aceptado", y podría ocasionar más fácilmente en el futuro situaciones de violencia conyugal. Lo contrario garanti-

32 Albó Xavier-Mamani Mauricio 1980; Arnold Denise-Yapita Juan de Dios 1998; Carter William-Mamani Mauricio 1989; Izko Javier 1986; Mamani Sebastián 1986; Mayer Enrique-Bolton Ralph 1980; Ossio-Acuña 1992; Platt Tristan 1980; Porcel Santiago-Hernández Claudia-Quispe Romás 2002; Rocha José Antonio 1999; Sánchez Parga José 1997.

33 *Suwanakuy* suele condensarse en la traducción aproximativa de "rapto ritual"; más que un rapto es una fuga concertada, prevista por las normas culturales del grupo; en realidad se trata de un rapto mutuo, pero se admite una cierta iniciativa explícita por parte del hombre. En ese sentido, se trata de un rapto. (Izko 1986:79).

za relaciones de equilibrio conyugal, porque la chica "se ha hecho rogar". En ese momento, se consulta la opinión y decisión de la mujer para formalizar la relación. Es probable que esta práctica esté perdiendo vigencia, sobre todo en las comunidades del Valle Alto donde se están desestructurando las familias[34].

Un segundo momento está constituido por la *mañaqa*, que es la solicitud formal para la aceptación de la relación de pareja. En esta etapa participan los padrinos y los parientes adultos de las familias, quienes reflexionan a la pareja para que ellos decidan continuar, o no, el proceso. Asimismo, ahí se decide dónde va a vivir la pareja en situación de *tantanakuy*, hasta que se realice el matrimonio (civil/religioso).

En el ritual de la *mañaqa* el hombre lleva comida, música, bebida y coca para todos los parientes, en señal de su capacidad económica y social. Así relata Zaida este acontecimiento:

> "*Mañaqa* es cuando primero se la roban a la mujer, está prohibido que el novio visite su casa, se la roba de la fiesta, se citan para que nadie los vea, los padres no saben, la roba a la casa de su familiar del chico, su tío, su tía. En la tarde se la roba, directamente, de día le pueden ver y le pueden demandar, así nomás se va la chica, al día siguiente tienen que avisarle a su papá y a su mamá, si no están de acuerdo tienen que venir a rogar; si no quieren, unas cuatro veces tienen que rogarle; su mamá, sus parientes le ruegan, porque le puede pegar o matar si no al chico. En su casa de su tío o de su familia, cuando pasa la *mañaqa*, ya pueden irse a su casa del chico a vivir y recogen sus ropas; los recién juntados vivirán unos cuatro meses, después tienen que empezar a hacerse su casa; su mamá de la mujer dice que tiene que irse muy rápido, porque la mamá de la chica no quiere que esté mucho tiempo con su suegra" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

En esta etapa es muy importante la autorización de los padres, como un acto formal de consentimiento (*mañakuy*), como también el rol que juegan los padrinos como garantes de la estabilidad de la futura pareja, en tanto consejeros y mediadores en casos de conflicto. Para jugar este papel, estos últimos deben acreditarse como una pareja, cuyo conocimiento solvente de la vida conyugal los hace capaces para dirimir conflictos y aconsejar.

En el mundo andino, la *mañaqa* es un periodo que tiene que culminar luego de un tiempo que puede prolongarse por dos años, hasta que resuelvan casarse por civil y religioso, como una manera de consolidar la unión y dar apellido a sus hijos. En palabras de una comunaria, esta transición es flexible en términos de tiempo:

> "Depende de ellos o también las mamás dan su opinión, algunas obligan para que se realice rápido el matrimonio y por ese motivo sí o sí se casan rápidamente, pero después hay un plazo para que se casen que es de un año o dos años. Primeramente, tienen que juntarse dinero, uno cuando no trabaja no puede agarrar dinerito para los gastos, porque mayormente en las comunidades la gente asiste en gran cantidad a los matrimonios. Si se lo realiza, civil y religioso, las dos partes con mucha responsabilidad" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

"El hombre es así… Se la roba, vuelve y habla con sus papás de la mujer y después pueden vivir en casa de los papás del chico o la chica para luego irse…".

Según Alejandrina, el deseo de las madres es que este periodo sea corto, por el temor a que las hijas estén expuestas a la influencia negativa de la suegra sobre el marido o, en su caso, para prevenir actos de violencia contra su hija:

> "Vivirán unos tres o cuatro meses, después tienen que irse, hacerse su casa propia, algunos ni un mes están. Su mamá de la mujer dice que tienen que hacer rápido, no quiere que estén más tiempo porque las mamás piensan que le da consejos a su hijo para separarlos o también pegarla" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).

El rol de los padrinos en esta etapa es relevante. Sus funciones no terminan con la ceremonia religiosa y/o civil, ni con los festejos posteriores. Ellos se constituyen en confesores y consejeros de la pareja, debiendo velar por la estabilidad del matrimonio y procurar la reconciliación de los cónyuges frente a cualquier conflicto que surja entre ellos. Están facultados no sólo para reprender a los cónyuges, incluso pueden castigarlos físicamente, dependiendo de la falta cometida. La función que cumplen los padrinos es la de ser los padres simbólicos de la nueva pareja.

34 Esta parte ha sido recogida de los distintos talleres con grupos focales de las comunidades.

> "Cuando se casan, los papás del chico tienen que presentar a sus padrinos, sus papás de la chica les preguntan si tienen padrinos, quién va a ser responsable de ellos. Yo he traído a mi hermano, mi tío, él va a ser el padrino, él va a hacer el matrimonio civil, si no presentan a los padrinos, no puede pasar la mañaqa, la mamá de la chica le puede votar. Ellos tienen que ser una pareja mayor de edad, cuando ya se están juntando, cuando pasa alguna cosa, ya es responsable su padrino, ya tiene que llamar la atención, nada que ver su papa o su mamá. El padrino ya tiene que saber todas esas cosas. Su padrino tiene que ser mayor y con hijos, tiene que tener responsabilidad, los dos padrinos y madrina tienen que castigar, y si no le hace caso, a la comunidad ya le avisa; si no le hace caso, le lleva a la brigada, y en la brigada le hace pegar, le hacen firmar una acta. El padrino le pega, le da un golpe fuerte, si tiene la culpa el hombre, al hombre le pega; o a la mujer también, si tiene la culpa, le pega. Primero siempre van a sus padrinos a quejarse" (Z.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Siempre pues, con su papá, con su mamá, se piden permiso pues, tienen que pedirse con un balde de chicha o con una lata de alcohol; a mí me han pedido con dos botellas de bebida" (M.G., mujer adulta; Puka Orko).

Para las entrevistadas, la ceremonia del matrimonio religioso es un ritual en el que se marca la indisolubilidad de la unión, en presencia de la comunidad, "para que todos sepan". De este modo, este pacto que tiene como testigo formal a la comunidad, sella una suerte de alianza interfamiliar que amplía el rango de las solidaridades y crea un nuevo status en el relacionamiento con la comunidad; algunas personas creen que esta es una forma de unión indisoluble porque está bendecida por Dios.

> "Dicen (que) cuando se casan por lo religioso toda la gente sabe que se han casado, eso es para que todos sepan" (E.R., mujer adulta; Puka Orko).

> "Dicen que la mujer o el hombre que no se casan tienen 'cuernos' porque no están bendecidos por Dios. Y solamente están juntados por el diablo y cualquier 'viento' que venga les puede hacer caer, les puede separar, tanto al marido como a la mujer; si están casados, están protegidos por Dios. Creen que no se casan por tacaños o porque alguno de sus padres o tatarabuelos no se ha casado" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La fiesta, a la cual asiste la comunidad, es una oportunidad para sancionar socialmente este evento. "En ella se reeditan los valores y las costumbres, y se reaglutina la comunidad en torno a lo sagrado. Al mismo tiempo, la fiesta es una forma de generar nuevos vínculos interfamiliares a través del padrinazgo. Estos vínculos no tienen una razón sólo material, sino también de asunción de responsabilidades" (Roblin y Ballón 95:108)

2.2.2. Reglas matrimoniales: monogamia, incesto

La forma de unión conyugal es la monogamia, es decir una persona puede casarse solamente con un solo consorte reconocido socialmente. En cuanto al incesto[35], la mayor parte de los testimonios corroboraron que existe esta prohibición. También se pudo evidenciar que se dan uniones entre parientes de diferentes grados de parentesco. Tratándose de distintas comunidades, no existe una línea clara que delimite hasta dónde este hecho es prohibido y hasta dónde es permitido. Cuando suceden estos casos, la pareja no es bien vista para asumir responsabilidades sociales (prestes, padrinazgos, autoridades). Esta es una especie de sanción moral. Algunos piensan que cuando los niños y niñas han nacido con algún defecto físico es porque se han transgredido las normas que prohíben el incesto:

> "Si hay casos donde están miembros de la misma familia, algunos ven y no dicen nada, pero con sólo mirar dicen muchas palabras y ya son mal vistos los de la familia, qué se puede hacer, sólo mirar y decir o reclamar de callados. Y las familias dicen que aceptan nomás, ¿qué se va a hacer?, y hasta dejan que se casen… yo principalmente no aceptaría esas cosas… porque no es bien, pero ellos dicen que está bien" (E., mujer adulta, dirigente; Guarayos).

35 Es una infracción a la normativa que rige el régimen de alianzas y relaciones sexuales, con el objetivo de preservar el orden exogámico y se concreta de forma particular en cada sociedad (Vander 1992).

> "Hasta quinto grado cuentan. Si tiene papás, son primos lejanos o cercanos, entre los hijos no se pueden casar. Entre hermanos no se puedan casar porque consideran un pecado, además la *wawita* nace deformada. Es pecado porque llevamos la misma sangre. Una vez había sucedido que uno de sus hermanos había forzado a su hermana y su hijo había nacido con cola de mono. Entre primos tampoco se pueden casar, son rechazados en la comunidad, no son bien vistos, si se casan entre primos se van de la comunidad, ya no vuelven o vuelven cuando son viejitos. Antes se dice que tenían esa costumbre, no se podían casar entre vecinos porque decían que son como una familia grande, tenían que traer de otras comunidades más lejanas. Mi abuelita había sido de Villa Rivero, del pueblo, y mi abuelito de Blanco Rancho, siete kilómetros hay de distancia. Actualmente ya no se casan así, ya hay una mezcla, ya se ha perdido ese contexto familiar de la comunidad, ya se casan entre vecinos porque apellidan otras cosas. No me puedo casar con una persona con mi mismo apellido porque hemos nacido en familia" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

El incesto es una prescripción de tener relaciones sexuales y de casarse entre padre-hija/o; madre-hijo (a) y entre hermanos (aun si se trata de hermanos sólo por parte del papá o sólo por parte de la mamá; es la misma limitante para los padres que tienen hijastros e hijastras) que forman una familia que viven bajo el mismo techo y tienen relaciones de parentesco primarias.

Según los testimonios, los hijos de los hermanos/as de los padres son considerados primos-hermanos, por lo que la prohibición del incesto alcanza a estos grados de parentesco, más aún cuando son hijos (as) de hermanas de la misma familia, porque en el imaginario de la gente es como si hubieran nacido del mismo vientre.

2.2.3. Condiciones para iniciar la relación de pareja

Para comenzar una relación de pareja, las costumbres de las comunidades mandan que los jóvenes, tanto varones como mujeres, cumplan ciertas condiciones. Sin embargo, cuanto más cercanas se hallan ubicadas a los centros urbanos, estas exigencias se hacen más flexibles. Tradicionalmente, algunas comunarias sostienen que las mujeres iniciaban su relación de pareja hacia los 16 años y el varón cerca de los 18. Bajo la influencia de valores y comportamientos llegados del mundo urbano, los testimonios mencionan la existencia de matrimonios prematuros originados por el embarazo precoz. Los chicos se casan entre los 16 y los 17 años. Y las mujeres a partir de los 14 ya son madres; aunque no estén capacitadas para la maternidad.

Para garantizar la continuidad de la pareja, es muy importante saber elegir al cónyuge, sea éste hombre o mujer. Respecto al varón, interesa sobre todo que sea trabajador, que posea ganado o tierras fértiles que le permitan sostener a su futura familia. Ello implica que conozca las tareas de la actividad agrícola, "que sea del mismo pueblo", lo que hace alusión a hombres que saben del trabajo del campo. La relativa cercanía de la procedencia de la pareja también es importante, debido a la desconfianza en las personas ajenas que podrían dañar a la mujer. El ser de otro lugar y no saber trabajar es motivo de burla entre las mujeres:

> "Por ejemplo, si una mujer trabajadora se junta con un hombre que no sepa sobre el trabajo, sería muy malo para la mujer, ella diría: 'Tú no me sirves para mí, andate de mi lado, me das vergüenza'; y el hombre era mal visto. Nosotros nos reíamos de él, pero él era simpático, sin enseñanza, porque los papás tienen que criarnos bien, haciéndonos aprender cómo es la vida trabajando" (V.F., dirigente varón; Puka Orko).

> "No se pueden casar con los de la ciudad, son vagos, son maleantes, son pandilleros, hay muchas veces que se han separado porque los de la ciudad no saben nada, saben dormir nomás. Prefieren casarse con la gente de la comunidad o de otras comunidades. Cuando es de lejos, le dicen: 'No vas a hacer sufrir a mi hija, si es floja me tienes que avisar; si le van a criticar, que no se junte tu hijo, que se busque otra mujer'. No tiene que ser de muy lejos, a veces cuando se casa de lejos le pueden matar sus familiares, le pueden pegar, se desconfían pues, a veces la mamá de la chica les da terreno para que se queden nomás" F.F., mujer adulta; (Puka Orko).

> "Primeramente. que el hombre sea trabajador, tiene que tener una profesión, tiene que saber qué es trabajar en el campo, con qué se puede mantener; si uno no sabe trabajar, le va a hacer sufrir nomás a la mujer" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Otro testimonio, si bien matiza la importancia de la procedencia u origen de la pareja, reafirma el concepto del trabajo como una condición que acredita su aceptación:

> "Yo creo que era igual, se aceptaban esos matrimonios, no creo que había discriminación de los casados, se aceptaban de donde eran con tal que sean trabajadores y después, cuando tienen sus hijos, se quiere mucho a esos hijos y se los acepta diciéndoles: 'A estos forasteros los queremos mucho'" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

Dado el contacto con los centros urbanos, cada vez más se valora que el pretendiente tenga también facilidad de palabra, comportamiento adecuado y respetable que asegure cierta aceptación y reconocimiento comunal. La importancia de la instrucción y la educación escolar (saber leer y escribir) es otro valor que cobra relevancia y que se reclama como parte del prestigio social que goza el pretendiente. En la actualidad, el valor de ser profesional o poseer un título (maestro) está adquiriendo importancia, sobre todo en las comunidades estudiadas del Valle Alto.[36]

Por su parte, las cualidades que se valoran en las mujeres tienen también que ver con su disponibilidad para el trabajo. Lo que alude a un cuerpo sano y robusto, "ni gorda ni flaca", que asegure la reproducción de la especie, pero además que esté habilitada para atender la casa y ayudar en el trabajo del campo. Es fundamental que "sea trabajadora, sepa cocinar y asear la casa…". Pero además, se espera que las mujeres sean fértiles.

2.2.4. Virginidad

La virginidad y su valoración están relacionadas con la etapa fecunda de la mujer. Mientras una mujer es virgen, tiene una influencia propiciatoria en ciertos rituales para la reproducción (Izko 1986:60). Actualmente, la virginidad tiene un valor nominal desligado de la fecundidad. Según relatan las mujeres, las relaciones sexuales prematrimoniales en el pasado eran motivo para denigrar a la mujer y afectar su reputación por haber perdido su virginidad. Si bien en la actualidad las costumbres sexuales se han liberalizado y los jóvenes, hombres y mujeres, acceden incluso a distintas parejas antes de establecer una unión estable, la virginidad es un valor religioso occidental que sigue ordenando las relaciones de género en las comunidades y sus representaciones simbólicas: mujer buena (María), mujer mala y pecadora (Eva).

> "Si es una mujer que se casa virgen es respetada, amada, es bien vista en la comunidad, es bien vista por los parientes del hombre" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Hay madres solteras, algunos hombres se van y no se responsabilizan por su hijo ni nada, qué van a hacer, tienen que criar a sus hijos, no les botamos, nada, pero algunos les miran mal, les dicen que son malas mujeres" (M.V., mujer joven; Antaqhawa).

Más allá de que la virginidad aparezca en los relatos como una cualidad valorada que hace que las jóvenes acrediten un capital simbólico que redunda en una buena reputación personal y familiar, también se constituye en una buena razón para garantizar la estabilidad conyugal. La situación de las mujeres se precariza más si las relaciones sexuales culminan en maternidades precoces, por las dificultades afectivas, económicas y sociales (rechazo) que arrastra la situación:

> "…más antes, era pecado enamorar con hartos chicos. Para tener relaciones sexuales tenías que ser casada. Cuando te casas virgen, dicen: 'Tu esposo te ama y te respeta, todo hace'; pero si sabe que no eres virgen, entonces el esposo empieza a maltratar a las mujeres. Se dice que cuando las cholitas han tenido una aventura son maltratadas, pegadas, la suegra les pone sobrenombres, arrecha, puta, *khuchiwarmi*…" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

> "Es peor que la mujer tenga hartos hombres, dicen que en el hombre es pasable, pero en la mujer no, un día se va tu marido y te deja; la gente ya comenta que eres así. Cuando una chica ha tenido hartos chicos de soltera, su marido le pega, cada vez que llega borracho le dice: 'Yo no soy como vos,

36 Es interesante anotar la importancia que adquiere la Normal de Vacas y la creación de nuevas normales o universidades técnicas en la región.

siendo hombre yo no he caminado así, con tantas cholas'. Cada vez se pelean y le pega a la mujer, y ella está caminando morete, con sus ojos rojos. El hombre que anda con hartas mujeres es pasable, pero en la mujer queda la mancha" (Grupo focal; Blanco Rancho).

La madre soltera tiene problemas para encontrar marido, afirman algunas comunarias. Algunas se casan, pero sus maridos les acusan de "perras", "putas, les dicen" . De este modo, no son pocos los conflictos que enfrentan las mujeres solteras por la presencia de un hijo que denuncia el "pecado" y conlleva el fantasma de un padrastro que no amará a un hijo ajeno.

La sexualidad adolescente reconoce distinciones de género antes que de complementariedad. La mujer experimenta su sexualidad bajo un doble patrón respecto a los varones:

"Pero, a un hombre que ha tenido dos hijos en dos mujeres casi no le juzgan tan mal, le dicen *khari* perra pasable, pero *warmi* perra no es pasable, y cuando la mujer es así, todos le pegan, su suegra, su mamá y sus hermanas" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

A pesar de lo anterior, existen cambios en las formas de vivir la sexualidad entre los adolescentes que una comunaria, no sin cierta desazón o resignación, relata remarcando el debilitamiento de las normas de la comunidad y la liberalización de las costumbres sexuales entre los jóvenes:

"Ahora, se juntan nomás pues, cuando tienen 16 ó 18 años de edad se juntan nomás ya, de 15 años también se juntan, antes no se juntaban tan jóvenes, se cuidaban, ahora antes de acabar el colegio se juntan nomás ya, ya no les hacen caso a sus papás y si se juntan, tienen que vivir nomás ya, pues" (M.G., mujer adulta; Puka Orko).

Las expresiones de afecto durante el enamoramiento, a pesar de que suelen darse con mayor frecuencia en las comunidades más cercanas a los centros urbanos, como Puka Orko o Blanco Rancho, no gozan del status de naturalidad en contextos de la comunidad, como en Guarayos, donde adicionalmente la información sobre la sexualidad es precaria. Así se expresan dos jóvenes comunarias, de 18 a 20 años:

"Es muy diferente, en la ciudad las parejas se están abrazando, besando, caminando en las calles, mientras que aquí es muy diferente, aquí hay mucho miedo. En tiempos anteriores tampoco se podía ver eso porque las mamás no nos dejaban hablar con el hombre; sí se aceptaba que se hablen, pero no que estén revolcándose por ahí; yo creo que se hablan diciéndose: 'Nos vamos a casar'" (S.G., mujer joven; Guarayos).

"Sinceramente, yo no pensaba en eso, porque, digamos, yo no sabía que cuando estaba con mi enamorado me embarazaría por ese motivo, por falta de información" (M.V., mujer joven; Antaqhawa).

"Ahora se juntan nomás; cuando tienen 16 ó 18 años de edad se juntan nomás ya, de 15 años también se juntan, antes no se juntaban tan jóvenes".

2.2.5. Mujer y hombre que no se casan (solterío)

En la cultura andina, ni hombre ni mujer adquieren el status de persona adulta y plena socialmente, si es que no han sido reunidos por la sociedad con su pareja, completando la unidad de la persona social *khariwarmi* (hombre-mujer). La pareja inicia el proceso por el que el hombre y la mujer se convierten en sujetos activos de la comunidad. Acceden al cultivo de su propia chacra, que más que un espacio agrícola es donde se inaugura la crianza de los hijos/as y el florecimiento de otras formas de vida, se instala la maternidad, como una institución altamente valorada.

El principio de complementariedad expresado por el *chachawarmi* o *khariwarmi* es un estructurador andino que promueve la reciprocidad y la reproducción del grupo.

La soltera, más que el hombre soltero, es una aislada social, es *waqcha*, es pobre socialmente, no puede tener padrinos, no puede tener hijos, no tiene abundante parentela, no puede reproducir la cultura. La mujer, más que el hombre, tiene la exigencia social de casarse para que no sea *ch´ulla* (impar). La dualidad conyugal está expresada en el *yanantin*[37], cuya forma negativa es lo *ch'ulla*, en la muerte (Platt 1980:166).

37 El *yanantin* no es tanto qué es ser hombre y ser mujer, sino qué hombres y mujeres deben aspirar a ser *yanantin*, como una unidad semejante a las dos mitades del cuerpo (Platt 1980:164).

> "A la mujer le dicen que tiene un espíritu malo que le protege a ella para que no se case, también al hombre. Porque pueden ser ya mayores y tienen vergüenza de salir de la iglesia ya viejos. Algunos no quieren gastar porque quieren hacer una inversión con ese dinerito" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

Se cree que las mujeres solteras "andan con hombres casados", visión que tiene como sustrato el prejuicio de una sexualidad femenina desbordada y que debe ser controlada por un varón. Desde una ideología de género, la percepción es que si una mujer no está bajo la tutela de un varón, "los hombres no la respetan" y puede ser objeto de abuso sexual. En este sentido, es más riesgoso ser soltera que ser soltero. Por su parte el varón, en esta misma condición, es pasible de sospechas sobre su sexualidad, porque "no llega a demostrar su hombría".

2.2.6. Divorcio

El divorcio no es frecuente en las comunidades estudiadas, sin embargo algunos testimonios resaltan que los jóvenes expuestos a otras influencias se separan con la misma facilidad con la que se juntan, y esto no es bien visto por la comunidad:

> "Cuando una mujer después del robo se quiere ir, tiene el derecho de irse, salirse de la casa, pero esto es mal visto por la gente, le dicen: 'Te has juntado, ahora te vas, eres una cualquiera'; en esos casos la mamá le pega y el papá le riñe" (Z.; Blanco Rancho).

Los divorcios, por lo general, están acompañados del abandono de la comunidad de uno de los cónyuges, por motivos normalmente vinculados a la infidelidad:

> "Sí, hay siempre algunos casos de divorcios, la mujer está corriendo a otro hombre y el hombre está corriendo a otra mujer, pero otras mujeres se están nomás sin molestar a nadie" (P.; Guarayos).

> "Digamos que no se satisfacen con las relaciones sexuales los hombres, por eso mayormente se separan; tienen hijos, se casan, se separan, se van con otra mujer; las mujeres dicen que los hombres son abusivos, que las maltratan" (Z.; Blanco Rancho).

2.2.7. Infidelidad

A pesar de la fuerte censura cultural a la infidelidad, la experiencia del adulterio es una práctica que acontece con alguna regularidad, sobre todo durante las fiestas y celebraciones, cuando la bebida actúa como detonante de la misma. Por lo que relatan nuestras entrevistadas, esta conducta es censurada y severamente castigada por los padrinos, y a veces por las autoridades de la comunidad, cuando estos casos son denunciados formalmente. Independientemente de que se trate de un varón o una mujer, son pasibles de castigos severos que van desde la violencia física hasta el destierro, en el caso del adulterio femenino.

Cabe resaltar, sin embargo, que sobre las mujeres divorciadas recae la mayor parte de la crítica y sanción moral; el peso de los valores católicos es el ingrediente para ello. Las faltas más graves que se atribuyen a las mujeres para provocar esta situación límite, es la transgresión de su rol de madres, abandono de los hijos y "meterse con otro hombre" o "abandonar al marido":

> "Cuando una mujer es infiel, es más fuerte el castigo, porque la mujer es el cimiento de la casa y de la comunidad. Si una mujer comete infidelidad, es más fuerte el castigo moral y el castigo físico" (Grupo focal; Antaqhawa).

> "En la comunidad había una pareja de concubinos, el hombre no tenía familiares que vivían en la comunidad. En una Asamblea denunció la infidelidad de su pareja, ahí han decidido chicotearle, pero no han podido porque estaba embarazada. Entonces, todas las mujeres se han reunido y han ido a su casa, le han sacado su ropa y le han echado con agua fría, y le han hecho caminar así por la comunidad para que la gente se entere, ha sido un castigo moral. Después la gente no le hacía valer, la ignoraba, al poco tiempo se ha ido a otra comunidad con el caballero con el que se metió. El hombre es el que

> denuncia si no es de la comunidad, pero si es de la comunidad, primero resuelve con sus familiares y sus padrinos, y ellos les castigan a los dos, al hombre por no cuidarle bien a la mujer y dejarle que se vaya a cualquier lugar sola, y a la mujer por haber cometido esa infidelidad teniendo su esposo, diciendo que es un mal ejemplo para toda la familia que lleva ese apellido y para la comunidad, porque de otra comunidad te critican y dicen que todas las mujeres de esa comunidad son así, dicen que las mujeres son mal vistas por su culpa" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

> "En la comunidad Pajpani un hombre cometió infidelidad metiéndose con una mujer, en ese caso su mujer le había pillado en pleno sexo con otra mujer, le había pegado a la mujer y el hombre se escapó. Entonces, ella le ha hecho conocer a toda su familia que su esposo le estaba engañando y desde ese momento la mujer no preparaba comida para su esposo, tampoco lavaba su ropa, ella sola le dio un castigo moral sin hacerle conocer a la comunidad. Entonces, el hombre no había aguantado ese castigo, porque estaba acostumbrado a mandonearle y no ha podido resistir ese castigo y se ahorcó" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Cuando es una mujer mayor de 35 años ya no se atreve a denunciar, tienen vergüenza de hacer conocer a sus padrinos y mayormente resuelven entre esposos cualquier problema. Cuando es menor de 25 años, no tiene experiencia y no sabe cómo resolver su problema, acude a sus padrinos y a sus parientes para que le ayuden a resolver y hace conocer ante la comunidad" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

El divorcio generalmente está asociado con la infidelidad y como hecho jurídico no es frecuente. No está en el horizonte de las mujeres el divorciarse, se separan por poco tiempo, deciden irse a la casa paterna y materna, pero sus familiares la persuaden para volver con su marido, porque "así siempre es, eso nos dicen, las mujeres tienen que aguantarse, para eso es su marido".

Existe el temor a quedarse sin recursos económicos para cubrir las necesidades de sus hijos. La unidad de las parejas y de la comunidad está relacionada con el estrecho control social de la actividad sexual extramarital, fundada en el respeto al matrimonio.

Los casos que se presentan en la comunidad difieren entre sí; si uno de los cónyuges no es de la misma comunidad, denuncia el hecho al sindicato. Si es de la misma comunidad, primero arreglan entre los parientes y en este entorno se busca una solución.

La tendencia en las comunidades del Valle Alto indica que son más las parejas jóvenes, con pocos años de matrimonio, las que optan por separarse.

2.2.8. Viudez

Para los comunarios y comunarias, la situación del hombre y de la mujer que han perdido a su pareja por el fallecimiento de su consorte, genera sentimientos de pena, compañerismo y solidaridad. También causa preocupación cuando se trata de una persona en etapa fecunda, debido a que puede desbordar su sexualidad, más en el caso de las mujeres:

> "Las personas viudas vuelven a casarse, aunque a la comunidad medio que no le gusta, porque abandona a sus hijos y prefiere criar a los hijos de la nueva pareja de la mujer. Se han visto dos casos en la comunidad en que el hombre viudo tenía tres hijos y se ha ido con otra mujer que tenía siete hijos, y ha abandonado a sus propios hijos. La mayoría de los hombres viudos abandona a sus hijos. Las mujeres, son pocas las que se vuelven a casar, porque ellas dicen que tienen que ser un ejemplo para sus hijos y sus hijas" (Grupo focal; Puka Orko).

> "Sería una mujer deshonrada si me vuelvo a casar y les daría mal ejemplo a mis hijos, yo tengo que conocer a un solo hombre. ¿Acaso me puede escocer para que me case de vieja? Además, los hombres nos golpean, les tenemos que atender, no les contentamos. ¿De vuelta tenemos que querer eso las mujeres viudas?" (Mujer viuda; Blanco Rancho).

Las personas viudas, sean hombres o mujeres, pueden volver a casarse, eso depende de la voluntad de cada uno; los padres no intervienen en esa decisión y, si vuelven a casarse, precisamente son ellos

los parientes más cercanos con los que los hijos/as huérfanos/as viven; esto para evitar problemas entre la nueva pareja y relaciones de violencia entre padrastros/madrastras con los hijos/as del primer matrimonio. Son más los viudos que las viudas los que vuelven a casarse. El proceso del matrimonio en segundas nupcias es diferente, regularmente es un acontecimiento social pequeño, reducido a la presencia de familiares más cercanos; la residencia de la nueva pareja es, por lo general, neolocal.

2.3. Embarazo y maternidad

Desde la cosmovisión andina, la mujer representa a la Pachamama (madre tierra), que es la divinidad más importante que posee la fuerza de dar frutos y crear vida. "La tierra es un símbolo femenino que recibe el agua y el sol que la fecundan (masculinidad simbólica)" (Revista Debate, Nº 59. Ecuador).

El embarazo y la maternidad en este imaginario están "ligados al ciclo vital", responden a las "leyes naturales y se constituyen en el designio de todos los seres con vida para perpetuar la especie" (Portugal, 1988, Molina, 1986, citado en Roblin, Ballón, 1995:50). En el marco de estas prescripciones, "la mujer existe para la procreación (y) por tanto cuanto más hijos tenga, mejor estará cumpliendo su función", pero además será tributaria de "manifestaciones de respeto por parte de la familia y también por parte de la comunidad" (Portugal, 1988, Martínez, 1976, citado en Roblin, Ballón, 1995:50).

La maternidad focalizada en la mujer es una forma de invisibilidad de la pareja casada, porque en la existencia de los hijos/as contribuyen tanto el hombre como la mujer. "El semen del varón es considerado análogo a la semilla y el útero de la mujer, al campo en el que la semilla se planta, y la sangre es el fluido más importante que sustenta y define la vida" (Kottak 1996:426).

2.3.1. Mujer sin hijos

Por lo mismo, cuando este destino no se cumple, las mujeres sufren el rechazo y el reclamo colectivo de la comunidad. La incapacidad de procrear en su período fértil tiene una gran carga simbólica que pone en tensión los significados de la identidad femenina, que se expresa a través de una sanción informal verbalizada en distintos apelativos. Tanto el hombre como la mujer que no tienen hijos son personas consideradas tacañas, no tienen la misma actitud solidaria entre todos los de la comunidad; la gente explica este hecho como un castigo de Dios porque sus antepasados han hecho daño a mucha gente (por violaciones, malos tratos, brujerías):

> "Le dicen *soqho*[38], que quiere decir vaca jovencita, tiernita, que no puede tener crías. Les ven mal porque esa persona es bien tacaña, sólo piensa en ella misma, le miran mal, se hace odiar, algunos dicen: 'Con esa estrella han nacido para que no tengan hijos, es un castigo de Dios porque sus papás han humillado, han maltratado, han hecho llorar a mucha gente, por eso es así. Es una maldición'. Si conocen que los papás han sido malos, los hijos pagan. Los hombres que no tienen hijos son bien tacaños, no quieren gastar en nada, la gente les critica por eso. Los hombres que no tienen hijos es porque sus padres han sido malos, violadores o porque sus familiares han sido malos o brujos y han practicado brujería" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

Los testimonios reconocen como causas de la infertilidad de las mujeres aquellas provocadas por las propias mujeres y las que se atribuyen a una voluntad ajena.

Por un lado, se refieren a mujeres solteras (pero en edad fértil) que no conocen a un hombre; por otro lado, identifican a aquellas mujeres que, siendo casadas, no son fértiles como las *mala chura, machu mula o ch'aqui warmi* (seca mujer) o mujeres que se han hecho curar, es decir que han recurrido a métodos anticonceptivos para no quedar embazadas, porque el embarazo es considerado como una enfermedad y suelen decir *onqosqa warmi* (mujer enferma).

No obstante, la valoración descalificadora y negativa hacia las mujeres sin hijos empaña también la imagen y el prestigio del varón, por cuanto ponen en duda su capacidad fertilizadora que se traduce en la sentencia: "ese hombre no sirve", es *machu* burro (burro viejo):

> "Les desprecian siempre pues a las mujeres que no tienen hijos. 'Esa mujer no conoce hombre', le dicen, si son casadas les dicen: 'Ah, se ha hecho curar para que no tenga hijos', a esas mujeres no les prohíben nada" (MG, mujer adulta; Puka Orko).

38 *Soqho,* palabra quechua para designar un lugar seco, hueco, sin vida.

> "Eso es mal visto, que la mujer no tenga hijos. Se pregunta la gente: '¿Por qué no tiene hijos? ¿Qué ha pasado?' Están viendo eso y dicen que puede pasar porque tal vez la mujer está enferma, está mal de su matriz o también el hombre está mal. Los hombres se enojan, preguntan por qué no pueden tener hijos y se molestan y se separan. En el otro caso, la mujer también es la que se molesta y dice: 'Este hombre está mal'; en mi comunidad también está viéndose eso y también las familias de los casados ven eso. A las mujeres que no pueden tener hijos les dicen mula *mala chura* y al hombre *machu* burro, o también directamente comentan diciendo que aquel hombre no sirve; todo tipo de apodos les colocan" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

2.3.2. Organización y planificación de la familia

Sobre el tamaño de la familia existen diversas prescripciones que se vinculan con el contexto socioeconómico familiar y comunal, la abundancia o escasez de la tierra, y el valor económico del hijo como fuerza de trabajo. El estudio de Izko (1986) sobre el Norte de Potosí pone de relieve la perspectiva a partir de la cual relativiza la exigencia de tener muchos hijos debido al arraigo, en esta zona andina, de mecanismos de reciprocidad y, por tanto, de ayuda mutua (Izko, 1986, citado en Roblin, Ballón, 1995). El testimonio que sigue se adscribe al primer punto de vista:

> "Mi suegra le había dicho (a su marido): 'No tendremos tantos hijos… tendremos tresitos nomás pues, me haré colocar la T de cobre, nos cuidaremos'. Mi suegro le había dicho: 'No, yo quiero un equipo de fútbol, puro varones, para qué tengo tanto terreno, para quién va a ser', y así tuvieron ocho hijos" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Otras razones mencionan la dificultad de mantenerlos y educarlos. Conforme los hijos van creciendo, multiplican sus necesidades y es preciso que la familia pueda cumplir con las nuevas exigencias que ellos demandan. Si esto es así, el tener o no muchos hijos/as está relacionado con la prosperidad económica de las familias y la comunidad brinda su respeto si éstas pueden cumplir adecuadamente con el mandato de cuidar y educar a los hijos. (Roblin, Ballón, 1995).

El criterio que las mujeres evocan como obstáculo para tener una familia numerosa no sólo pasa por la precariedad de las condiciones de vida y la escasez de dinero, sino también por la falta de tiempo y las dificultades que en medio de una división sexual del trabajo enfrentan para cuidar a los hijos y atender el hogar:

> "Para ocho hijos tenías que cocinarte media arroba de papa, media cuartilla de fideo, de dónde va a ahorrar la mujer y el hombre no se pone a pensar, le da 200 pesos al mes… y la mujer qué va a hacer… trabajaría si viviera sola. Qué vas a hacer si las *wawas* son seguiditas, a veces les entra piojos, tienes que bañarles, aparte ver tus animales, tener la ropa limpia y la comida; o sea las mujeres no tienen tiempo" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Si bien no se concibe la idea de una familia sin prole o con un solo hijo, porque "quién cuidaría a los padres", "quiénes heredarían las tierras", "quién compartiría el trabajo", una familia numerosa (dados los cambios en la vida de las comunidades) despierta no con poca frecuencia el reproche y la crítica social. Esta actitud se asocia con la tradicional idea de que las madres deben poder cumplir con el mandato de cuidar a sus hijos (as) con responsabilidad y dedicación. "Ahora (la comunidad) critica a la mujer que tiene muchos hijos…" (Blanco Rancho).

En un contexto en el que la masculinidad es construida sobre la necesidad de afirmar su virilidad, "dice que le alababan a los hombres y decían: 'Este sí es hombre porque ha tenido hartos hijos'". En cuanto al mandato de controlar la sexualidad femenina, algunas entrevistadas atribuyen la alta fecundidad de las mujeres "de antes" no sólo al desconocimiento de su sexualidad, sino a la imposición de maridos dispuestos a ejercer violencia ante el rechazo de sus esposas y al temor o sospecha de ser víctimas de infidelidad. Por otro lado, existe una tendencia de los varones, especialmente cuando salen de la comunidad, de "controlar la sexualidad de sus esposas mediante embarazos seguidos, como un mecanismo de control social y de violencia física cuando regresan, debido a los conflictos de valores que ellos han experimentado más allá de los límites comunales" (Van Vleet 2002).

"Mi suegra le había dicho (a su marido): 'No tendremos tantos hijos… tresitos nomás pues'. Él le había dicho: 'No, yo quiero un equipo de fútbol'…".

> "La mayoría de las señoras dice que tienen hartos hijos; antes dice que el marido les exigía y tampoco querían que se cuiden con nada, si ellas decían: 'No tendremos hijos, nos iremos a dormir en otra cama', ellos decían: 'Para qué te estarás guardando, seguro que te has encontrado con otro'. Antes dice que les pegaban" (F.F.; Puka Orko).

> "A veces, de repente la mujer tiene su hijo, antiguamente era así. Sin pensarlo lo hacemos y después nos damos cuenta recién" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "Ahora ya hay postas sanitarias en las comunidades y las enfermeras van a charlarles del condón, de la T de cobre, espiral, inyectables. A las señoras les orientan las enfermeras, pero muchas no usan porque sus maridos les dicen que les pueden engañar. De 10 mujeres, usarán unas cuatro; las mujeres tienen miedo y vergüenza de mostrar sus partes y ponerse. 'Ni siquiera a mi marido le estoy mostrando, cómo le voy a mostrar al doctor', dicen. Algunas mujeres prefieren tomar *yanathaqo*, espino negro, mulacillo, pero han muerto con eso porque se les ha podrido la matriz" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

Actualmente, las mujeres reciben orientación sobre planificación familiar, con información y posibilidades acerca de espaciar y controlar el nacimiento de los hijos (as). Sin embargo, esto entra en contradicción con la capacitación que requieren los hombres sobre este tema, especialmente por sus actitudes celosas y de inseguridad ante sus esposas; ellos creen que ellas pueden desbordar su sexualidad y ser infieles si recurren a dispositivos de control de la natalidad .

2.3.3. Maternidad y control de la natalidad

En un horizonte de cambios generacionales, de modernidad y secularización de la vida, las mujeres van incorporando nuevos referentes en la vivencia de la maternidad. Si bien esa experiencia permanece como un valor fundamental que es parte de la esencia del ser mujer, porque apela a un capital simbólico particular, los cambios que va trayendo la modernidad permiten reestructurar las identidades de género y reivindicar, desde las mujeres, nuevos posicionamientos respecto a la maternidad. En este orden, las mujeres más jóvenes se resisten a tener la cantidad de hijos que tenían sus madres y abuelas; reivindican el derecho a tomar sus propias decisiones y a tener información. Por ello, a diferencia de lo que sucedía antes, muchas de ellas asumen como un número ideal de dos a tres hijos, en contraste con el pasado en el que existía un promedio de entre siete y ocho hijos. La edad, respecto a la maternidad, es un criterio que las mujeres asocian con la primera menstruación como una señal de inicio de la vida fértil de una mujer:

> "Antes, querían tener muchos hijos… pero ahora ya no quieren, sólo dos, tres…" (Grupo focal; Blanco Rancho).

> "No creo que sólo el hombre tenga el derecho de tomar él solo la decisión, nosotras también tenemos que tomar la decisión para tener hijos, pero aquí en Guarayos hay mujeres que tienen siete hijos, muchos hijos. Yo creo que para el hombre sólo es tener relaciones y nada más" (S.G., mujer joven; Antaqhawa).

> "Nosotras no sabíamos que al estar o tener relaciones con nuestros maridos tendríamos hijos, por falta de información, nadie nos informaba sobre esos temas; pero ahora nosotras nos hemos dado cuenta y ahora nos cuidamos y tratamos de no tener más hijos, porque sería mucho gasto para nosotros que ya tenemos muchos hijos. Este tema es muy importante para nosotras y para la juventud de ahora, que ellas no cometan los errores como nosotras" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "Yo pienso que una mujer debe tener hijos desde los 20 años para arriba y no más antes, primeramente tiene que tomar experiencia, de niña no sabe nada. Yo hubiera querido saber más, aprender cosas nuevas, yo no sabía, era tímida y así me he casado" (E.G., mujer adulta dirigente; Guarayos).

Aunque este proceso no es uniforme, es evidente que cada vez más las generaciones de mujeres más jóvenes casadas y solteras demandan el uso de métodos de contracepción modernos que inclu-

yen dispositivos intrauterinos; el más mencionado por ellas es la T de cobre. En entrevistas con mujeres del Valle Alto, eran las más jóvenes quienes expresaban su deseo de usarlos "porque son buenos para no tener hijos y permiten tener relaciones cuando se quiere, porque los hombres son así, cuando ellos nomás quieren… y ahí nos quedamos embarazadas"; aunque no dejaban de manifestar el temor de que éstos puedan producir algún daño.

Sin embargo, este deseo suena más a retórica, en la medida en que su acceso está mediatizado por el temor a la reacción de los maridos: "Me puede pegar si se entera, qué van a decir pues, que soy una cualquiera". De todos modos, se reconoce la necesidad de usarlos "porque es nuestro derecho cuidarnos, ya que antiguamente las mujeres no conocían eso. Ahora nosotros sabemos porque vamos al colegio y también nos explican". Las tasas de fecundidad demuestran, empero, que la planificación familiar no está totalmente integrada.

El control social que ejercen los varones casados sobre la sexualidad femenina viene reforzado por valores religiosos que interponen la voluntad divina a la decisión terrenal de la pareja o, en su caso, de las mujeres. En una actitud ambigua, las mismas mujeres nos recuerdan que: "Dios nos manda nuestros hijos, nos puede castigar" (Puka Orko).

No está ausente el temor a la crítica que pueda ejercer la comunidad: "Nos pueden mirar mal, con otro nos podemos meter". Existe un entramado cultural de género que intenta disuadirlas de hacer uso de métodos anticonceptivos.

Desde la convicción de algunos dirigentes, el uso de métodos anticonceptivos no es una responsabilidad de los varones: "Esas cosas no son de nuestras costumbres". El lenguaje corporal de los varones al tratar estos temas evoca una situación de incomodidad, probablemente porque en la construcción de la masculinidad estas prescripciones pueden afectar su autoimagen de virilidad, asentada en su capacidad de fecundar y trascender.

En la experiencia de las mujeres, el condón no es un método al que recurran los varones, porque sus relaciones sexuales, las más de las veces, se dan cuando los esposos "están borrachos y quieren a la fuerza". Aunque estas prácticas contraceptivas son rechazadas por los varones porque afectan su autoimagen de virilidad y ponen en riesgo el control sobre la capacidad reproductiva de los cuerpos de sus esposas, existen casos en los que se cuenta con la complicidad y ayuda de los esposos, lo que se refleja en la frase: "Los dos planificamos".

> "Todas las personas, cuando yo estaba en el colegio, estaban con panza, y en un momento dado aparecen sin panza, y los profesores no dicen nada, como ahora los chicos son malcriados ya no respetan ni a los profesores. En los casos de las hierbas, resulta bien esas plantas, son buenas, las hacen hervir, eso toman con miel de abeja; a veces tienes que saber tomar, una señora se ha muerto porque ella había tomado mucho y su matriz se había estado quemando, había tomado muchos vasos" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Como alternativa a los métodos anticonceptivos más modernos, las pociones o infusiones de hierbas que provienen de conocimientos antiguos transmitidos por las madres y las abuelas, son utilizadas para enfrentar embarazos no deseados. Su acceso entre las adolescentes, pero también entre las casadas, es probablemente más tolerado socialmente que el acceso a abortos terapéuticos, abiertamente censurados por la Iglesia Católica, de la cual en su mayoría son fieles.

2.3.4. Embarazo y parto

El embarazo es concebido como parte del *ukhu pacha*, es oscuro, es incierto, pero siempre es señal de alegría porque es una posibilidad de fertilizarse. Respecto al embarazo, una serie de creencias sustentan los cuidados que se deben tener durante esta etapa. Se debe racionar el esfuerzo físico, no se debe consumir ciertos alimentos como la leche y el queso para evitar un parto difícil, según dicen, por el crecimiento exagerado del feto[39].

Pero, si la mujer embarazada ha tenido antojo de algún alimento, debe consumirlo porque de lo contrario la *wawa* puede tener problemas de mucha insalivación, lo que se conoce como *llawsa suru (*profusión de salivación, sin control)*;* la *wawa* está continuamente salivando, lo que probablemente puede coincidir con el tiempo del brote de los dientes de leche.

39 Véase al respecto el texto de Roblin, Jacqueline y de Ballón, Jaroslava (1995), "Concepción de sexualidad en Cerro Verde y Valle Alto de Cochabamba". 1995.

> "Yo me cuidaba un mes, pero me cocinaba después de dos semanas, pero no lavaba ropa, ni levantaba cosas pesadas, tampoco iba a *pastear* ovejas, ni comía cosas frescas, eso me indicaba mi mamá, por eso yo nomás me cuidaba en esas cosas. Ahora, yo no le cuido así a mi hija, ella come todo, sean o no sean frescas, toma leche, queso, a ella no le pasa nada, no le duele nada; y a mí que tanto me cuidé, peor me duele, así había sido" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

En el estado de embarazo, las mujeres saben que tienen algunas restricciones, como por ejemplo tejer, porque el "cordón umbilical se puede enredar". Tampoco se puede pasar por lugares donde hay olores nauseabundos, donde hay cadáveres de animales, cementerios, o visitar a los difuntos, porque las *wawas* pueden nacer *orejasqas*[40], la creencia es que los niños se debilitan y nacen con pocas posibilidades de vivir. No puede alzar cosas pesadas o saltar *larq'as* (canales), porque pueden entorpecer y concluir el proceso prematuramente.

En la visión de una comunaria, el embarazo puede malograrse cuando se tienen relaciones sexuales, por lo que la separación sexual entre cónyuges se hace indispensable para evitar la muerte del feto:

> "Cuando la mujer está embarazada, en muchos casos se respeta, pero en otros el hombre tiene relaciones y se dice que la *wawa* se muere porque ese líquido se entra al estómago; pero en casos donde el marido no respeta a la mujer, ésta tiene que avisar a la comunidad o en su caso a su familia" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

El parto es una práctica eminentemente familiar, aunque no es un acontecimiento aislado de la cotidianidad de la vida de la mujer. Tradicionalmente, el parto es una experiencia que prescinde de la atención que brindan los centros médicos. El alumbramiento se vive en el seno de la casa por razones culturales que hacen referencia al temor de las mujeres para someterse a prácticas médicas que desconocen y por la vergüenza de exponer sus cuerpos a extraños, también por la distancia a los centros de salud y los gastos que puede representar su atención. Esta visión es particularmente relevante en las comunidades de Antaqhawa y Guarayos:

> "La mayoría los tenemos en nuestras casas porque aquí no hay enfermera para que nos atienda, y para llamar a una ambulancia nos piden 200 bolivianos para transportar" (R.V., mujer adulta, dirigente; Antaqhawa).

> "Otras mujeres cuando tienen a sus hijos no van al hospital por miedo a los doctores porque son hombres, y cuando hay infecciones, porque el niño nace en la tierra. También las mujeres se enferman porque no se hacen Papanicolau" (Grupo focal; Antaqhawa).

> "No tenemos ninguna posta, tenemos que ir hasta Pojo, a veces caminando porque no hay mucho transporte, pero en caso de mucha emergencia, por ejemplo cuando una señora está por dar a luz a un bebé, viene una ambulancia de emergencia y en caso que la ambulancia no se presenta, los maridos o parientes ayudan en el parto" (P., dirigente varón; Guarayos).

En otras sociedades andinas, por ejemplo la aymara, se ha encontrado una situación similar. Un testimonio lo confirma:

> "La mujer aymara prefiere el trato personal en la seguridad de su casa, la conversación en su propia lengua y la comprensión y la importancia que le da a su mundo espiritual el especialista local. Ella evita así la vergüenza de los exámenes vaginales, la posición incómoda para dar a luz en el hospital, las prácticas de higiene rigurosas que contradicen a la prescripción tradicional del baño parcial sólo después de una semana del parto o el baño completo luego de un mes, además del gasto que significa llegar al hospital" [Defossez A, Bassin D. (1992), citado en Valdebenito, Carolina, Rodríguez, Marilyn, Hidalgo, Andre (2006)].

El simbolismo y el ritual acompañan el parto de las mujeres en la casa. "La preparación del ambiente es fundamental, los ritos son significativos, se practica el saludo a las piedras portadoras de

40 *Orejasqas*, es una forma de denominar a los niños recién nacidos que tienen una estructura delgada, *flacuchenta*, el contorno de los ojos muy oscurecido, son muy débiles y tienen pocas probabilidades de sobrevivir.

energía positiva[41] que están ubicadas en las esquinas de los cimientos de las casas, con acompañamiento de oraciones, flores, cigarro, coca; y la parturienta y los familiares, al ver estos ritos, encuentran tranquilidad, sosiego y confianza" (Orellana Quispe, 2006: 7).

En este espacio doméstico, el lugar femenino está representado por el suelo, porque ahí está la *Pachamama*, y con él se comparte el calor del fogón y las ollas. La habitación es oscura, con ventanas cerradas, se dispone de mantas o *phullus* para dar más calor a la parturienta, porque el momento del parto es frío, el cuerpo se enfría y se hace vulnerable, a diferencia del embarazo, en el que el cuerpo de la mujer se considera cálido (Valdebenito C., Rodríguez M., Hidalgo A., Cárdenas Ulises, 2006).

En la experiencia de las comunidades del Valle Alto se destaca el parto en el hogar como práctica del pasado, propia de las abuelas. Si se acogen los resultados del Censo de 1992 que registran Roblin y Ballón (1995) para las provincias de Punata y G. Jordán, regiones cercanas al presente ámbito de estudio, se comprueba que la atención médica en centros de salud se ha vuelto prioritaria para su población. "La categoría de *yatiris*, *jampiris*, curanderos, ocupa un sexto lugar de importancia" respecto a la categoría de servicios públicos o privados (ibid. 35):

> "Ahora, ya recurre al médico la mayoría, pero antes eran solamente parteras las que iban a la casa o si no le daban agua, mates, hierbas para que tengan rápido, pero hay muchos casos donde la mujer no quiere llegar al médico, tiene miedo cuando la llevan al hospital, no puede tener hijos rápidamente, y cuando vuelven a la casa con mates ya es más fácil, los que ayudan son los viejitos, viejitas; como antes no había médicos, tenían que saber; mi abuelita me decía que no había nada para cuidarse" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

> "Según me cuenta mi abuela, antes cuando las mujeres estaban en el parto, los hombres no podían verles sus partes íntimas, sólo la partera; dicen que tenían mucha vergüenza; cambió con el avance de la tecnología, incluso ahora ya hay más libertad de las mujeres" (R.V., adolescente mujer; Puka Orko).

> "Me daba miedo, sólo lo veía al doctor y aparecía sana. Una vez me llevaron al doctor, en fila entraban las embarazadas y yo temblando, y aparezco sanita, ya no me dolía nada, estuve hasta el día siguiente y me vine; mi hijo nació en el campo" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).

"Antes las parteras iban a la casa o si no, le daban agua, mates, para que tengan rápido. Hay casos donde la mujer no quiere llegar al médico…" .

Los partos asistidos en el domicilio son por lo general atendidos por parteras o por algún familiar de la parturienta, que puede ser la madre, la suegra, la tía o las hermanas.

Según algunos testimonios, en ocasiones se busca prescindir de la presencia del esposo, frente al cual las mujeres sienten cierta presión:

> "He tenido mi hijo, ni con mi esposo, no quería que se me acerque, solita he tenido, así agachada. Aquí nomás nacieron, me dan miedo los doctores, empezaba a temblar" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).

> "Yo hasta al doctor le tenía miedo, como a mi esposo, porque ellos nos ayudan a tener a los hijos, solamente una hija nació con partera porque era de noche" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

En contraste con los anteriores testimonios, un esposo relata su participación en el parto de su mujer, reconociendo un itinerario que pasa por preparar una infusión de hierbas y recibir al bebé, previo corte del cordón umbilical con un pedazo de vidrio, en consonancia con la tradición que descarta el uso de instrumentos metálicos para tal fin:

> "Primeramente, los hombres vemos si ya puede tener, si la mujer no resiste más, en ese caso yo le doy mate de hierbas, le hago un baño de agua tibia, después cuando sacamos al bebé, cortamos el cordón (umbilical) con una parte filosa de una botella (de vidrio) y después lo tapamos al bebé con manta" (P., dirigente; Guarayos).

41 Es probable que estas prácticas en procesos de cambio estén relacionadas a la creencia e ideología de las piedras inca portadoras de fuerzas inseminadoras y de aspectos vitales esenciales como el nacimiento de un nuevo ser. En las piedras se cohesionan el sol-pájaro-piedra-inca a través del calor como un volcán humeante con espirales umbilicales y serpenteantes. La casa *wasi* se asocia con la tierra femenina y con la relación entre un hombre y una mujer, esta relación es como una casa dentro la casa, dentro la comunidad, dentro los cultivos y dentro del cosmos.

Después del parto, la placenta es objeto de trato especial. Hay varias prácticas: la placenta es lo que ha alimentado al bebé y es Pachamama, y por eso se la entierra. Otros le hacen caer una gota de alcohol, pero fundamentalmente la placenta debe volver a la tierra porque es Pachamama. En algunos casos, la placenta –antes de ser enterrada– es volcada para cambiar el sexo de los próximos hijos:

> "En algunos casos, la placenta se quema en los campos y dicen que es para que todo el mal se vaya y este bebé viva bien" (E., mujer adulta, dirigente; Guarayos).

Una comunaria expresa su resentimiento por vivir su maternidad sin contar con la ayuda de su esposo en ese momento:

> "A la mujer embarazada quién nos va a cuidar pues, nadie, así tenemos que seguir trabajando, hasta tener a la *wawita*, pero a mí me cuidaba mi mamá, porque yo vivía con ella casi siempre, pero mi marido nada que ver, ni siquiera sabe cómo he tenido a mis *wawitas*, pero otras mujeres no tenemos a la mamá al lado y tenemos solas a nuestros hijos y tampoco hacemos mucho reposo, porque no hay nadie para cuidarnos, porque nuestros esposos se van a trabajar, o se van a la ciudad y se pierden. Nunca me ha cuidado mi esposo, ni cuando estoy embarazada, ni cuando he tenido mi hijo, porque yo me he casado sin quererle, yo no me he casado enamorada. A veces yo me acuerdo lo que me dejaba con mis dolores de parto, él siempre me decía: 'Falta todavía, cuidate nomás pues, rápido me voy a regresar', se salía y no había cuándo llegue, después de una semana, cuando ya he tenido mi *wawita*, llegaba" (Francisca Fernández; Puka Orko).

El testimonio de un dirigente sindical reconoce que no es cosa de hombres proporcionar cuidados a la esposa luego del parto, porque esto interfiere con sus actividades laborales en el campo y es función de la madre o la suegra brindar apoyo a la mujer en estas circunstancias. Esto revela que se está produciendo una pérdida de identidad cultural y un desplazamiento de la responsabilidad antes asumida por los esposos:

> "Cuando ya sale del hospital o le ayuda una partera, ella tiene que levantarse y comenzar a cocinar. Su madre le cuida durante esos tres días o de lo contrario, su suegra; pero los hombres no se meten para nada a cuidarla. La mujer se cuida no levantando cosas pesadas y cuando cocina tiene que hacerlo a una cierta distancia para no acercarse mucho al calor, ella obligadamente es quien tiene que hacer las cosas porque no hay más quién la ayude, además su esposo no puede quedarse en casa cuidando a la madre y a su hijo porque tiene que salir a su trabajo" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

En contraste con aquella opinión, una comunaria remarca el protagonismo de su esposo en estas circunstancias, lo mismo que, a su turno, afirma un grupo de Guarayos:

> "El hombre cuida a su mujer hasta que dé a luz pues, siete, ocho meses nos cuidan, no nos dejan hacer nada, no nos dejan levantar cosas pesadas, ellos nos lo lavan la ropa, cocinan… Hasta el mes de nacimiento ningún tipo de trabajo hacemos, nos haría mal pues, no tenemos que hurgar agua, por lo menos las dos primeras semanas, ni fría, ni caliente, yo harto me he cuidado, si no, no estaría caminando pues, lo único que hacía era tejer, nada más" (M.G., mujer adulta; Puka Orko).

> "Claro que se cuidan siempre pues, si los hijos ya son grandes, ellos las cuidan, si no hay hijos, los maridos tenemos que cuidar. El marido cocina y lava la ropa de su *wawa* también, si tiene que atender a los animales, él es el que atiende, pero si tiene su madre o su suegra, ellas ya le cuidan y le ayudan cuando no hay hijos mayores. Pero no todos son iguales, hay algunas mujeres ni bien tienen sus *wawas* ya están trabajando, cocinando, lavando, casi ellas no se cuidan nada" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

El aborto

Abordar el tema del aborto provoca momentos incómodos y silencios. A pesar de ello, se sabe que las mujeres lo practican a través de actos accidentales (seguir trabajando y levantar cosas pesadas, accidentes o violencia física conyugal) y formas menos sutiles que son practicadas

por la población femenina más joven, como cuando ingieren mates o infusiones cálidas, cuya administración corre por cuenta propia y, en ocasiones, con la ayuda de curanderos o gente entendida en estas prácticas (Roblin y Ballón, 1995).

Si bien las comunidades contribuyen a través de las creencias a generar temores sobre el peligro del aborto, lo cierto es que también se inclinan por soluciones prácticas frente al caso de niños no deseados. Así, el aborto exhibe, en las comunidades de estudio, niveles de tolerancia que lo convierten en una práctica relativamente común de regulación contraceptiva, sobre todo cuando se trata de jóvenes solteras, que por temor a sus padres o porque quieren evitar convertirse en "madres solteras" acuden con mayor frecuencia al uso de este método.

La violación es otra circunstancia que promueve esta salida. Por su parte, las casadas tienen mayor control de los esposos y su familia, por lo que esta decisión es consultada en muchos casos :

> "Una mujer puede abortar de sí misma, si vive sola sí puede hacerse, pero si tiene marido no pues, tendría que hablar con sus tíos para ver si le conviene o no. Es permitido nomás hacerse el aborto, los jóvenes se hacen abortos, a veces las mujeres se hacen abortos cuando son violadas" (M.G., mujer adulta; Puka Orko).

> "Ya saben, antes sabían abortar, no se avisa a nadie y hay unas hierbas y lo bota, esto se decide entre pareja, si no el marido le puede pegar" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Dado el carácter anónimo de este recurso y el efecto sicológico que provoca hablar del tema, no se pudo recoger testimonios que expresen cómo reacciona y qué tipo de castigos prevé la comunidad para sancionar estos actos. Sin embargo, a nivel de las creencias la interrupción del embarazo es concebida como una práctica que puede provocar calamidades y desastres naturales (granizo, rayos, vientos, lluvias, sequía, terremotos) en la comunidad.

Cuando un aborto es denunciado o investigado, a este hecho se atribuyen los desequilibrios de la naturaleza, llueve en época de sequía, hace viento en una época en la que no debe, estos fenómenos son atribuidos a la transgresión de una norma que tiene que ver con el equilibrio de la *pacha* que es todo el entorno y sus elementos cosmogónicos que abarcan más allá de nuestro mundo. En este sentido, el sentimiento de culpabilidad individual está en relación a los efectos sobre el conjunto de la comunidad. El siguiente testimonio es expresivo de lo que sucede cuando se transgrede la norma:

> "Los dirigentes han venido a la radio a pedir un médico para la comunidad. Los comunarios querían un certificado de defunción porque uno de ellos ha enterrado a su mujer embarazada; el hombre no ha avisado esto a su comunidad y ha venido una sequía, no llovía y todo se secaba en la comunidad, y han logrado descubrir quién había enterrado, querían que el médico desentierre al cadáver y los separe. La *Pachamama* les puede perdonar si piden perdón y la comunidad ha tenido que desenterrar, y se han reunido para definir este hecho. El esposo ha pedido perdón y disculpas, y empezó a llover" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

El infanticidio

El infanticidio es un término que no utilizado entre las comunarias, se diferencia del aborto porque refiere al hecho de matar a un ser que ha nacido vivo, constituye una forma accidental de enfrentar embarazos no deseados. Las comunarias lo asumen como un acto involuntario que, por ejemplo, se da cuando la madre, dando de lactar, se duerme sobre la *wawa*, asfixiándola. Este hecho aparece como un acto no intencional; de este modo no hay forma de sancionar ni presumir la culpabilidad de la madre.

2.4. Transgresiones en el ámbito de la reproducción

En las comunidades, la transgresión a las normas tiene que ver con comportamientos no deseados que escapan a las convenciones sociales que ocasionan malestar y disputas al interior de las familias y afectan a la convivencia en la comunidad. En el ámbito que tratamos, un compor-

tamiento que reviste gravedad y rebasa los límites de lo que se considera permisible es la infidelidad. El quebrantamiento al valor de la monogamia es considerado como una falta que despierta la reacción y sanciones inmediatas de la comunidad. En ocasiones, la infidelidad de las mujeres genera castigos autoinfligidos, como cuando ellas o la pareja de adúlteros decide salir de la comunidad en señal de autoexilio. "Ellos mismos se dan ese castigo, porque el cuento ha crecido y ya no tienen cara para caminar". Entre los relatos se advierten otros casos que incluso incluyen el suicidio. "En las alturas pasa que ellos tienen la culpa y como manejan muchos insecticidas, toman eso y mueren". A continuación se exponen dos casos: uno de infidelidad y otro de infanticidio.

Caso 1: Infidelidad

> "Si avisa a la comunidad y le hace conocer, le castigan siempre; tenemos en la Central un acta de cómo vamos a castigar, qué vamos a hacer, anteriormente le hacíamos caminar pelada, le hacíamos caminar en la calle, pero ahora en la acta se ha hecho otro reglamento, ahora tenemos otro; cuando caminan hombre y mujer, y cuando le vamos a pillar así, vamos a sacar toda su ropa, vamos a pelar y a un burro tenemos que hacer montar, por la Central le vamos a hacer caminar… Se tiene que avisar a la comunidad para castigar" (Grupo focal; Puka Orko).

Problema

Se trata de un caso de infidelidad conyugal que reconoce un procedimiento, autoridades y sanciones. La fidelidad de la pareja es un valor central que organiza las relaciones sociales de género y los intercambios conyugales. Se convierte en un hecho intolerable para la comunidad cuando se convierte en un evento público y atenta contra el valor social de la institución del matrimonio y contra toda su red de parentesco, a diferencia de la violación que no genera el mismo rechazo porque al parecer atropella "sólo" al cuerpo de la mujer.

Procedimiento, autoridades, sanciones

Cuando el hombre es víctima de infidelidad, no recurre a la queja ni demanda ante las autoridades de la comunidad, ejerce violencia directa contra la esposa. En contraste, cuando la mujer es víctima de infidelidad, ella denuncia el caso a los padrinos y a las autoridades comunales. Por lo general, la directiva del sindicato convoca a la comunidad para deliberar sobre este tipo de transgresiones. Las determinaciones que se toman se registran en actas.

Estos casos no siempre siguen este curso, cuando opera el rumor se toman acciones directas al encontrar a los culpables "in fraganti".

Las sanciones tienen un carácter ejemplarizador porque se desarrollan en espacios públicos donde se dramatiza y se publicita el hecho. Por ejemplo: sacarles la ropa y hacerles subir a un burro para que los hagan pasear y que toda la comunidad los mire, es una sanción moral fuerte para los inculpados y es un ejemplo moralizador con carácter preventivo para todas las personas de la comunidad, para que no estén pensando "andar mal" (así es como la gente entiende los casos de infidelidad del hombre o de la mujer).

Caso 2: Infanticidio

> "Hay comentarios contra una concejala que se ha metido con otro concejal, tiene marido, pero con ése se ha metido; la concejala se había embarazado, la *wawita* ha hecho nacer y ella le ha matado, de noche de ocultas había ido a enterrar la *wawa* al cementerio. De eso le criticaban: 'Cómo va a ser concejal así', 'cómo va a matar a su hijo', 'con ese concejal se ha metido', así decían. No sabemos si habrá sido verdad… Nada ha dicho la concejala, no ha dicho si es verdad o no, ella se ha quedado en silencio y las organizaciones no han dicho nada. En estos casos las organizaciones no se meten, en esos casos se va a la justicia ordinaria, las organizaciones no pueden avisar eso porque no apoyan, seguro ellos dicen por algo están hablando, seguro siempre eres así, nos pueden decir más, ella también debe portarse bien para que no digan, si no, no defienden" (E.C.).

Problema (norma definida como conflicto)

Se trata de un hecho de infanticidio que la comunidad reprocha al identificar la muerte de una *wawita* que ya ha nacido. Este hecho, que no logra probarse, al parecer se inscribe en el marco de la infidelidad de una concejala. Queda en duda si es violación o infidelidad, el hecho es que la mujer queda embarazada de una relación prohibida, a partir de la cual tanto ella como el hijo/a sufrirán el rechazo social de la comunidad, ante la tolerancia y pasividad de las organizaciones.

Procedimiento, autoridades y sanciones

En este caso no existe una denuncia formal. La comunidad se entera de modo informal, evita inmiscuirse al no tener pruebas y al no existir una denuncia; aunque puede presumirse que las autoridades de la comunidad no quieren poner en evidencia el caso por tratarse de una autoridad municipal. En este caso, la justicia ordinaria se convierte en una alternativa, en razón a que los casos de muerte, asesinatos y homicidios, "las organizaciones no se meten". No se tiene conocimiento del desenlace de este problema, es probable que dada la situación de precariedad (emocional y social) de la víctima, ésta haya sido presionada para que renuncie al cargo, mientras el concejal probablemente siga en funciones, al presumirse su inocencia.

1.- Una comunaria peina sus trenzas.

2.- Grupo focal en Blanco Rancho.

3.- Grupo focal en la comunidad de Puka Orko.

4.- Integrantes del grupo focal de Puka Orko.

Integridad personal, transgresiones y violencia de género

En este acápite se reflexiona acerca del concepto de violencia de género, como un tipo particular de violencia que tiene como ámbitos de expresión el espacio de las relaciones conyugales (marido y mujer) y, de modo más amplio, el contexto familiar, en el que intervienen familiares y parientes interrelacionados por redes de parentesco que origina el matrimonio y la descendencia de la pareja (familia ampliada).

En las comunidades quechuas que abarca el estudio, esta problemática comporta rasgos y particularidades que a modo de exploración se recoge en esta parte del trabajo. No disponemos de estudios o estadísticas que permitan sustentar, cuantitativamente, el alcance de esta problemática en las comunidades, pero se incluye el testimonio de mujeres y algunos varones que revelan sus sentimientos y percepciones al respecto, en un contexto de referentes normativos y culturales específicos en los que suceden estas tensiones y conflictos, a través de parámetros de continuidad y cambios históricos.

Se comienza con un acercamiento conceptual del tema. La violencia de género contra la mujer es una manifestación de relaciones de poder que históricamente ha conducido a la dominación de la mujer y a la generación de obstáculos contra su pleno desarrollo. Una característica que define a la violencia de género es aquella que se ejerce dentro del ámbito doméstico o familiar, generalmente por personas entre las que se establecen lazos de conyugalidad y de consanguinidad. Es decir, la ejerce el esposo o el tío, el hermano y el suegro (a), entre otros.

Esta forma de violencia está fundamentada por valores y preceptos culturales, hábitos y prescripciones sociales, visiones y representaciones que construyen el deber ser hombres y mujeres. En este horizonte la violencia hacia las mujeres se inscribe en una red de valoraciones y ejercicio del poder que se traducen en costumbres y tradiciones que reproducen jerarquías entre hombres y mujeres.

3.1. La violencia en el imaginario de la gente

En el imaginario de un grupo de varones, las prácticas de violencia de género en las comunidades campesinas tienen su origen en un pasado remoto marcado por la impronta de la conquista. La llegada de los españoles inauguró un periodo no sólo de dominio colonial, sino de experiencias patriarcales que encuentran en el cuerpo y la sexualidad de las mujeres indígenas el lugar de sometimiento, abuso y agravio más exacerbados.

> "En el caso de la violencia, yo me enteré, escuché y puedo dar testimonio, de que antes todo era violencia, sobre todo con los españoles todo era violencia, por ejemplo yo tengo mi suegro que es hijo de un español, en el otro cerro tiene otro hermano, detrás otro hermano, y así ellos por ejemplo no saben cuál era su mamá, conocen al padre de ellos, eso sí saben, porque todos tienen el mismo apellido, uno es más grande, otro es más chico, uno es más moreno, el otro es más blanco, pero tienen un solo padre… así era la violencia. Pero ahora, con los estudios que tienen, ya no, ya no hay violencia". (Grupo focal, autoridades, varones; Puka Orko).

Estudios sobre el significado de la conquista corroboran esta visión. María Ema Mannarelli muestra cómo "la violación, el rapto, la apropiación física y el abuso sexual, como en casi todas las guerras" de conquista, tuvieron como protagonistas a mujeres indígenas. Tal como afirma Silvia Rivera (1992), el coloniaje implica un drenaje y acaparamiento unilateral de mujeres, fuera de toda norma de intercambios que desequilibra la organización social de la polis indígena. "Los episodios de violación y abuso a las mujeres indígenas provocaron un abismo profundo de crisis normativa de las sociedades andinas" (Rivera 1992:22). Si bien "el argumento general es que factores externos

han introducido asimetría y dominio masculino en las relaciones entre hombres y mujeres, que de otra forma serían complementarias e igualitarias" (Harvey, 1989: 3), lo último no debe dar lugar a ignorar las formas de desigualdad y violencia que encierran las prácticas comunitarias.

A propósito, es relevante la percepción de un grupo de autoridades que intenta mostrar la violencia contra las mujeres como un hecho aislado y ajeno a su cotidianidad. En coincidencia con una "ideología de la armonía" (Nader) o de tolerancia, se proyecta una visión de la violencia conyugal como hechos del pasado o resultado de situaciones excepcionales[42]:

> "Yo pienso que el maltrato puede ser algún accidente que sufre la mujer, porque dentro del hogar no creo que haya, aquí es diferente que en las ciudades" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Hace unos 15 años o más había violencia, yo con mis propios ojos, aún chango, he visto hacer violencia, ahora no" (Grupo focal, autoridades varones; Puka Orko).

> "A veces ocurren peleas entre marido y mujer, pero por lo general se llevan bien nomás, siempre se hablan y se comunican cualquier cosa, toda clase de hombres habemos" (S., dirigente varón; Guarayos).

A pesar de que en estos testimonios la violencia queda minimizada o encubierta como episodios fortuitos o desavenencias conyugales pasajeras, otro grupo de dirigentes acepta entre risas que "de vez en cuando les pegan a sus mujeres, aunque también ellas pegan… pero en casos de violencia hay más violencia para las mujeres, menos para los hombres" (Grupo focal, autoridades; Antaqhawa). Esto induce a la sospecha de que la violencia conyugal es conflictiva para ellos y ellas cuando las agresiones se hacen frecuentes y son acciones injustas y excesivas que sobrepasan los niveles de permisividades y consentimientos[43].

Por su parte, cuando las mujeres se refieren a la violencia conyugal o doméstica, sus representaciones reconocen dos registros: la contemporaneidad de la violencia vivida y contada por la generación de sus madres y abuelas (reales, no míticas); los recuerdos de sus propias experiencias y un recuerdo más antiguo por el que "las mujeres siempre sufrían", afirmación que pone en tensión la noción de una vivencia de complementariedad, si ésta es entendida como principio retórico de equivalencia e igualdad en las relaciones de género[44]. De otro lado, en la medida en que se intensifican las presiones aculturadoras sobre las familias, a través de una imagen masculina que reniega de lo suyo mediante el desprecio de la compañera o madre, se produce un doble proceso de colonización de cultura y de género (Cf. Rivera, 1992).

3.2. Percepciones y tipos de violencia

El concepto de violencia o maltrato, como frecuentemente lo denominan las mujeres, hace referencia al control de los maridos y la obediencia que por tradición le deben, en el marco de un conjunto de normas y prescripciones que legitiman y sostienen estas prácticas. En los espacios en los que hemos interactuado con las mujeres, éstas han definido lo que para ellas es la violencia, refiriendo diversos aspectos que incluyen lo que varios estudios señalan[45] como violencia física, psicológica, económica y sexual. Una de las formas más ostensibles del maltrato, que pone en evidencia el poder y dominio masculino, es el físico, que incluye un repertorio de agresiones cuyas manifestaciones son: patadas, puñetes y riñas, entre otros. Así definen algunas mujeres estas experiencias:

> "Para mí, maltrato son las patadas, puñetes y golpes, esos son los maltratos que hacen a las mujeres". (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

---

42 Siguiendo la reflexión de Nader, es probable que esta ideología que exalta la armonía como una cualidad de sociedades no occidentales, sea resultado del intento de consolidación de la imagen de comunidades pacíficas capaces de prescindir de la intervención de autoridades externas o del Estado y preservar su autonomía (Nader: 1988, citado en Cruz Rueda 2004:311).

43 En cada sociedad existen sistemas de disposiciones socioculturales que suceden con cierta regularidad, que no siempre son reglas o normativas, sino conductas culturalmente modeladas por la tensión entre la violencia viril y el consentimiento femenino (cf. Sánchez-Parga 1997).

44 En rigor, la complementariedad en el mundo andino no es un concepto que está exento de expresar relaciones de jerarquía y desigualdad. En la trama de interrelaciones entre hombres y mujeres, la igualdad y la asimetría son sus componentes potenciales que se conjugan en espacios de negociación permanente (Prieto, s/f). María Ema Mannarelli reconoce que "sostener que las relaciones igualitarias entre los géneros se derivan de lo complementario no es tan convincente: la complementariedad y la jerarquía no son necesariamente excluyentes" (Mannarelli, 1992).

45 Quintela; Arandia; Campos (2004); Sánchez-Parga (1997); Van Vleet (2002).

> "Pelear y reñirse es maltrato siempre pues, cómo no va a ser maltrato si me está pegando, cuando me riñe también es maltrato, a veces al reñir maltratan más que al pegar, por eso a veces digo: 'Yo prefiero que me dé un *lak'aso* (sopapo)'" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "El maltrato es lo que le pegan a una, lo que de nada le están riñendo a una" (H.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

La violencia física casi siempre se traslada con la violencia sicológica y para las mujeres esta última se expresa en la desvalorización de sus capacidades, en la intimidación, en dañar su autoestima, en restringir sus movimientos y dañar a las personas que aprecia (especialmente los hijos y las hijas). La violencia psicológica se vive también con el abandono del esposo:

> "La violencia sentimos cuando así los hombres nos golpean, con palabras nos insultan, nos gritan delante de nuestros hijos, no nos hacen valer, cuando no quieren que vayamos a las reuniones, nos dicen que sólo tenemos que dedicarnos a cocinar, lavar y atender a nuestros hijos y a los animales" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

> "También nosotras queremos ir a la escuela a aprender y nuestros esposos no nos dejan, son muy celosos, dicen: 'Las *wawas* nomás van a la escuela, voz ya eres vieja'… También no nos quieren mandar a las reuniones de la organización" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "Se perdió 10 años, se volvió a perder y después de 23 años volvimos a hablar bien, no preguntaba por sus hijos, ni si les falta comidita, ropa, lápices, cuadernos; para mantenerlos agarraba queso, tenía un negocio y viajaba a Santa Cruz a todas partes" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).

3.3. Contextos y causas de la violencia

Es evidente que el ejercicio de la violencia contra la mujer en las comunidades es considerada una falta, en tanto se refiera a un comportamiento que debe evitarse. Es frecuente que los padrinos intervengan para recordar y pedir al concubino o al marido que no debe maltratar a su esposa. De hecho, cuando existe agresión, es recurso de los padrinos intervenir contemplando la búsqueda de la reparación de la falta mediante el castigo (uso del chicote) o la palabra.

3.3.1. Violencia "disciplinadora" ante la falta

Más allá de la normatividad planteada, en la práctica los maridos actúan en los márgenes flexibilizando las convenciones sobre este tema mediante argumentos que justifican el ejercicio de la violencia cuando la mujer no cumple con roles domésticos, con expectativas y actitudes culturalmente estipuladas. En el marco de la obediencia que la mujer debe al varón, frecuentemente se las responsabiliza de haber faltado a la autoridad del esposo, de incumplir sus roles de género en el ámbito doméstico. El tema de la flojera es recurrente. La atención al marido y a los hijos se convierten en ideales genéricos, en "etnomodelos" (Vallejo, 2004) propios del comportamiento femenino:

> "Otras son flojas, no lavan ropa, no cocinan, cuando quiere el marido le pega nomás a su mujer. Otras mujeres se defienden, otras no dicen nada" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

> "Cuando una mujer es floja, digamos su esposo está trabajando y ella está echada en la cama sin hacer nada. Las razones de las peleas es que al hombre no le contentamos con nada, más que todo aquí, uno tiene que cocinar su comida, el desayuno tiene que estar, tiene que atender a los hijos, barrer, cortar la alfalfa, y el hombre dice: 'Para qué me habré casado', las mujeres se casan para que les traten (a los maridos) como reyes, bien servidos" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Los hombres pegan a las mujeres cuando son flojas, pero las mujeres no pegan cuando son flojos, porque ellos tienen fuerza por *machumachus*" (E., mujer adulta; Guarayos).

> "Su esposo es el único que puede pegarle y no otro extraño, reclamándole por no atender bien a su esposo o a sus peones. Esto es una costumbre, porque si ya están casados, tanto el hombre como la mujer tienen que ser puntuales, si quedan de acuerdo que el almuerzo esté al mediodía, tiene que estar, si no, ya es una falta leve; a las tres o tres y treinta de la tarde tiene que darle su merienda y a las siete o siete y treinta de la noche tiene que esperarle lista con la cena a él y a los demás que trabajaron" (T.G., varón adulto; Puka Orko).

La violencia involucra comportamientos que suelen considerarse una falta a la autoridad del varón[46]. El ser "boconas" o "peleonas" supone una transgresión a la supremacía masculina en un espacio donde los códigos de género se basan en el respeto y obediencia hacia los hombres.

En las comunidades, el sustrato de esta autoridad obedece a un tipo de familia de residencia patri-virilocal, donde la figura paterna y masculina juega como una "autoridad moral, social y económica, por la capacidad que tiene esa persona de proveer económicamente al grupo, de proteger a sus miembros moral y físicamente de los posibles peligros del mundo externo" (Di Marco, 2005:65). Los siguientes testimonios confirman esta situación:

> "Una vez nomás mi marido me ha dado un sopapo, otras mujeres se hacen golpear porque le están riñendo y molestando al marido, y él se enoja y les golpea" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Cuando la mujer es bocona y no se calla, es peleona, de lo que no le escuchas o no le hacen caso o también de lo que te pones idiota" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

Sin embargo, la violencia tiende a ser minimizada y justificada cuando las causas que provocan los episodios de violencia están relacionadas con la bebida y los celos de los esposos. En criterio de la mayoría de ellas, "si no existiría borrachera, de qué nos pegarían pues":

> "Sólo dentro del matrimonio hay peleas entre marido y mujer por las borracheras o por celos, pero eso mayormente es cuando el hombre va a tomar bebidas alcohólicas en las chicherías y llega a su casa con celos o alterado de cualquier cosa; de eso hay peleas en el matrimonio, de lo sano no hay discusiones, pero no llegan a pelear. No pensaban bien, después de tomar chicha les pegaban a sus esposas, mi papá era así, le pegaba mucho a mi mamá, a veces se ponía celoso" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "Para mí, es malo que tomen cuando van a las fiestas, creo que si no fuera por la bebida, los hombres no se comportarían así" (H.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Hay esa violencia en la casa, harto hay eso, ¿por qué es eso?, por el caso de la borrachera, por eso hay más violencia, ahora en cualquier casa hay cerveza, chicha, trago, en las comunidades hay chicherías, van a tomar y llegando le pegan a sus esposas" (E., mujer adulta; Guarayos).

Los testimonios reconocen que frecuentemente la violencia tiene como contexto las fiestas, cuando los varones en medio de la bebida están expuestos a los chismes y "habladurías" que exacerban los celos y la desconfianza en contra de sus parejas.

En ocasiones, estos episodios también tienen como protagonistas a las propias esposas, que reaccionando ante el rumor de la infidelidad, intervienen ostentando la autoridad de quien defiende los valores que deben regir en las relaciones conyugales:

> "A veces, mayormente se da en la fiesta, alguien le invita, ¿no ve?; no se puede ir los dos, siempre va mayormente el hombre. Siempre no falta la gente mala, ¿no ve?, hay cuentos de la gente que no le gusta ver vivir bien a la gente en la casa, ahí en la tomada (mientras consumen bebidas alcohólicas) le dicen: 'Así, así está tu mujer'… o algo; entonces el hombre llega a su casa, su mujer está tranquila nomás y ahí le dice: 'Vos te estás … así, así (con otro hombre)', y ahí pasa el problema" (Grupo focal, varones autoridades; Antaqhawa).

46 Lo que Sánchez Parga (1997) identifica como la verbalidad restringida. La agresión física, de orden genérico, sucede en sustitución de la agresividad verbal, que tiene una carga personal e individual que tiene menor visibilidad en un contexto cultural colectivizador y corporativo.

> "A veces viene la mujer y le dice: 'Vos estás así con otra mujer', a veces van a avisarle a la mujer: 'Mirá, tu marido está bailando con tal mujer', viene la mujer agarrando piedra y le hace problema al hombre también. Siempre mala gente son los que traen chismes, no es bueno hacer valer a la gente" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Si bien la bebida *per se* no puede explicar la violencia, es evidente que en un contexto marcado por los valores de una modernidad occidental que consagra el predominio de los varones, se contribuye a detonar la violencia de género intrafamiliar, sin que esto quiera decir que su causa radique en ella. Es interesante a propósito la reflexión que hace una dirigente de Guarayos al observar que los peligros del alcohol no siempre son la fuente de violencia intrafamiliar, o el aliado de estos hechos:

> "Cuando no había la bebida igual le pegan (a las mujeres), hasta los hermanos (evangélicos) se meten con otra hermana, no hay bebida donde ellos, pero así, de sanos se meten con otras evangelistas mujeres y de eso le pegan a sus mujeres Las mujeres no pegan" (E., mujer adulta; Guarayos).

Desde esta perspectiva, la violencia es más que el consumo de alcohol[47], que la borrachera o que los celos, aunque en un discurso justificatorio aparezca como un complemento inevitable de estos episodios. La función que tiene el alcohol, en su aspecto ritual, *"es relajar las tensiones y desinhibir"* (Navarrete, 2001) a los sujetos, no obstante se lo transforma en un evento que produce celos, pleitos y conflictos, y descansa en la extroversión de representaciones de género que portan y expresan los participantes durante los encuentros festivos. En este sentido, el alcohol no es más que un facilitador o "detonador situacional" (Barrig, 2001) de estereotipos de género y un medio por el cual el hombre da rienda suelta a sus emociones sin el detrimento de su virilidad (Bernand,1979:202, citado en Sánchez Parga, 1997:32).

De acuerdo con lo que se deduce de algunos testimonios, muchos hombres, en medio de su embriaguez, encuentran el pretexto para maltratar a la mujer, aun cuando no tengan motivos para hacerlo, no por eso cesa la violencia, porque se asume que esta actitud es el correlato de su posición de autoridad y mando en la familia.

No pocas veces, el argumento de la borrachera lo exime de culpa o convierte su comportamiento en socialmente aceptable y normaliza la violencia entre parientes, porque se considera que la embriaguez es un estado alterado similar al sueño (Van Vleet 2002). En clave de género, el maltrato en estas condiciones no deja nuevamente de ser parte de una violencia simbólica que busca encubrir esta falta buscando la pasividad y resignación de mujeres que han pasado, vivido, experimentado y observado años de violencia conyugal:

> "De borrachos nomás siempre hacen problema, de un mes, de dos meses les pegan, no cada día" (E., mujer adulta; Guarayos).

> "Una sola vez será pues (que le pega), cómo van a seguir peleando pues; si se pelean es cuando hay borracheras nomás también, sólo es un rato, no pasa casi nada" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "Se pelean nomás siempre, al mes una vez, dos veces, le insulta el hombre a la mujer diciendo: 'Puta eres', todo le dice" (H.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

"Una sola vez será pues (que le pega), cómo van a seguir peleando pues; si se pelean es cuando hay borracheras nomás también, sólo es un rato…".

3.3.2. Violencia debido a la infidelidad

La infidelidad de las mujeres como un hecho real o ficticio, vinculado a estados de ebriedad en los varones, es el contexto en el que la violencia contra las mujeres adquiere mayor intensidad. Más allá de que el hecho de la infidelidad se produzca o no, es parte de la construcción del género masculino apelar a esta ficción para afirmar su poder y no ver amenazados su prestigio y virilidad.

47 En un contexto de ritualización, tomar grandes cantidades de alcohol, frecuentemente hasta llegar a la inconciencia, es una declaración de confianza en la comunión de las almas, vivas y muertas (…) La embriaguez colectiva es, por tanto, una afirmación del espíritu colectivo, generalmente destinada a la fertilidad y fecundidad que se re-genera a través de las libaciones con alcohol, en un marco de reciprocidades y solidaridades, donde la mujer debe cuidarse de tomar mucho y es cuidadora de los varones borrachos (Van Vleet 2002).

La infidelidad, según afirma un testimonio, es un fenómeno reciente vinculado al crecimiento de las comunidades y a la pérdida de cohesión y debilitamiento de sus mecanismos de control internos:

> "Mi mamá me decía que ni los hombres ni las mujeres le eran infieles a sus parejas, no existía adulterio porque antes también no era tan poblado como ahora, había más control de sus comunidades" (Mujer joven; Antaqhawa).

Si bien la fidelidad es un valor fundamental que ordena las relaciones de género, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, está expuesto a un control social mayor y a una normatividad menos benevolente que en el caso de los varones. La infidelidad masculina convive así con una tolerancia y flexibilidad que contrasta con la de las mujeres:

> "Cuando los hombres cometen adulterio, entre hombres se alaban, al mismo tiempo está con dos (mujeres), le dicen que es un macho" (Mujer joven; Blanco Rancho).

Ante el comportamiento de una esposa infiel, lo más frecuente es que sea prerrogativa del esposo el castigo y disciplinamiento de su cónyuge, como una forma de restaurar su poder y control dentro de la familia y en torno a la comunidad. Cuando la autoridad del marido no coadyuva a pautar el comportamiento femenino de su pareja, la reacción no se deja esperar: "No sé qué les pasará a esos que no quieren creer, dicen que el hombre se ha vuelto medio zonzo". El apelativo de "cochina" a la mujer adúltera es frecuente y no deja de expresar un estereotipo de género en el lenguaje, ya que para el hombre no existe un calificativo análogo.

Es de advertir que la violencia por infidelidad adquiere un carácter de dispositivo ideológico de prevención que los esposos ejercitan contra las mujeres, y ellas dicen: "A veces por chismes nos pegan". Por otro lado, como una forma de afirmar su dominio, alegan actos de infidelidad que, en algunos casos, no son más que un pretexto para encubrir su propia infidelidad. "A veces –dice una entrevistada– los maridos pegan porque ellos se meten con otra mujer". En este caso, el castigo es parte del desplazamiento que él proyecta mediante la sospecha de celos sobre la esposa, como una forma de liberarse de sus remordimientos por sus propias infidelidades (Sánchez-Parga 1997:33).

> "Una falta grave es que se ande con otro hombre, pero algunos hombres de borrachos nomás les pegan y esto ya es grave. A veces de borracho le pega el hombre a su mujer; ellos se meten con otra mujer y llegando a su casa le pegan más bien a su mujer. No se contentan con que se lo ha lavado su ropa, ni con la comida, por eso le pega" (E., dirigente mujer; Guarayos).

La infidelidad femenina, entendida como una transgresión al orden de género, provoca entre las propias mujeres una acción de repudio y rechazo colectivo que las lleva a rechazar estos actos como una afrenta a sí mismas:

> "Si comete adulterio, las mujeres tenemos que reaccionar pues; como es pueblo chiquito, todo se sabe y nuestros esposos nos dicen: 'Las mujeres son así, pues', por culpa de una a toditas nos meten en el juego. Las mujeres no queremos que las mujeres anden así porque nos comparan, entonces ahí reclamamos…" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

> "La comunidad tenía mala impresión de mi suegra, que andaba con hombres, y me decían: 'Igualita vas a ser que tu suegra', así me han dicho" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La idea de que el mal comportamiento de una mujer contamina a todas es parte de un imaginario recurrente en las comunidades. Esto no es extraño si asumimos, recurriendo a una autora, que el cuerpo de las mujeres ha sido usado como símbolo de orden, tradición e identidad comunitaria, que se opone "al caos (sexual) y a la desestabilización social y cultural" (Donoso, 2002:85).

Coincidente con este imaginario, la experiencia de la infidelidad femenina es vivida como una afrenta para el colectivo de mujeres porque tiende a debilitar la estabilidad y armonía de sus hogares, situación que se vincula al miedo de ser abandonadas o traicionadas por sus esposos. En este contexto, puede explicarse la acción punitiva que realizan las propias mujeres.

"Las mujeres hemos empezado a espiar porque nuestros maridos nos decían que: 'Así son todas las mujeres, traicioneras', y a consecuencia de eso la mayoría de los matrimonios tenía problemas por su conducta de ella (de la mujer infiel); por eso nosotras, todas las mujeres de la comunidad, nos hemos juntado para darle su merecido y después le hemos botado de la comunidad. El castigo le hemos dado sólo las mujeres, sin los hombres" (Z.P.; Blanco Rancho).

3.4. Violencia simbólica

Se concuerda con Marta Lamas (1995) cuando se refiere a que la lógica de género es una lógica de poder, una forma paradigmática de violencia simbólica, que se ejerce sobre un agente social con su complicidad y consentimiento, al inscribirla en lo biológico que en sí misma es una construcción social; allí radicaría la eficacia de la dominación masculina.

Veamos cómo funciona la violencia de género en la experiencia de las comunarias. Las reacciones y sentimientos que provoca el maltrato conyugal en sus distintas expresiones, en la mayoría de las mujeres, están matizadas por una suerte de "ambivalencia subjetiva", de una conciencia fragmentada fruto de una violencia simbólica[48] que genera en las mujeres la conciencia de ser "merecedoras" de este tipo de prácticas. En este marco, no resulta casual la actitud de tolerancia y aceptación que experimentan dos mujeres de Puka Orko que, a pesar de la distancia en edades, coinciden justificando la violencia. Quizá se podría esperar que una mujer más joven, que ha enfrentado procesos de socialización como la escuela, el trabajo, el mercado y que está inmersa en las influencias externas, exprese otra subjetividad, aunque es de advertir que la violencia es una transversal más compleja que opera como matriz social en la vida de las mujeres:

"Personalmente, no está bien, pero a veces las mujeres les damos motivos para que nos golpeen. Las mujeres deben ser golpeadas cuando cometen el adulterio o los dejan solos a sus hijos, hasta que sus esposo estén trabajando, y se van a los locales a tomar chicha" (R.V., mujer joven; Puka Orko).

"Se puede maltratar a las mujeres cochinas que se meten con hombres casados o son bien atrevidas, a ellas se puede castigar yo creo, porque castigar a una mujer casada, viuda o soltera, de qué la podemos castigar, no hay de qué castigar"(F.F., mujer adulta; Puka Orko).

"Puedo aceptar el castigo cuando le haya traicionado a mi esposo, ahí sí puede decir que he cometido, pero de otra cosa no. Las mujeres se dejan pegar porque creen que deben aguantar, porque sus abuelas les han dicho que las mujeres tienen que aguantar, para eso son las mujeres, eso les han inculcado, por miedo a eso no avisan nada, se aguantan; a veces creen que sus hermanas o sus parientes se alegran de que se hagan pegar, por miedo a eso no avisan" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Salvo aquellos episodios que provoquen lesiones muy graves o casos fatales en que se ve involucrada no sólo la vida de las mujeres, sino también la de los hijos, la actitud de ambigüedad y tolerancia de las mujeres se desvanece para convertirse en una actitud de repudio e ira que trasciende el ámbito familiar y promueve la movilización y participación de toda la comunidad para castigar estos agravios.

3.4.1. Escuela y formación, posibilidades para superar la violencia

La experiencia de vida de las mujeres no transcurre en la pasividad -recordando a Foucault, donde existe el poder hay resistencia- y las mujeres recrean sus experiencias con la esperanza de otras formas de relación entre hombres y mujeres. En este horizonte, elaboran sus demandas recurriendo a la noción de otra ética que apela al concepto de justicia y a la exigibilidad de derechos. El corte que establecen las mujeres para romper el "continuum" de la violencia es la escuela, como un recurso de emancipación. En los siguientes testimonios aflora la conexión entre ignorancia y violencia y se dice que: "Hay hombres que son bien violentos por su ignorancia":

48 Desde la perspectiva de Bourdieu, la violencia simbólica es aquella que asegura la dominación y la que justifica y legitima la violencia física o directa. Son mecanismos de poder que no sólo intervienen desde el exterior del sujeto, sino desde el interior, es decir desde los propios esquemas de percepción de las mujeres. En este sentido, los estereotipos de género internalizados a través de la cultura tienen la capacidad de ordenar las percepciones y justificar y legitimar la violencia física o directa (Flachland, 2003).

> "Ahora nos tratan mal, pero yo creo que antes éramos más humilladas porque no teníamos escuela" (M.C., mujer joven; Blanco Rancho).
>
> "Los abuelitos de antes eran malos porque eran un poco ignorantes, no tenían escuela" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).
>
> "Ahora, con los estudios que tienen (los hombres), ya no hay violencia" (Grupo focal, autoridades varones; Puka Orko).
>
> "Si no había escuela ¿cómo podían vivir (las mujeres)? como ovejas será" (Grupo focal; Antaqhawa).
>
> "En la actualidad hay maltrato para las mujeres, pero anteriormente se decía de todo: 'Eres una oveja', 'eres una fea', 'tú no sirves ni para dar comida a los perros', el vocabulario era feo. En la antigüedad, las mujeres eran ultrajadas porque no teníamos escuela" (R.P., mujer joven; Puka Orko) .

En este imaginario, la escuela aparece como un referente de "civilización", como un escenario de adquisición de derechos que permiten tejer nuevas relaciones de género. El tiempo pasado -sin escuela- expresa la indefensión y resignación de las mujeres que se traduce en la expresión: "Ser como ovejas".

Un aspecto sobresaliente de la lucha del movimiento campesino luego de 1952, incluso antes en el caso de Vacas y Ucureña, fue precisamente la demanda de educación como un mecanismo de acceso a la tierra y a un capital cultural que les permitiera ampliar su ciudadanía[49]. En este mismo horizonte, la escolarización se convierte para las mujeres campesinas en una oportunidad para superar no sólo los altos índices de analfabetismo que acrecientan su vulnerabilidad y discriminación étnica, sino también para cuestionar las formas de violencia y discriminación masculina.

Un aspecto recurrente entre las mujeres más jóvenes es el desarrollo de una visión crítica de sus costumbres y tradiciones. Si la generación de las madres y abuelas vivía huérfana de un lenguaje para expresar la violencia o carecía de referentes discursivos para verbalizar estos hechos, era porque esta experiencia la imponía el destino, "no sabían antes nada de derechos, nada no sabían, si le pegaba su marido, le pegaba nomás". Los testimonios recogidos de las comunidades de Blanco Rancho y Puka Orko develan una nueva subjetividad que se expresa en el uso del concepto de "machismo" para hacer referencia a una forma particular de violencia:

> "Según la historia, se dice que les trataban muy mal, ellos eran muy machistas, porque si se equivocaban en algo, no les perdonaban, lo único que recibían era golpes" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).
>
> "Aparte de todo esto, las mujeres ya tenemos que hacer valer nuestros derechos como mujeres y exigir a los hombres que se nos respete, porque antes no había tanto respeto para las mujeres, siempre han sido humilladas por los hombres. No, no está bien la violencia, no nos tienen que pegar, más bien nos tienen que hacer entender con calma, sin pegar nomás" (E.R., mujer joven; Blanco Rancho).

Por otro lado, la existencia de organizaciones de mujeres campesinas (sindicatos, asociaciones u otras entidades) y su vínculo con organizaciones no gubernamentales e instancias del Estado que promueven los asuntos de derechos humanos, están generando transformaciones en la subjetividad de las mujeres. Los procesos organizativos y las nuevas discursividades sobre los derechos de las mujeres constituyen importantes referentes para cuestionar costumbres y órdenes de género:

> "Yo creo que a las mujeres no nos faltaría nada para contestarle a un hombre, pero las que son cholitas están criadas así, como no van al colegio, no van a los talleres, se aguantan. Tiene que pasar un tiempo para que la mujer pueda entender" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

49 Dejamos aclarado que más allá del hecho de que la ciudadanía, en nuestro país, ha sido "un paquete cultural eminentemente civilizador y occidental, que implicaba el abandono de todo rastro de identidad diferenciada -incluidos el traje, el idioma, el gesto, los rituales- en aras de una sociedad uniformemente criolla mestiza, cristiana, consumidora, mercantil, propietaria, individuada y carente de toda forma de solidaridad comunal, gremial o de grupo" (Rivera 1992:24), esto ha posibilitado una dinámica cultural que implica cambios y apropiaciones.

3.4.2. Miedos y silencios ante la violencia doméstica

Aun cuando la violencia doméstica parece ser recurrente en la vida de las mujeres, su resolución encuentra una serie de obstáculos que las enfrenta a prejuicios e ideologías de género que operan tanto en la legalidad estatal como en las prácticas culturales y de justicia comunitaria. Desde esta perspectiva, distintas justificaciones normativas, sentidos morales del deber ser, jerarquías y roles de género, reproducen diferenciales de poder y tensionan el sentido neutral de las costumbres y de la ley.

Poner en evidencia en las comunidades los hechos de violencia doméstica significa enfrentar el poder y el control de los esposos, y poner en tensión valores y costumbres propios de la comunidad. Un hecho que viene al caso, cuando el maltrato es denunciado a las autoridades comunales, tiene que ver con las represalias del cónyuge al verse expuesto ante la mirada de la comunidad y, con ella, la amenaza de nuevos episodios de violencia. Desde la perspectiva del ámbito local, temen afectar las relaciones de parentesco que han establecido entre sí las familias, al mismo tiempo que debilitar la imagen de su propia unidad familiar:

> "Pero, a veces no van a denunciar, tienen miedo al hombre, si va a quejarse, cuando regrese más le va a pegar a la mujer. '¿Por qué has ido a avisar estas cosas, por qué has ido?', no quiere el hombre que sepa la comunidad que está andando mal, no quiere que aclare la comunidad, le pega a la mujer, no le deja ir, le amenaza, por eso cuando las mujeres son humildes se aguantan nomás así" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "En la mayoría de los casos se callan tanto la víctima como sus familiares, no quieren hablar, ocultan a la comunidad lo que pasa, se callan porque empiezan a tener problemas entre familias. Puede ser que el que ha pegado es hijo de la vecina y si hay denuncia, entonces afecta a todos" (Puka Orko, grupo focal).

El miedo a hablar o a denunciar el maltrato conyugal está también vinculado a la vergüenza y al temor del qué dirán, porque en el balance de poderes entre hombres y mujeres, son las mujeres quienes provocan estos actos. "Qué habrá hecho pues para que le pegue su marido" (Blanco Rancho, grupo focal).

Cuando en un relato se afirma que: "No es bien visto que las mujeres anden contando lo que les pasa", la referencia implícita apela a un mandato de género que prescribe el silencio, la resignación y la culpabilización de las mujeres. El modelo de mujer es aquel que aguanta como lo han hecho sus madres, porque romper la privacidad de sus experiencias de miedo, es convertirse en transgresoras, en "lleva cuentos" *(cuento q'epi)*:

> "Se callan, se aguantan, tienen mucha pena de lo que pasa, pero no se animan a contarle a nadie. Las mamás dicen: 'Una mujer casada no puede estar contando lo que pasa en su hogar'" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "Si es una pequeña cosa, no se transmite a otra gente, no debe ser *cuento q'epi* (lleva cuentos) porque las otras personas nos miran y se ríen de nosotros…" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

"Se callan, se aguantan (…) no se animan a contarle a nadie. Las mamás dicen que una mujer casada no puede estar contando lo que pasa en su hogar".

En el marco de familias, en las que el rol económico y de proveedor recae sobre los hombres, la situación de las mujeres es precaria y la violencia conyugal se hace más impune. La manera en que la economía de mercado ha incidido en la reproducción y costumbres de las comunidades ha afectado el lugar de las mujeres y las relaciones de género al interior de la familia. "Ha significado (…) una desvalorización de su trabajo, una mayor dependencia económica del hombre y, por tanto, una mayor subordinación e indefensión ante la familia, lo cual repercute en su posición ante los pleitos legales" (Sierra, 2004:38). Las palabras de María Teresa Sierra, inspiradas en Collier, nos dan cuenta de la frágil situación que enfrentan las mujeres en casos de violencia doméstica.

> "Las mujeres tienen miedo de que las va a dejar el hombre, solas las van a dejar con sus hijos…" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "No denuncian, así nomás se quedan, tienen miedo de que el hombre se vaya y les deje. '¿Y quién me

va a ayudar con mis hijos?', dicen" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

Como lo sugieren algunos testimonios, las mujeres ven reducidas sus opciones para enfrentar los hechos de violencia porque sus alternativas fuera del matrimonio son reducidas. Los divorcios o la disolución de la pareja no representan una solución frecuente, salvo en casos extremos donde la vida de la mujer peligra. Es distinto en las generaciones más jóvenes, cuyas tempranas uniones se disuelven más frecuentemente que en los tiempos de sus madres:

> "…pero no se ve mucho eso (divorcios), la mujer se aguanta nomás pues por los hijos. ¿Qué va a hacer?" (Grupo focal; Guarayos).

No siempre constituye una salida buscar refugio en el hogar paterno, las generaciones de las madres y abuelas, presas de una ideología patriarcal, aconsejan la resignación que ellas tuvieron para, a pesar del maltrato, vivir sin quejarse y "aguantar" como si se tratase de un destino. La incertidumbre de una vida sin pareja lleva frecuentemente a las mujeres a la reconciliación y al regreso al hogar:

> "Las mujeres se dejan pegar porque creen que deben aguantar, porque sus abuelas les han dicho que las mujeres tienen que aguantar, para eso son las mujeres, eso les han inculcado, al miedo, por eso no avisan nada, se aguantan; a veces, dicen que sus hermanas y sus parientes se alegran de que se hagan pegar, de miedo a eso no avisan" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Ni aunque le pegue su marido no tiene que irse, para eso no hay que casarse, qué es eso" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Con muchos hijos, ni la familia nos quiere recibir. 'Andá nomás con tu marido', dicen. 'La vida de matrimonio así siempre es', nos dicen nuestros papás y nuestras mamás" (Grupo focal; Antaqhawa).

> "Algunas mamás, no todas, son malas. 'Ahora tú te has buscado al hombre, acaso yo te lo he buscado, ahora andá a aguantar nomás, qué cosa estás viniendo aquí', dicen. Otros agarran a su hija y dicen: 'Es mi hija, dónde va a ir', pero un rato se quedan donde su mamá, ahí viven un rato nomás, se van, después se vuelven donde sus esposos o, si no, otro esposo se buscan" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "'¿Yo te lo he buscado?, ahora aguanta'. Eso dicen porque las mujeres nos casamos a veces contra su voluntad, las mamás no quieren soltar a las hijas y empiezan a odiar a las hijas. 'Si tú no me has hecho caso, por qué ahora tengo que hacerte caso, ahora aguanta, yo no te voy a defender, ahora tú te has casado, has buscado marido, no me pidas nada, ahora son dos, ahora empiecen a trabajar'" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La recurrencia de lógicas de negociación y conciliación en los conflictos entre cónyuges, que implica el compromiso de las partes para buscar acuerdos mutuos, calmar su enojo y perdonarse, provoca entre las mujeres de la comunidad sentimientos contradictorios. En primer término, los episodios de violencia no suelen terminar cuando estos hechos se judicializan y las autoridades intervienen, es un hecho que la violencia no cesa porque la negociación está basada sobre acuerdos que tienden a reclamar comportamientos adecuados de género a las mujeres. Eso no garantiza que se eliminen los referentes normativos que reproducen el poder y la violencia.

El testimonio de un grupo de varones hace referencia a este círculo de la violencia, cuando afirman que algunas mujeres, después de haber denunciado, vuelven con sus maridos, lo que provoca el desaliento de la comunidad y de las mujeres para intervenir en la resolución de esos conflictos:

> "Le han hecho llevar a la autoridad y ahora de nuevo está durmiendo con su marido, por eso preferimos no meternos a nada. 'Qué les importa', nos pueden decir; 'es mi mujer, es mi marido', así pueden hablar; 'a ti qué te importa o tienes algún interés', nos pueden decir" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

3.4.3. Cambios en el control social de la violencia conyugal

Es conveniente advertir que un hecho que está marcando las dinámicas comunitarias es la pérdi-

da de legitimidad y eficacia de las autoridades tradicionales (padrinos) para la resolución de conflictos, en torno a la violencia doméstica. Las mujeres reconocen que en las desavenencias de pareja, cada vez se logran menos procesos de conciliación a través de la intervención de los padrinos y parientes. Las mujeres quedan en la indefensión o en su caso recurren al derecho estatal, alternativa que -como veremos más adelante- está marcada por otras dificultades que las mujeres deben sortear. Los testimonios concuerdan en la disminución del antiguo poder de los padrinos:

> "Mi marido grave es celoso, me pega mucho, hemos ido donde nuestros padrinos y es igual nomás, no cambia" (S.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "El padrino a los dos les da con chicote para que no peleen más, pero a veces se soluciona, otras no siempre, se siguen peleando; aunque les peguen, les reflexionen o les hagan entender" (R.V., mujer adulta; Antaqhawa).

> "Antes hacían la justicia más los padrinos, pero ahora en este caso ya no hacen valer a los padrinos, no les hacen caso a los padrinos, se van a quejar a la justicia ordinaria, casi por casarse nomás se ponen a un padrino y no respetan ahora; como ya saben y están viendo Tv, radio, los ahijados ya no respetan a su padrinos, para ese rato nomás hacen valer; los ahijados ya no necesitan a sus padrinos, antes el padrino era más respetado que su papá y su mamá" (E.G., mujer adulta; Guarayos).

> "Más antes los padres y los abuelos controlaban más y hasta ayudaban a controlar (la violencia), pero ahora no dan tanta importancia a los padres o abuelos, y dicen: 'Si ellos se han juntado, que ellos hagan lo que quieran', y los dejan. Mejor si es menos un plato, ya les importa poco, y les dejan hacer lo que quieran, como decir: 'Que ambos se entiendan como puedan y aprendan'. Estos no son cambios, si no, costumbres" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

> "Cuando una mujer tiene problema de peleas con el marido, en ese caso no va a ningún lado, tiene que estar en el rincón de su casa. Adónde va a ir, a quién se va a quejar: 'Ni mis padrinos ya están, ya se han muerto, yo no voy a ningún lado'…" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Junto al debilitamiento de los sistemas tradicionales, el sentimiento de aislamiento emocional y geográfico que experimentan las mujeres es otro tema que emerge a la hora de denunciar estos hechos a las autoridades estatales. El "encierro doméstico y rural" (Barrig, 2001) provoca en ellas situaciones de vulnerabilidad y desaliento; el caso de las comunarias de Antaqhawa y Guarayos es expresivo de aquello. En otros casos, opera el desconocimiento o la falta de información sobre la existencia de servicios de protección a las mujeres víctimas de violencia. La falta de recursos económicos para solventar los gastos del proceso o el miedo a enfrentarse a operadores de justicia que no hablan su idioma y a quienes tienen que mostrarles sus golpes y moretones, violando su intimidad, es otra causa que opera en contra de la denuncia y tratamiento de la violencia:

> "Las mujeres de Antaqhawa no conocen la Defensoría, la mujeres son humildes, nunca no saben llegar a la ciudad, no tienen información, no saben español, la Defensora que habla español qué le va a entender, eso tienen miedo; si no les entiende, no le puede hablar nada, eso tienen miedo, algunas se aguantan; entre ellos se arreglan, un tiempito se enojan otra vez se arreglan, así hacen" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "No van mucho a la justicia ordinaria, no saben de la justicia ordinaria; como tienen miedo, no van mucho ahí, no saben dónde ir, a quién le van a preguntar; como no saben, están nomás en su casa; si no saben, dónde se van a ir a quejar; si no conoce al juez o Defensoría, no va a ningún lado; pero además hay que pagar siempre; si no tiene plata y el marido encima no le da plata a la mujer, de dónde va a sacar; si no tiene su propia plata, de dónde va a tener plata para sacar una orden; además, no vienen porque a veces es lejos, qué van a venir de tan lejos" (E.G., dirigente adulta; Guarayos).

> "Cuando hay peleas entre marido y mujer, vamos a quejarnos a la Defensoría, cuando hay plata; otras nos aguantamos y otras nos vamos a quejar a los padrinos, y ellos son los que les llaman la atención"

(M.G., mujer adulta; Antaqhawa).

A pesar de las dificultades señaladas, cuando las formas locales de resolución de conflictos no funcionan para las mujeres, éstas encuentran en la legalidad estatal (Defensoría de la Mujer o Brigada de Protección a la Familia) referentes alternativos para disputar derechos y negociar nuevos órdenes de género. Lo importante de este ejercicio de interlegalidad es reconocer la capacidad que tienen las mujeres para valerse de otros ordenamientos jurídicos y cuestionar las costumbres, a tiempo de poner límites a la violencia.

3.5. Violencia sexual

Bajo el concepto de violencia sexual, es posible agrupar toda una serie de prácticas que tienen en común el uso deliberado del sexo como instrumento para demostrar poder sobre las personas (usualmente sobre mujeres, niñas y niños) e infligirles dolor y humillación. Entre ellas nos encontramos con la violación cometida por conocidos, extraños y la propia pareja, incesto, abuso de menores y otros. La violencia sexual es una de las prácticas más habituales de la violencia de género y de las menos denunciadas.

Comprendiendo que la violencia sexual es un hecho que atenta contra la integridad física y síquica de las personas, que abarca el sexo bajo coacción de cualquier tipo incluyendo el uso de fuerza física [50], en esta parte del trabajo se abordará su análisis reconociendo que puede tener lugar entre miembros de la misma familia, incluyendo la pareja conyugal y entre extraños fuera del ámbito familiar, en cualquier ciclo de la vida. Para ello, recurriremos a los relatos de hombres y mujeres; sin embargo, no sólo con ellos pretenderemos hacer generalizaciones, sino registrar ciertas tendencias a través del análisis de los discursos.

3.5.1. Violencia sexual en la relación khariwarmi

Tocar el tema de la violencia sexual en la relación conyugal del *khariwarmi* fue relativamente complejo por el contexto de privacidad en el que se produce y porque no es extraño, que en el seno de una relación conyugal o en una etapa previa al matrimonio, las víctimas no consideren el sexo forzado como un acto de violencia. Lograr definir las relaciones forzadas como violencia, si la mujer está casada y vive con el agresor, pasa por asumirlas como una obligación más dentro de su rol de mujer y esposa.

Cuando la violencia sexual (relaciones no consentidas) ocurre dentro del ámbito matrimonial, ésta encuentra a las mujeres sin referentes discursivos para denunciarla, una vez que ésta responde a una ideología de género que descansa sobre el "débito conyugal", es decir, sobre un marco normativo que pauta el comportamiento sexual de mujeres, como obediencia a los requerimientos del varón y como supresión de su libertad.

En los testimonios siguientes resalta un conjunto de representaciones que ilustra aquella ideología y legitima la obligación de las mujeres de tener relaciones sexuales con su pareja. Estas representaciones apelan a las costumbres: "así siempre era"; a la idea de que el matrimonio se realizó voluntariamente: "ningún familiar se los escogió pareja"; a la inevitabilidad de la relación: "qué voy a hacer, para eso me he casado"; y a una situación que no puede transgredirse y no tiene salida: "igual tienen que aguantarse".

> "Si es casada, obligatoriamente tiene que dormir con su esposo, no puede irse a otro lado, porque para eso se han organizado o formado el hogar. Desde antes era así, porque es una costumbre y cuando se escapaba a la casa de su abuela, por su delante la hacía volver con chicote. 'Con qué motivo has venido a visitarme', le decía. Y ahora, eso un poco ya se ha perdido. Es bueno esto porque ningún familiar se los escogió la pareja y entre ambos tienen que aguantarse lo que sea" (T.G., dirigente, varón; Puka Orko).

> "Si me he casado, tengo que estar obligada con mi marido; si yo le voy a decir 'no', 'para quién estás guardando pues, para tu macho (amante)', me puede decir. Por algo somos marido y mujer, nos hemos casado hasta que la muerte nos separe" (J.F., mujer adulta; Puka Orko).

50 Informe mundial sobre la violencia y la salud, ONU. En http://www.un.org/spanish/Depts/dpi/boletin/mujer/ip3.html

El sentido de propiedad del cuerpo de la mujer que expresa un comunario se traduce en la demanda de su disponibilidad a través de la fuerza y, en su defecto, en la apelación a la existencia de un amante, configurando una forma de violencia sicológica de intimidación que amedrenta y atemoriza:

> "La mujer tiene nomás que dormir con su marido, si dice que no, entonces el hombre hasta le puede pegar, le puede decir que tiene su macho. 'Para quién te estás guardando pues, seguro que ya te has conseguido', le dice" (Puka Orko, JF, mujer adulta).

La intimidad de estas experiencias de violencia y su vivencia clandestina, vinculada a la noción de estar casada, como sinónimo de pertenecer a alguien y haber perdido autonomía, impide a las mujeres vislumbrar otro tipo de relaciones en las que pueda tomarse en cuenta su deseo y libertad: "qué voy a hacer", "no podemos reclamar", "no se puede denunciar". Esta situación aumenta la impunidad de la violencia y pone a las mujeres en la indefensión de reclamar otro tipo de comportamientos o de acudir a instancias de la comunidad para visibilizar el daño y el sufrimiento que estos hechos provocan:

> "Mi marido, cuando quiere estar conmigo, yo tengo que estar nomás de callada, qué voy a hacer, para eso me he casado, por eso las mujeres sufrimos mucho en el campo" (S.C., mujer adulta, casada; Antaqhawa).

> "Para nosotras (el acto sexual) es igual que para nuestros esposos, es normal, porque como somos casadas, no podemos reclamar" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

> "Los maridos no nos piden tener relaciones sexuales. Ellos directamente lo hacen y nosotras tenemos que hacerles caso o no decir nada, porque como somos casadas, no podemos reclamar" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "Las relaciones sexuales son permitidas cuando son casados y también por temor no los denuncian, y otras piensan que es su obligación servirles" (R.V., mujer joven, soltera; Puka Orko).

Diversos estudios muestran la relación violencia sexual y borrachera[51]; y en esta investigación se confirma que un escenario vinculado al consumo del alcohol es el que contribuye a generar situaciones de tensión en las relaciones conyugales y aumentar los riesgos de relaciones sexuales no consentidas. Este es un rasgo que si bien está presente en otras formas de violencia, particulariza de modo más nítido la violencia sexual, tal como relatan nuestras informantes:

> "Sí, me sabía obligar, pero de lo mareado, no de sano. Yo ya sabiendo eso me preparaba otra cama y así él dormía en su cama y yo, aparte; cuando me reclamaba, le decía que: 'Por no hacerte despertar me he dormido en otro lado', con eso se callaba nomás. De mareado no te entiende, pero de sano sí te entiende, ahora ya no es así, ya está viejo" (F.F., mujer adulta, casada; Puka Orko).

> "Hay casos cuando aquellos hombres son violentos o están ebrios, se aprovechan de la fuerza y las toman sin su consentimiento" (R.V., mujer adolescente, soltera; Puka Orko).

> "….él llega borrachito y yo me hago la dormida, y ahí nomás es pues, sin moverme nomás, así nomás se hace (risas)" (H.H. mujer, anciana; Blanco Rancho).

"Los maridos no nos piden tener relaciones sexuales. Ellos directamente lo hacen y tenemos que hacerles caso, o no decir nada; como somos casadas (…)".

Ahora bien, la discrecionalidad de los encuentros sexuales que relatan las mujeres entrevistadas no sólo se debe a las situaciones de ebriedad, sino que obedece a un contexto de relaciones de poder y jerarquías de género que ordenan las relaciones de pareja y actúan como las causas que en definitiva explican la subordinación de las mujeres.

Un aspecto interesante a resaltar es que las mujeres encuentran formas para sortear este destino de disponibilidad y retar la obediencia conyugal, ensayando estrategias de su creatividad para evitar aquellos encuentros sexuales no deseados. Como señalan ellas mismas, aprovechan la borrachera de sus maridos para dormir separados. Dormir en la cama de sus *wawas* se convierte

51 Van Vleet (2002); Sánchez Parga (1997); Quintela, Arandia, Campos (2004).

en un expediente de persuasión que a veces funciona:

> "Cuando me voy a dormir a la cama de una de mis *wawas*, mi marido me va a buscar, sale y entra, sale y entra, y me dice: 'Ya pues andá, dormí a tu cama, qué estás haciendo ahí'" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "Yo reniego cuando me obliga porque no me gusta, ya estoy vieja pues, aparte de eso ya estamos casados, ya no nos da ganas de dormir juntos, ya no hay tampoco ganas para seguir teniendo relaciones, yo a veces me dormía con mi hijita y desde esa vez él se ha acostumbrado a dormir solo" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

3.5.2. Violación sexual más allá de la conyugalidad

A modo de precisar su alcance, se destaca que la violación sexual no es un hecho individual explicable por el desvío o marginalidad de ciertos individuos, sino que está profundamente enraizada en relaciones de dominación entre varones y mujeres, y en contextos históricos particulares, donde la cultura juega un papel importante porque canaliza el reconocimiento social y público de la relación conyugal y relaciones sexuales "permitidas" a través de la institucionalidad del matrimonio, la descendencia y filiación. Otras situaciones que salen de estos marcos normativos de la reproducción social y la corporalidad de los sexos se ubican en el plano de las transgresiones, como la violación[52].

No se cuenta con relatos de las mujeres jóvenes sobre sus experiencias sexuales, debido a una mayor autocensura para exponer públicamente estos temas que despiertan reparo y vergüenza. No obstante, los testimonios recogidos de personas mayores de Blanco Rancho, Puka Orko y Guarayos coinciden en que las violaciones a mujeres adolescentes son cada vez más frecuentes y están asociadas a un contexto en que los adultos pierden el control sobre el disciplinamiento de los hijos(as). Es decir, hay un contexto de anomia respecto a los referentes culturales del pasado que ordenaban la convivencia y los intercambios sociales en las comunidades. Se trata de un contexto de debilitamiento de las costumbres producto de la penetración e influencia de formas de vida modernas y procesos de aculturación.

Es así que hombres y mujeres de las comunidades coinciden en que las causas del incremento de las violaciones a jóvenes solteras proviene de su mayor independencia y liberalidad. La exposición en lugares públicos nocturnos y el consumo de bebidas alcohólicas resultarían factores de alto riesgo para la seguridad de las mujeres jóvenes y adolescentes:

> "Les violan en las chicherías cuando van a tomar con jovencitos desconocidos o se pasan de mareadas, en esas situaciones las violan. Los hombres violan por borrachos, no saben qué es lo que hacen porque ni se acuerdan" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Por eso hay violaciones y maltratos, si ellas andan tarde por las noches es culpa suya; aun las autoridades también les dicen: '¿Por qué andas caminando tan tarde en lugar de estar en tu cuarto?'" (R.P., varón adulto; Puka Orko).

> "Las mujeres solteras deben cuidarse más, no deben salir mucho a las fiestas porque los hombres están mirando nomás a las jovencitas y en las fiestas les hacen marear y les abusan" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

En los testimonios se destacan dos elementos. El primero, que las mujeres son quienes provocan estos actos al romper las fronteras entre lo que se considera dominantemente masculino (la noche y las fiestas) versus el espacio seguro del hogar. Y el segundo elemento, la bebida, como en otras circunstancias, termina absolviendo a los culpables de cualquier falta "porque no saben lo que hacen". Bajo estas premisas, la tolerancia social y cultural es casi inevitable.

En el marco de la desestructuración de las comunidades y pérdida de referentes normativos de género, especial relevancia tiene -de acuerdo con los relatos sobre la violencia sexual- el rol de la televisión y con él el peso de nuevos valores ajenos a la vida y las costumbres de los pobladores. De acuerdo a dos testimonios, el alquiler de videos pornográficos "prohibidos" intensifica y ace-

52 Entendida como la acción y efecto de la aplicación de medios violentos a cosas y personas para vencer su resistencia material y moral, el primero por el uso de la fuerza y el segundo recurriendo a la intimidación (Ossorio 1995: 1014).

lera la aproximación a hechos de violencia sexual:

> "Hoy en día hay mucha violencia, porque en los locales en Punata ponen videos de pornografía, viendo eso, los hombres les quieren forzar a las mujeres sin su consentimiento, piensan que ellas son un objeto, ellos creen que se las puede tomar y botar cuando ellos quieren" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

> "La televisión trae traumas sexuales, cada noche ponen pornografía y los jóvenes ven eso… se juntan entre 20 para mirar eso, y cuando miran les da curiosidad de cómo se siente y cómo se hace, y ahí vienen las violaciones, sienten necesidad de aprender… Las chicas también tienen curiosidad… los jóvenes de 17 años quieren ver eso, con los videos quieren aprender cómo se hace" (Z.P., mujer joven; Puka Orko).

3.5.3. Miedos que otorgan legitimidad a las violaciones sexuales

El hecho de haber sufrido una situación humillante que ha puesto en peligro la integridad física y sicológica de las mujeres, tal como sucede en el caso de una violación, provoca en las mujeres sentimientos de culpa y vergüenza que ocasionan su silencio como una búsqueda por evitar la crítica y el deshonor ante la comunidad.

En este sentido, se verifica que una actitud que sale a relucir con bastante frecuencia es el silencio. Las mujeres se callan y no denuncian por el temor a ser estigmatizadas y perder su reputación. "Cuando hay casos de violación las mujeres no denuncian", "hay más abusos, pero aquí ocultan", "no denuncian", "tienen temor a que peor las peguen":

> "Cuando hay casos de violación, muchas mujeres no denuncian eso, a lo que yo veo…" (Grupo focal, varones; Antaqhawa).

> "Parece que hay más abusos, pero eso aquí ocultan, así de abusos no se sabe mucho porque ocultan, entonces nosotros nos enteramos de cuentos nomás" (Grupo focal; Blanco Rancho).

> "He escuchado hablar que le había violado un hombre a una chica, no se sabe bien cómo ha pasado, sólo ha tenido un hijito, ahí ella a su esposa del hombre le ha dicho para quién es su hijito, recién desde ese momento se ha sabido que el marido de esa señora le ha violado a la chica, ese su hijo vive, pero nadie dice nada. También he escuchado otro caso de que a una mujer que vivía allá al frente le sabía violar, cada que quería, su hermano y también ha tenido dos hijos de la violación, también nadie ha dicho nada, ni el dirigente" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

En las representaciones de género emerge la noción de que son las mujeres quienes provocan estos hechos al exhibirse en lugares que las exponen al deseo y a la agresión masculina; por lo tanto, son ellas las responsables de lo que les pasa. Con esta lógica, la violación aparece como un dispositivo de disciplinamiento bajo el cual las mujeres víctimas de violación son aquellas que "se lo merecen" o "se lo buscan", por estar en el lugar y en el momento no "apropiados", o por "exponerse" con actitudes o comportamientos no "adecuados" o culturalmente "mal vistos". Así, en los discursos surgen nociones que justifican la violencia ejercida sobre "ciertas" mujeres a las que se les ha asignado una identidad estigmatizada ("putas", "locas", "poco serias"):

> "Si hay, es culpa suya y no puede ir avisando a otros, porque a ella misma le reñirían y el rumor correría por todo el pueblo, tiene que aguantarse y tratar de ya no caminar por las noches. Qué diciendo si no va a reclamar" (Grupo focal; Puka Orko).

> "Si le va a avisar a su esposo, encima le puede golpear" (T.R., varón adulto; Puka Orko).

> "Cuando le pasa eso a las chicas, como locas les ven, porque no se cuidan. No tienen que salir solas en las noches" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

El temor a sentirse miradas, criticadas y objeto de chismes e intrigas, por aquella sospecha o

violencia de género de que ellas se lo buscan, las inhibe de hablar y denunciar estos hechos ante las autoridades comunales, contribuyendo con ello a crear un clima de tolerancia e impunidad, que las priva de seguir procesos en los que se demande su reparación pública.

A menudo, el sentimiento de vergüenza y de sentirse como "sucias" a causa de la violación, supone que muchas de las víctimas de violencia sexual vean al matrimonio como una opción futura poco probable. "Su marido la va a rechazar pues, se va a recordar, ya has estado con otros hombres…" (R.P.; Puka Orko), porque tal como afirma el mismo testimonio, en la comunidad todo se sabe.

El estigma de la violencia sexual afecta sus relaciones con la comunidad, otras se sienten demasiado avergonzadas como para regresar a sus casas. Para evitar la censura moral de su entorno, muchas mujeres prefieren abandonar la comunidad y migrar hacia las ciudades ante el peso de una ideología que de todos modos las convierte de víctimas en culpables:

> "En el caso de una mujer violada por su tío, ella se ve obligada a irse de la comunidad" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

> "No hay quién proteja a la mujer en caso de violación…" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

En contraste con la percepción y testimonios de las mujeres sobre el contexto de la violencia sexual en las comunidades, algunas autoridades minimizan su incidencia, ratificando el prejuicio extendido de que son las mujeres quienes lo provocan y, por tanto, su resolución pasa por disciplinarlas desde sus hogares. Estas percepciones aíslan el tema de la violación sexual, sectorizando la "culpabilidad" hacia los sujetos más vulnerables de la sociedad y reduciendo la problemática que tiene una dimensionalidad múltiple respecto a sus determinantes:

> "En este lugar no existen personas que anden ideando esas cosas. Solamente puede ocurrir alguna vez cuando algún jovenzuelo fuma marihuana y por la noche una mujer anda caminando sola, pero yo digo que es culpa de la mujer por estar andando de noche y queriendo eso, porque una mujer nunca puede andar sola por las noches" (T.R., varón adulto; Puka Orko).

> "Hay poco eso de violaciones, no había antes, según vamos viendo, como se ve en la ciudad, recién va apareciendo…" (Grupo focal, varones; Antaqhawa).

> "Nunca ha pasado en la comunidad que haya habido violación, por lo menos desde que yo estoy y me acuerdo, nunca ha habido violaciones; si anteriormente ha pasado, han sido muy ocultos" (Grupo focal, varones; Puka Orko).

A pesar de que la autoridad reconoce que la violación tiene cárcel, la resolución del conflicto pasa por un arreglo entre las partes, que incluye la posibilidad de pagarle un monto de dinero a la víctima o en su caso considerar el matrimonio, como un expediente para desagraviar no sólo a ella, sino también a su familia:

> "…yo sé que tiene cárcel la violación… pero aquí hay gente que un poquito no entiende, ya antes que llegue a la justicia tienen charlas entre contrapartes, y a veces ya llegan aquí un poco para disimular, dicen: 'Te daré 100 pesos o 200 pesos y arreglaremos así, no digas nada', así pasa a veces. Si así vienen y ya están de acuerdo, yo no puedo hacer nada pues; si una mujer se va a casar nomás, no se puede hacer nada pues…" (A.C., dirigente varón; Antaqhawa).

> "Ellos (las partes) no quieren que se entere la comunidad, entonces entre ellos nomás casi arreglan…" (Grupo focal, varones; Antaqhawa).

Sobre el particular, conviene resaltar que la resolución o arreglo de este tipo de conflictos es parte de la permisividad social, la misma que no deja de reeditar una nueva violencia simbólica basada en la diferente distribución del poder entre hombres y mujeres, que naturaliza la subordinación de la mujer y su dependencia a los intereses de la comunidad y de la familia antes que

a afirmar sus propios derechos.

3.6. Violación de menores: incesto y estupro

La permisividad respecto a la violación de menores de edad (incesto, estupro)[53] es otro tema que llama la atención. Un testimonio alude a la falta de vínculos de solidaridad en su comunidad. Hace referencia a un tiempo y espacio de extraños donde se ha perdido la confianza, donde se ignora lo que sucede; aunque todos indirectamente saben lo que ocurre cotidianamente en la vida de los demás:

> "Ahora, ya no hay confianza en nadie, se escucha de las violaciones a chiquitas de 2, 3, 4, 5; están violando a sus propias hijas y los hermanos también aquí. Cuántos habrá de esos violadores, sólo no lo hacen saber a la población, lo ocultan, no dicen nada" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Puede anotarse como conclusión de esta parte, el hecho de que la violencia ejercida sobre las mujeres, en particular la violencia sexual, goza en las comunidades de una relativa tolerancia, al mismo tiempo que estigmatiza a quienes son víctimas de ella. La deshonra que supone para sus víctimas contribuye a obstaculizar su discusión (eso no se denuncia) y favorece el desarrollo de un clima social que no debate su existencia, ni busca su reparación.

En este sentido, estamos frente a un contexto en el que la violencia contra las mujeres, pero también hacia los niños y niñas, se convierte en parte constitutiva de una trama de relaciones que no amerita mayores cuestionamientos y existe una brecha entre lo que prescribe el orden normativo (el deber ser) y las prácticas sociales.

3.7. Violencia social

3.7.1. Relaciones entre mujeres

En las comunidades que comprende este estudio se evidenció que existe una tendencia hacia la norma patrilocal de residencia, por la cual las mujeres en tiempo de *tantanakuy* conviven con la familia de los varones. Se pudo observar que, en muchos casos, esta situación constituye una fuente potencial de conflictos y agresiones contra las *khachunis* (nueras). Las mujeres se hallan expuestas a relaciones asimétricas, en un contexto en el que las redes de parentesco de éste (padres, hermanos/as) pueden facilitar las tensiones entre ambos, exigiendo el cumplimiento de lo que culturalmente se considera el deber de las mujeres hacia los hombres.

De hecho, en la mayor parte de los testimonios, la suegra, en la primera etapa de la vida conyugal, es la que actúa como instructora de deberes domésticos y evaluadora de los mismos. En este caso, las suegras actúan -como diría una autora- como "guardianas de la costumbre", observando que sus *khachunis* obedezcan y atiendan a sus hijos, como ellas lo hicieron con sus esposos. La *khachuni*, que debe ser "alimentada y criada", tiene una condición de niña que debe respeto y obediencia a la figura de la suegra, quien como autoridad es la que controla el grado de aislamiento o integración familiar en una relación de poder asimétrico (Van Vleet 2002:25).

Al cumplir este rol, surgen desavenencias que conducen al disciplinamiento con recriminaciones de flojera y conductas agresivas, que pueden llegar hasta la violencia física y sicológica. Con frecuencia, la flojera de la *khachuni* concubina o su falta de pericia en las labores del hogar, son un motivo reiterado para que la suegra y el suegro intervengan o alerten al esposo o *tolqa* y tomen parte en los conflictos de la pareja, lo cual en muchos casos puede desencadenar violencia física de parte del *tolqa* concubino, de los mismos suegros y hasta de los hermanos y hermanas. Los testimonios corroboran que:

> "La suegra y el suegro tienen esa potestad de pegarte porque ven que haces muy mal con su hijo; puede ser porque no cocinas bien, no lavas, no atiendes a su hijo; como decía, no cocinan sus gustitos de los maridos, los gritos son más que de tus papás, inclusive la hermana es la que también pue-

" La suegra y el suegro tienen esa potestad de pegarte porque ven que haces muy mal con su hijo; puede ser porque no cocinas bien, no lavas, no atiendes a su hijo…".

53 El incesto es la prohibición de alianza matrimonial y relaciones sexuales entre parientes primarios (límites que son más amplios en algunas comunidades porque alcanzan a los hijos/as de hermanos y hermanas). El estupro es un delito que comete quien tuviere acceso carnal con una mujer (aunque no sea virgen) mayor de 12 años y menor de 15 años (la edad varía según contextos). Es un delito que se comete por el uso de la fuerza física y la intimidación, lo que lo diferencia de la violación. El estupro tiene un nivel de consentimiento ingenuo.

> de golpear a la cuñada. El suegro, cuando llegaba y no estaba el almuerzo, empezaba a patear las ollas. 'Aquí no hay mujeres', decía. 'Puro *marimachus* nomás hay, entonces para qué se casa mi hijo, que se vayan nomás'…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Cuando se hace pegar la mujer nadie la defiende, ni la suegra ni el hermano, nadie; en todo caso, ellos son más bien los que dicen: 'Pegale, se lo merece'…" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

> "A las suegras no se les contenta con nada. 'Floja', te dicen, cualquier cosa te tratan: 'Cuando eras soltera o joven te caminabas con uno y con otro'. A veces los suegros son buenos, cuando le riñen a su nuera, le defienden, pero a veces la suegra es más mala; a veces los yernos no saben arar, el suegro les indica; la suegra les enseña, pero riñendo… Las cuñadas le pegan a las nueras cuando le tratan mal a su mamá…" (E.G., mujer adulta; Guarayos).

La violencia de la suegra puede extenderse hacia el hijo, cuando considera que éste no se merece a la mujer que ha traído como *khachuni* a la casa. A través de la presión, el insulto y el chisme, se llama la atención al hijo para que refuerce su rol de esposo y controle mejor a su esposa, "y no se deje mandar por ella", presionando en ocasiones extremas como para romper el vínculo de pareja. Cuentan esta experiencia dos comunarias:

> "Cuando fueron a vivir a la casa de la suegra, ésta le metía cosas a la cabeza al marido, le decía (su hijo): 'Tu mujer te está engañando pues, tú le mandas a vender y tú estás en la casa echado y sin hacer nada'. Ella le tenía miedo a su suegra y a los hermanos de su marido" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "Después de tres meses de vivir con mi suegra, me vine aquí a la ciudad porque ya no soportaba a mi suegra, hablaba malas palabras, cada vez le botaba a su hijo bajo el puente. 'Eres un desgraciado', le decía, yo no soporté. Yo le odiaba a mi suegra porque le ponía sobrenombres a mi esposo, le trataba mal y eso no me gustaba…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Tal como dejan traslucir algunos relatos de las mujeres, la experiencia de la violencia es más frecuente en los primeros años del concubinato. Es en este período cuando las mujeres están mas expuestas "a que les peguen". "(A las que) están casadas más las respetan, además sus familias les hacen respetar, no la pueden botar, la mujer dice: 'Yo ya soy casada, tengo derecho'; si no está casada y está juntada nomás, en ese caso, le pueden botar, más criticadas son y sufren más las mujeres concubinadas" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

Cuando al momento de concubinarse las mujeres han migrado y carecen de redes sociales primarias en la comunidad de origen del varón, el balance de poderes entre la nuera y la suegra parece tornarse más frágil aún. Las concubinas se enfrentan a situaciones de violencia mayores, tal como se relata en el siguiente testimonio:

> "Cuando las mujeres vienen de otra comunidad y las ven flojitas, les riñen, les maltratan, hasta la suegra les dice: 'Esta india no es para mi hijo'. 'Para mi hermano no es', dicen las cuñadas. Como no hay su familia, no hay nadie a su lado, se aguanta, así le hacen cuando la mujer no tiene familia " (E.G., mujer adulta; Guarayos).

> "A las concubinadas es más fácil que les peguen, porque a las que están casadas más las respetan, además sus familias les hacen respetar; no las pueden botar. La mujer dice: 'Yo ya soy casada, tengo derecho'. Si no está casada y está juntada nomás, en ese caso le pueden botar; más criticadas son, sufren más las mujeres concubinadas" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

La violencia intrafamiliar contra las mujeres se da con mayor impunidad en un contexto en el que la figura de los padres y los padrinos, "como mediadores en las peleas familiares", no están presentes, como ya aludimos:

> "Los papás de la novia, cuando se casa, dicen: 'Esta es mi hija, yo la formé de tal manera y ustedes son

> responsables por cualquier cosa que le pase a ella'…" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).
> "En el momento de la *mañaqa* (cuando la mujer huye con el hombre), cuando recién te sacan de tu casa y te vas a vivir con el hombre, no tiene padrino, porque el padrino garantiza que a la mujer no le pase nada en la casa de sus suegros; si algo le pasa y le pegan a mi hija, el padre del hombre dice: 'Yo me garantizo, él es el responsable para cualquier cosa que pase con la mujer'…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La suegra, como se vio, tiene tanto poder que puede realizar arreglos arbitrarios que dan resultado, según el testimonio, a los poderes de la hechicería, prácticas que se conservan y son legítimas para muchas personas en las zonas rurales:

> "A veces dejaba a mi hijito con mi suegra, yo le odiaba a ella. Pero mi suegra hizo la hechicería para que me quede con ese hombre, hicieron brujería para que vivamos" (A.S., mujer adulta; Blanco Rancho).

Si bien la compleja relación entre la suegra y la nuera está marcada por disputas de poderes dentro del hogar, esta situación no puede generalizarse. Las suegras muchas veces tienen actitudes de solidaridad con sus nueras, conducta que no nace por coincidencia, sino por afinidad entre familias u otros factores. En algunos casos, las suegras se convierten en una figura materna que acoge a la nuera, luego de que la familia paterna la ha expulsado de su hogar:

> "A veces la suegra es buenita. 'Para qué le pegas a mi nuera', le reclama a su hijo" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "Hay suegras buenas también, que te defienden, que te conocen desde chica y no permiten que te peguen o te riñan…" (Blanco Rancho, grupo focal, mujeres).

Un factor muy interesante es la relación que una entrevistada establece entre el pasado y el presente, asumiendo que las suegras han cambiado con sus nueras, porque los hijos, al haber salido de la comunidad y ser profesionales, inculcan en sus madres otras actitudes:

> "Antes la suegra decía: 'No atiendes a mi hijo, yo no te voy a proteger, para que llegue mi hijo tiene que haber comida, para que vaya a trabajar tienes que darle comida y al mediodía también, para eso se ha casado mi hijo con vos, no por nada más'. Las suegras eran terribles. Ahora hay pocas suegras que son así, los hombres por lo menos ya han estudiado hasta quinto, octavo, algunos han llegado hasta segundo medio, entonces ya le han orientado a su mamá. 'Ya no se pega, ya no tienes que ser así', le dicen a sus mamás…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Como puede observarse en el último testimonio, las relaciones sociales entre mujeres, en este caso de suegra y nuera, si bien son complejas porque se tejen sobre mandatos de género y disputas de poder, no constituyen un hecho dado para siempre o inmutable, sino que tiene la posibilidad de recrearse sobre nuevos referentes simbólicos. En sí, se considera que pueden existir "estereotipos" de suegras, que las hacen ver como seres autoritarios, pero lo más importante es analizar sobre las relaciones sociales que se construyen y significan en contextos culturales particulares, en los que las actoras/es tienen la posibilidad de transformar sus identidades y alterar la hegemonía de las ideologías y representaciones sociales de género y resignificarlas mediante innovaciones culturales. Las relaciones entre mujeres de la comunidad no están exentas de estereotipos y prejuicios de género que les impide un intercambio basado en la solidaridad y el encuentro. Estas relaciones se expresan, en muchas ocasiones, en rumores, chismes o actitudes que se traducen en "malas miradas", como forma de control y cohesión del grupo. Se trata de regular los comportamientos sobre la base de valores compartidos y sancionar simbólicamente las conductas que sobrepasan lo establecido culturalmente:

> "Para mí, es un insulto que me digan floja, las mujeres también le miramos feo cuando son flojas y sirven para tener hijos nomás" (E.G., mujer adulta; Guarayos).

> "Sí, las mujeres dicen: 'Esa chica está embarazada', todos la miran" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).
> "Yo creo que más que todo son las que miran las mujeres, andan fijándose. Es por eso que las mujeres somos enemigas de las otras mujeres, en vez de apoyarnos" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

El aprendizaje social que se entreteje a lo largo de la vida de las mujeres de las comunidades estudiadas parece reconocer también procesos de identificación y apoyo mutuo, es decir solidaridad de género:

> "Cuando yo tuve mi primer periodo me asusté, pensé que me estaba desangrando y que me iba a morir, no le avisé a nadie porque era huérfana, sólo les dije a mis amigas y ellas me cuidaron" (R.P., mujer adolescente; Puka Orko).

> "Nos ayudamos pues, cuando alguna necesita ayuda o que le enseñen algo, se le enseña, se le colabora siempre pues, aunque a veces vienen de lejos, igual es…" (D.Z., mujer adulta; Puka Orko).

> "Si vienen a pedir ayuda o consejo, hay que estar nomás pues ayudando, cómo no vamos a ayudar, acaso no hemos sido así jóvenes…" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

3.7.2. Violencia (inter) étnica

Las mujeres reconocen otras experiencias de violencia asociadas a su condición de mujeres en el contexto de las comunidades y, en un ámbito más amplio, a su condición étnica.

Las mujeres son criticadas porque salen "solas de sus casas" y la "gente habla mal", "las miran mal", hacen "chismes de las mujeres", dicen que las mujeres se están "metiendo con otros", también que "está hablando con uno que no es su marido", que "se están andando en la noche", temas que hacen referencia a prescripciones de género.

El chisme, como dispositivo de control, sirve en este contexto para movilizar valores y normas, y afirmar comportamientos de género que la comunidad considera deseables. Esa situación nos hace recordar la siguiente observación de Maruja Barrig para otro contexto: "La presión social influye para que no se desvíen de la tradición" (2001:104).

Se puede advertir, de acuerdo a testimonios de diferentes comunarias, la discriminación de la que son objeto en otros contextos culturales, como es el caso de la ciudad y del pueblo:

> "No somos pues iguales que las *chotas*, ellas son malas, 'cholas' nos dicen, nos miran mal cuando estamos vendiendo o estamos en la ciudad" (F.M, mujer adulta; Puka Orko).

> "Sí, es clarito que son discriminadores, discriminan a la gente del campo: 'Ah, esta señora tan sucio que es', te dicen. Diferente siempre es cuando se sale del campo…" (E., mujer adulta; Antakhawa).

> "A las cholitas de pollera siempre les critican porque no saben leer. 'No quieren aprender', dicen" (Mujer joven; Guarayos).

A contrapelo de la exaltación y revalorización del mundo andino y de sus identidades, que los movimientos sociales en el país vienen impulsando, el relato de una comunaria expone los resabios de un mestizaje que coloca al mundo rural en situación de inferioridad respecto a los códigos y atributos que la modernidad proporciona en las ciudades.

Ella sostiene que los que vuelven ya no miran de la misma forma la vida en las comunidades, la discriminación se ha instalado en su trato con los demás. Describe así esta experiencia:

> "Los que ya van a la ciudad y vuelven al campo, no sé cómo le miran a la gente del campo, ya no es igualito, como han salido de la comunidad, ya es diferente… les maltratan pues a los mismos de su casa, de su barrio, les dicen lo que sea, se creen más. A los hombres les dicen: '*K'araña es, llajta k'aras* (gente ajena, de fuera)'. Por eso ya es diferente, ya no quiere hacer nada aquí; hay siempre hombres que viven en Cochabamba, bien caballeros ya vienen, ya no como eran antes en el campo, diferentes siempre llegan, otra clase nos miran, feo, hasta con su propia familia grave es…"

(E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

La mujer de pollera en las ciudades ostenta una identidad disminuida porque la ropa constituye, como dice Maruja Barrig, "un importante marcador social (…) de su pertenencia a un grupo devaluado y atrasado" (2001:103). Cuando las mujeres migran a los centros urbanos, una forma de huir de aquel estigma es convirtirse en *chota*, identidad que para alguna literatura hace referencia a un proceso de blanqueamiento social:

> "Le dicen: 'Esa *chota* está viniendo de Cochabamba', ahí se cree… 'Ya se ha civilizado, en la ciudad ya se ha civilizado, por eso ya no quiere ni saludarnos a nosotros', así le dicen" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "A las *chotas* a veces les critican, tu marido mismo te critica, algunas cholitas *'chotitas'* se vuelven, como prostitutas están caminando, como *chotas* de la ciudad vuelven, pero en mi comunidad son cholitas…" (Mujer joven; Blanco Rancho).

Este cambio en las ropas y costumbres de las mujeres es escrutado en las comunidades desde una doble mirada; por un lado, se las expone a la burla y al rechazo (en algunos casos se las insulta como prostitutas) y por otro, no dejan de introducir jerarquías y ostentar un nuevo status que se traduce en que "se cree" o "ya se ha civilizado".

3.8. Transgresiones en el ámbito de la violencia

Desde la perspectiva de género, en esta parte del trabajo interesa indagar el itinerario que siguen aquellos conflictos que son provocados por acciones de violencia al interior de la familia, tomando en cuenta los referentes jurídico normativos que se ponen en juego para su resolución. Asumimos, con María Teresa Sierra, que los órdenes normativos reproducen y construyen relaciones de género, "al legitimar jerarquías y valores sexo genéricos a los cuales deben adecuarse los comportamientos" (Sierra, 2004: 35). Como casos de referencia recogemos el testimonio de algunos hechos de violencia doméstica, incesto y violación sexual. En la parte final se incluye algunos testimonios para ilustrar los procedimientos y sanciones que se aplican en los casos de violencia doméstica, infidelidad, en diferentes comunidades.

"No somos pues iguales que las chotas, ellas son malas, 'cholas' nos dicen, nos miran mal cuando estamos vendiendo o estamos en la ciudad".

3.8.1. Violencia doméstica

> "Su marido es bien malo pues, le pega, se toma y así le pega; su suegra siempre con insultos, golpes y malas palabras le trata, no le da comidita. Su ropa de ella y su *wawa* no tiene con qué lavar, le hacen dormir afuera y de mujer floja y cochina no le bajan. Le vemos a veces en las noches caminar, así con su *wawa*, porque su marido y su suegra no le dejan entrar a su casa; también le había pegado y tenía miedo de entrar, comidita le queríamos dar, pero no alojamiento, porque su marido y su mamá bien malos eran. Una vez sus vecinas le han dicho a su marido que ya no le pegue, pobrecita, cómo le hace así. Su marido se ha enojado más bien y les ha amenazado de muerte, diciéndoles que podía golpear a su mujer y si quería hasta podía matarla, porque era su mujer. Cuando la gente le defiende a la mujer, el hombre les amenaza con un hacha diciéndoles que no se metan (en el asunto) y que ella es su mujer y que puede hasta matarla, no le hace caso al dirigente, no obedece a nadie. El sindicato ya le había cortado el agua, no obedece. Ella tiene su *wawita* que no le ha reconocido, quiere que le reconozca, pues es de él también, cómo le va a hacer así" (Mujer adulta; Blanco Rancho).

Identificación del problema

Este hecho de violencia doméstica tiene como protagonista a una mujer joven migrante de una comunidad aledaña a la de su concubino. Es huérfana de padre y madre, fue acogida por sus tíos y padrinos. Inicia su concubinato en la casa de la suegra, según las normas de residencia patrilocales. Su condición de "extranjera" (ausencia de redes familiares cercanas y padrinos) hace precaria y vulnerable su relación de pareja. La suegra y el esposo de la joven ejercen formas de

violencia y maltrato físico y sicólogico.

Procedimiento, autoridades y sanciones

A instancias del reclamo y presión de las vecinas y dirigentes de la comunidad, el tratamiento del tema pasa por su inclusión en el orden del día de la Asamblea del sindicato de agua potable.

Con la participación de los cónyuges y los miembros de la comunidad como testigos (a ninguno de ellos les acompañan garantes ni familiares), este espacio se convierte en un foro de deliberación en el que ambos tienen la posibilidad de exponer sus versiones y argumentos, y apelar a la sanción correspondiente.

La intervención de la joven está matizada por el murmullo de las mujeres del auditorio, quienes expresan en unos casos su repudio a la violencia del marido y, en otros, su aprobación por cuanto si la mujer es "floja, se lo merece". A su turno, el cónyuge interviene desmintiendo aquellas versiones de modo violento y amenazante.

Finalmente, la directiva decide remitir el caso a la Brigada de Protección a la Familia, porque el hombre es muy violento y "no hace caso a nadie". La Policía se presenta y se remite la jurisdicción del hecho a la Brigada de Protección a la Familia de Punata. El agresor es sancionado con la privación de libertad en una celda policial, en la que permanece por más de 10 horas (sin agua ni comida) hasta que se presentan sus garantes y firman un acta de buena conducta, en ella se incluye a la suegra, asimismo se establece el pago de una multa.

De acuerdo con los relatos de las comunarias, actualmente ambos han vuelto a vivir juntos, algunos testimonios sostienen que "parece que ya no le pega tanto, igual las autoridades ya no pueden hacer nada más".

Es frecuente que los casos de violencia intrafamiliar en las comunidades busquen su resolución en escenarios más íntimos (privados), donde los padres o padrinos juegan un rol central en la resolución del conflicto, al constituirse en autoridades morales y de tutela de la pareja. Sin embargo, este evento muestra que frente a la ausencia de estos actores, la alternativa es recurrir a la jurisdicción del sindicato como un ámbito formal con capacidad normativa y de control para la resolución del conflicto.

Tal como se pudo establecer en este caso, la jurisdicción comunal no logra acreditar sus recursos jurídicos y procedimentales para resolver internamente este conflicto y el problema se traslada y dirime en el orden jurídico estatal. En ese marco, son las propias autoridades comunales quienes en un escenario público de deliberación comunal (Asamblea) deciden apelar a una institución estatal (Brigada), como fuente de juridicidad alternativa.

Esta opción de acudir al sistema gubernamental de administración de justicia, si bien abre la posibilidad de recrear un espacio de interlegalidad que las mujeres aprovechan para renegociar sus relaciones de género y eventualmente fortalecer los derechos que les corresponde; es fruto, según sostienen muchas comunarias, de la tolerancia que demuestran las autoridades comunales para con los problemas de violencia hacia las mujeres.

Las mujeres opinan que hay un bajo nivel de involucramiento de los varones de la comunidad, lo que les obliga a recurrir a la justicia ordinaria, la misma que no siempre es percibida como positiva debido a que existen problemas de racismo y prejuicios de género que debilitan la causa.

3.8.2. Casos de violación sexual

Caso 1: Una niña de nueve años violada por un profesor

> "Había hecho quedar después de sus clases, la chiquita no se había avisado. Otra gente había visto y le había avisado a su abuelita, ella no sabe qué hacer; entonces el sindicato le ha agarrado y le ha llevado a la justicia ordinaria a Mizque" (Mujer adulta; Guarayos).

Caso 2: Violación sexual

> "Le han agarrado a un violador, el Corregidor le ha entregado a la Central y los 16 dirigentes de las subcentrales le han chicoteado al violador. El violador ha pagado a la Central de Pojo su multa y le han anotado en el acta. La justicia comunitaria es mejor que la ordinaria, como le han pegado entre toditos, ahora tiene miedo. A dos personas dice que le han hecho eso… En la comunidad se re-

úne toda la gente y ahí les chicotean" (E.; Guarayos).

Caso 3: Violación de un padre a sus hijas

> "Su mamá trabajaba en la parroquia. Ha traído al hombre a la cárcel de Cochabamba, después él se ha vuelto a la comunidad y no le han dicho nada, tranquilo se está caminando en Pojo. Más bien sus padrinos y sus papás le apoyan al hombre, y más bien le dicen a su mamá que está mintiendo, sus hijas jovencitas son…" (E.; Guarayos).

Caso 4: Violación de un padre a su hija

> "En mayo, un caballero de más aquí, de arriba, le había violado a su hijita; verías cómo le han dado con esas espinas que tienen esos clavos grandes. Su mamá (de la niña) se había ido a vender… y de callado le han pillado y todos hemos ido. Las mujeres también lo han vuelto a pegar, lo han detenido en un cuarto, en la cancha de la escuelita, con esos espinos grandes le han desnudado. Sus parientes han llamado a la Policía: 'Le vamos a quemar'. Ya estaban preparando para colgarlo con soga, para matarlo, para quemarlo; la Policía ha llegado en dos camionetas, nos ha quitado y se lo han llevado a la cárcel. A su mujer (del violador) también la han pegado las mujeres de la comunidad, han dicho: 'Tú tienes que controlar a tu esposo, cómo le va a violar a tu hija, a su misma sangre'. Le han golpeado, le han pelado y le han dado con chicote. Tenía cinco hijos, mujeres y hombres, y habían dicho: 'Nunca más queremos ver a mi papá'. Toda la gente sabe qué ha hecho, con qué ojos nos van a mirar, no tenemos ni ganas de hablar con la gente'. Se han ido a la Argentina sus hijas, de vergüenza se han ido" (Puka Orko).

Identificación del problema

Como se ve en los testimonios, los hechos más impactantes acontecen con niñas menores de edad o adolescentes, generalmente realizados por personas adultas, cercanas a la víctima (profesor) o por padres o padrastros como son los casos que se relatan. Se trata de circunstancias en las que la víctima se ve involucrada por la fuerza en una relación bajo amenazas y presiones sicológicas. Se aprovecha la indefensión de las niñas o adolescentes y la vergüenza de las familias, por lo que muchas veces estos casos quedan en la impunidad.

Procedimiento, autoridades y sanciones

Una primera constatación respecto a estos eventos de agresión sexual es que no existen procedimientos estandarizados para su tratamiento, a pesar de que tres de los mismos acontecen en una misma comunidad. Recogiendo los términos en que René Orellana se refiere al tema, "la resolución de conflictos no son una suerte de recetario presente en la memoria histórica de las comunidades, al contrario, son prácticas cambiantes, recreadas y re-inventadas" (Orellana 2003:18).

Haciendo un recuento del tratamiento de cada caso, tenemos que en el primero de ellos las autoridades comunales prefieren remitir la resolución del conflicto a la jurisdicción estatal. No se conocen los motivos por los cuales esta falta fue tramitada por esa vía.

En el segundo evento, interviene la Central sindical como máxima instancia comunal de resolución de conflictos, la comunidad participa en la ejecución del castigo que consiste en chicotearlo. Como parte de las sanciones, se prevé el pago de una multa al sindicato y la firma de un acta de compromiso. El testimonio sobre este caso resalta la eficacia del castigo: "Ahora tiene miedo".

El tercer caso remite a un juicio que se lleva a cabo en la ciudad. La comunidad pierde el control del proceso y se desentiende de los resultados, "tranquilo se está caminando", ante el sentimiento de vulnerabilidad de la víctima y de su familia, quienes se hallan acosadas por el infractor y su entorno familiar.

El cuarto caso trata de un hecho "in fraganti" de incesto, en el cual las mujeres de la comunidad intervienen sin que medie ningún procedimiento formal, ni intervención burocrática de las autoridades comunales. Administran una sanción a través del chicote; la Policía actúa para evitar que el caso pase a mayores (linchamiento). La mujer del agresor es también castigada por no tener control sobre su marido. Los hijos de la pareja de "infractores" se autoexilian de la comuni-

dad para evitar el estigma y la sanción moral de los comunarios y las comunarias.

Según refieren los testimonios de varias de las informantes, algunas de las dificultades que plantean estos casos para su resolución tienen que ver con la dificultad de encontrar testigos que se involucren en estos temas, procesos de diferenciación social y manejo y control de poder de los infractores, debilitamiento y falta de legitimidad de los mecanismos jurídico comunales, ideologías de género que presumen la culpabilidad de la víctima, sentimientos de vergüenza y temor para denunciar estos hechos.

Testimonios sobre procedimientos en casos de violencia doméstica

Testimonio 1

> "Cuando ha habido violencia, la mujer se queja primero a sus padrinos, después ellos han venido a pegar al hombre, pero el hombre no hace caso, entonces al sindicato van a quejarse y después al (secretario) de justicias. En la directiva han arreglado y recomendado al hombre, después no ha entendido siempre. El sindicato le ha hecho pagar la multa. Acta han hecho para que no haga nunca más, en eso han arreglado" (H., mujer adulta; Puka Orko,).

Testimonio 2

> "Cuando hay demandas de parte de las mujeres que dicen que sus maridos las golpean, esto también en algunas partes resuelven, pero cuando es grave el problema y no se arregla, eso se hace pasar a la justicia ordinaria. Para eso se hacen actas que dicen qué problema está tratando y después se procede a las firmas y se hace pagar multas económicas, pero en algunas comunidades se hace trabajar para el bien de la comunidad, se limpian escuelas, cualquier cosa siempre se hace. En otras partes, se los encierra a los agresores, ahí pagan su sanción un día o una noche, ahí pagan su error, les castigan así para que aprendan, para que impacte a todos, para que los demás no cometan el mismo error; este es el castigo que se les da para los dos, para el hombre y la mujer es lo mismo. Este castigo viene desde antes de sus abuelos, de los tatarabuelos, viene desde antes, nos contaban que los cepillaban a los adúlteros" (E., mujer adulta; Guarayos).

Un rasgo característico en las prácticas procedimentales de las comunidades, tal cual se desprende de los casos estudiados, es el uso extendido de las actas. Las firmas o huellas digitales de los testigos o garantes, el sello de las autoridades constituyen factores de formalidad que dan sustento y legitimidad al juicio. Como afirma René Orellana (2003:18-19), su "carga simbólica e intimidatoria" permite dotar al proceso de un carácter oficial, además de generar la sensación de que el hecho no se repetirá: "Acta han hecho para que no haga nunca más", sostiene una comunaria al referirse al documento que han firmado marido y mujer, a propósito de un hecho de violencia.

3.8.3. Casos de infidelidad

Los casos de infidelidad o adulterio son considerados transgresiones graves que violan las normas que ordenan las relaciones de género en la familia y la comunidad. En la lectura de este tipo de conflictos y sus sanciones, se establece un antes y un después.

En las costumbres antiguas, la infidelidad de las mujeres y los varones era castigada severamente, tal como relata el siguiente testimonio:

> "…para los dos, para el hombre y la mujer, es lo mismo. Este castigo viene desde antes de sus abuelos, de los tatarabuelos, viene desde antes; nos contaban que los cepillaban a los adúlteros varones y a las mujeres les hacían caminar en un burro viejo con sarnas. Actualmente, a las mujeres adúlteras en la comunidad de Blanco Rancho se les castiga echándoles agua, semidesnudas les hacemos pasear en la comunidad, pero eso ya se está perdiendo" (Mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Cuando un hombre casado se ha metido con una mujer casada, le castigan, a veces le chicotean o le hacen remojar en el agua; ponen al turril llenito de agua, ají más muelen y lo ponen al agua, a la mu-

jer y al hombre igual, sacando toda su ropa le meten a los dos" (E., mujer adulta; Guarayos).

El siguiente relato narra el castigo de una comunidad ante un hecho de infidelidad. Son expresivos del testimonio la ideología y estereotipos de género que se enuncian a través del lenguaje. La mujer es representada como "cochina", mientras que para el varón no existe un calificativo análogo:

> "Antes, a las mujeres cochinas que se metían con casados o mujeres casadas que traicionaban a sus esposos, le castigaban haciéndole cabalgar (al burro mata huasa), que quiere decir que el burro tenía en su espalda una herida justo donde se cabalga, pero les hacía cabalgar a los dos, a la mujer y al hombre, y después les hacían dar la vuelta echándoles con ceniza en sus caras, así les castigaban antes, ahora ya no hay nada de castigo, ya no hay mucho respeto" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Sanciones

El siguiente testimonio muestra cómo parece cada vez más habitual que los casos de violencia que se consideran "graves" sean remitidos al sistema judicial ordinario, por su capacidad de ejercitar actos con grados de coacción más efectivos que los que al parecer implementan las autoridades de la justicia comunal.

Por otro lado, el uso de la multa y el calabozo, como mecanismos de sanción, estarían reemplazando las sanciones físicas, siendo probable que este tipo de castigos, "justicia por mano propia", sea utilizado sólo en casos excepcionales. El castigo económico, que por lo general contempla montos elevados, suele resultar un mecanismo coercitivo eficaz. A su vez, el calabozo, que tiene un efecto de sanción "físico-espiritual" (Orellana, 2003), tiene como objetivo poner en evidencia y desacreditar ante la comunidad a los implicados y a las implicadas:

> "Mayormente, no hay castigos severos, sólo son castigos de multa, pero hay algunas sanciones como por ejemplo que presente ayuda al colegio, siempre hay algún trabajito para hacer, ese es el castigo. Cuando hay casos de violencia graves, se lleva este caso hasta Pojo, donde son más duros con los castigos. Yo creo que golpear o chicotear no son castigos muy fuertes; antes había eso, justicia a mano propia, pero nosotros sólo multamos o a veces hay encerramientos en el propio lugar del sindicato las 24 horas" (Dirigente varón; Guarayos).

1.- Autoridades mujeres.

2.- Comunaria de Puka Orko.

3.- Autoridades de Antaqhawa.

4.- Práctica de fútbol.

5.- Reunión en la comunidad de Blanco Rancho.

Economía: acceso, manejo y control de los recursos

4.1. División sexual del trabajo

Al analizar la división sexual del trabajo y describir las prácticas y actividades cotidianas de las mujeres en las comunidades, partimos de conceptualizar la unidad doméstica como un espacio que articula actividades reproductivas y de subsistencia (vinculadas con la reproducción social y biológica, asociada al cuidado y procreación de la especie) con tareas que se vinculan con el ámbito productivo. En la práctica, las mujeres campesinas suelen desarrollar una serie de actividades que combinan lo productivo y lo reproductivo, "actividades difíciles de separar y a veces hasta de distinguir precisamente por llevarse a cabo dentro de un mismo espacio: parcela y hogar" (Rodríguez, Quintana; 2002:6).

Existen dos visiones sobre la división sexual del trabajo en el mundo andino, una de ellas está referida a la existencia de roles complementarios entre el ámbito privado y público que interactúan como unidad sin ninguna carga de desigualdad o valoración positiva o negativa. Otros estudios sostienen la existencia de prácticas desiguales y asimétricas, donde los roles que cumplen hombres y mujeres en la unidad doméstica están claramente diferenciados por atribuciones de género y signados por valoraciones jerárquicas, antes que por prácticas y relaciones de complementariedad o reciprocidad (Deere, 1992; Stolen, 1987; Warren y Bourque 1976, citado en Gavilán; 2002, 2).

Tal vez no sea posible asumir estas posturas sin tomar en cuenta, tal como apunta Gavilán (op.cit.), el contexto nacional y las dinámicas socioeconómicas más amplias que definen las tramas internas de las comunidades en torno a la división sexual del trabajo. De hecho, no es posible ignorar, en la perspectiva histórica, el papel del Estado y el mercado en la generación de procesos internos de diferenciación y de transformación de las relaciones de género en el espacio público y/o privado.

4.1.1. Actividades por sexo, áreas y tiempo

Como puede establecerse en los testimonios recabados en las distintas comunidades bajo análisis, la práctica cotidiana de las mujeres transcurre como en el pasado, alrededor de actividades vinculadas a la atención de los hijos y las hijas, la preparación de alimentos, lavado de ropa, acarreo de agua y leña, cuidado de animales menores, la elaboración de trabajos artesanales (que pueden ir o no al mercado) como el hilado, la elaboración de quesillo y chicha de maíz. Tal como refieren los relatos, en estas actividades participan por lo general las mujeres y, en menor medida, los varones:

> "Las actividades de las mujeres son cocinar, *pastear* ovejas y cabras, cuidar nuestros hijos, lavar la ropa, hilar, ayudar a nuestros esposos. Antes era igual porque las mujeres del campo siempre hemos vivido más con el pastoreo, hilando y tejiendo camas, así crecemos las mujeres del campo" (R.V., adulta dirigente; Antaqhawa).

El testimonio de una mujer de Blanco Rancho es similar cuando señala:

> "Yo me dedico a mis hijos como madre y como mujer a la cocina, a mis animales y al aseo de mi casa, después de todo eso también corto alfalfa y ordeño la leche de mis vacas, para después hacer queso" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

Es de destacar que estas tareas son realizadas eventualmente por los esposos cuando las mujeres están enfermas o por algún motivo están imposibilitadas de hacerlo. En este caso, el hombre "ayuda" a las mujeres en sus responsabilidades domésticas. "Los hombres –señala una mujer de Puka Orko– nos ayudan poco, sólo lo hacen cuando nosotras no estamos en la casa".

De todos modos, de acuerdo a las asignaciones de género, estas tareas no son consideradas masculinas, sino tareas circunstanciales. Conviene destacar el carácter histórico de estos procesos. En efecto, el pasado adquiere en la memoria de las comunarias una cualidad menos flexible respecto a la separación de roles por género, aspecto que contrasta con los cambios generacionales, a partir de los cuales el intercambio de responsabilidades aparece como menos rígido. Esta percepción corresponde a dos mujeres líderes de sus comunidades:

> "Antes, decían que las mujeres su trabajo era *pastear* y cuidar a los hijos, cocinar; y de los hombres era la agricultura, ahora ambos nos ayudamos, él me ayuda y yo le ayudo, porque antes los hombres ni llegaban al corral de las ovejas, ahora ya ha cambiado, nos ayudan a lavar, a cocinar" (R.V., adulta, dirigente; Antaqhawa).

> "Antes los hombres eran así, las mujeres eran más esclavizadas, porque tenían que cocinar, atender a los hijos; según lo que me cuenta mi mamá, una *wawa* estaba en la barriga, otra en la espalda y otro había que amamantar; las mujeres tenían que atender las vacas, gallinas, chanchos, conejos y todavía cocinar y atender a las *wawas*, cuidarles; ahora ya es un poco distinto" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Además de estos quehaceres "típicamente" femeninos circunscritos al espacio doméstico del hogar, las mujeres también participan en otras actividades "típicamente" masculinas, como la construcción de casas, elaboración de adobes, trabajos de albañilería, preparación de la mezcla, el acarreo de tierra en carretilla y sacar y juntar piedra de los cerros. No obstante, como nos lo recuerdan unas comunarias, las mujeres "a veces ayudamos pasando el adobe, (y) el barro, entre marido y mujer se hacen la casa… para el techado contratan hombres" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

Por otra parte, las mujeres dividen también su tiempo elaborando artesanalmente bienes de consumo, los que eventualmente llevan al mercado, donde los comercializan.

El hilado y el tejido son actividades que todavía muchas mujeres de las comunidades practican, sobre todo en Antaqhawa y Guarayos:

> "Las mujeres tejen *p'ullus*[54], ponchos, costales, tejen en telar, es distinto al de los hombres; *pampa awa* es el telar de las mujeres, en el suelo ponen un palo; el telar de los hombres es otra forma, frazadas, ponchos hacen, pero otra clase. En Totora hay artos tejedores y telares. Después de esquilar las ovejas, se va hilando poco a poco (*phushkay*[55]), torcemos primero grueso, cuando terminamos de hilar la lana, a veces se vende así pura y otras veces se tiñe, y está lista para tejer, se llama *q'aytu*[56], para tejer los *p'ullus*, costales, ponchos…" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "En Guarayos, las mujeres en *pampa awa* tejen, y los hombres también tejen *p'ullus* frazadas, ponchos, venden el *q'aytu*" (E., adulta dirigente; Guarayos).

El tejido es una actividad masculina y femenina. El telar de los hombres es vertical quizás porque está relacionado con la virilidad. El telar de las mujeres es horizontal, la posición de sentadas en que realizan esta actividad las pone en contacto con la tierra. El conocimiento de la técnica de cada telar es particular a cada grupo, las mujeres no saben utilizar el telar de pie, lo propio pasa a la inversa con los varones. Los saberes que implican ambas técnicas son indispensables para la familia. Sin embargo, el tejido de las mujeres es más expresivo porque a través de él reconstruye su memoria histórico-familiar, reproduce fiestas, pone fechas, recrea su entorno, las fiestas comunales, de matrimonio, reproduce su saber cultural[57], más que el hombre. Es probable que el proceso colonial haya afectado en los varones este saber cultural que perdura en las mujeres y que es tan complejo en el uso del color, del diseño, del diámetro, de la trama y el manejo de la urdimbre con instrumentos de hueso y palos.

54 *P'ullus*, palabra quechua que significa frazada tejida por los comunarios en telares con lana de oveja (q´aytu).
55 *Phushkay*, palabra quechua que significa hilar.
56 *Q'aytu*, palabra quechua que significa lana de oveja hilada.
57 Véase tejidos Jalqa-Azur, Sucre.

La actividad del tejer o *away* se va perdiendo en el caso de los varones. Ya no hay los *awadores* que antiguamente producían tejidos para la indumentaria de las mujeres. Tal cual reconocen algunos relatos, la actividad del hilado y tejido hoy son tareas realizadas casi exclusivamente por mujeres, "ya no se dedican los hombres a eso". El mercado, la migración y los procesos de modernización a través de la escuela han modificado estas prácticas culturales, las mujeres ya no cuentan cosas a través del tejido, tienen como tarea tejer a cada hijo su frazada, a eso ha quedado reducida esta herencia textil:

> "Ahora, las mujercitas de 13 a 18 años ya se van a las ciudades, ya no están aquí, por lo que están en las ciudades ya saben leer, ellas se olvidan de las actividades que realizaban en el campo, de *pastear*, hilar, tejer, ya no saben, hacen las costumbres de la ciudad, se visten de buenas ropas a la moda de la ciudad" (R.V., adulta dirigente; Antaqhawa).

Lo propio sucede en la comunidad de Puka Orko, donde la cercanía e influjo del pueblo de Arani y sus actividades comerciales, sumadas a las transformaciones económicas de la región, han influido en las actividades de las mujeres. Como resultado, se han sustituido sus antiguas obligaciones artesanales e introducido nuevas pautas de consumo y vestimenta por la introducción de la máquina de coser:

> "Antes, nosotras hacíamos muchos trabajos, como tejer, costura a mano, tejíamos ponchos, sacos, polleras, chompas, también hacíamos artesanías; ahora ya no, todo ha cambiado en la comunidad" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

En el ámbito del trabajo agrícola y pecuario, en Antaqhawa la labor de pastoreo y el cuidado de animales es una tarea que aún corresponde a las mujeres adultas, esta faena suele delegarse a mujeres y hombres jóvenes. El pastoreo de las ovejas supone acompañar a los animales en pos de agua y pastos, mantenerlos reunidos. La atención, durante las pariciones y en caso de enfermedades en el corral, es también responsabilidad femenina. Circunstancialmente, los varones colaboran en estas tareas.

En las comunidades del Valle Alto, la atención y el cuidado del ganado ovino, y otras labores, como cortar alfalfa y dar de comer a las vacas, ordeñar la leche y elaborar el queso, son tareas femeninas realizadas casi con exclusividad por las mujeres adultas y jóvenes, aunque con preferencia las primeras. Hoy, las cosas están cambiando, y los varones ordeñan las vacas y también les dan de comer.

En todas las comunidades analizadas, el cuidado de los animales menores, chanchos, gallinas, conejos, aves de corral, son tareas simbólicamente femeninas, asignadas principalmente a las mujeres y a niños/niñas, y a veces a los jóvenes.

La escolaridad, la migración y la exposición a nuevas experiencias culturales generan nuevas subjetividades que traen cambios en los modelos de comportamiento de las generaciones más jóvenes, tal como lo reconoce el siguiente testimonio:

> "Las *wawas* participan de 12, 13, 14 años, porque ellos ya tienen más fuercitas, pero ahora ya no es como antes, ya no somos como antes; la gente, los chicos ya tienen poca fuerza, ya no pueden ni levantar una arroba de trigo, ya tienen flojera, los jovencitos más que todo ya no quieren trabajar" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Los padres dicen: 'Yo he trabajado como burro', los padres no dejan que hagan esos trabajos, los consienten, porque están en la escuela y tienen tareas" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

En el proceso agrícola comparten hombres y mujeres; no obstante, hay actividades como el arado y el trillado que son exclusivamente de varones, pues –se sostiene– requieren de fuerza. Pero, cuando no se tiene hijos varones, a las mujercitas se les enseña como a ellos, según una comunaria de Blanco Rancho. Mientras no son adultas, la división del trabajo en los niños no es tan rígida. Tal como muestra el siguiente testimonio, la responsabilidad agrícola recae más en los varones:

> "El trillado hacen los hombres, con los tractores[58], antes hacían con yuntas y burros, mientras las mujeres cocinaban, luego los hombres ventean y las mujeres ayudan barriendo" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

58 No todas las familias pueden utilizar un tractor por procesos de diferenciación interna; en este caso, el trillado es realizado por animales conducidos por varones, mientras las mujeres colaboran y cocinan.

Dos dirigentes de Antaqhawa y Guarayos, comunidades alejadas y enclavadas en zonas de terrenos temporales, describen la participación de hombres y mujeres en el trabajo agrícola. Cuando los terrenos quedan a mucha distancia de la vivienda, se disipa la división sexual del trabajo y participa toda la familia:

> "Las mujeres escogen la semilla. Todos participan en la cosecha, cosechamos, las *wawas*, hombres y mujeres salimos, toditos vamos, salimos a cavar papa, a cortar trigo, arveja, haba, cosechamos" (E.; Guarayos).

> "En la producción, en todo ayudan las mujeres, no aran las mujeres, pero ayudan en el barbecho, a preparar la tierra, sus piedras sacan, así hacen" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

En comunidades como Puka Orko y Blanco Rancho, con mayor influencia urbana y que cuentan con servicios básicos, las tareas de hombres y mujeres se distinguen con mayor claridad:

> "El arar es tarea de hombres, riegan con agua, cavan pozos, trabajan con yuntas, aunque las mujeres también hacemos, pero no tanto como ellos" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Los hombres se identifican más con sus cultivos y sus ganados, que son las yuntas, con eso nosotras sembramos, la yunta, el burro es el apoyo del hombre" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

En la siembra y en la cosecha, hombres y mujeres adultas y niña/os comparten estas actividades, con excepción de las abuelas "porque ya son viejitas, ya no tienen valor, solamente nos controlan y nos guían". El rol que les toca a las abuelas es convertirse en una autoridad simbólica, alcanzan el nivel de *chachawarmi* (hombre/mujer), que si bien ya no participa en la actividad productiva, gana el respeto de la comunidad y de los varones. Son mujeres con experiencia y sabiduría cuya función es más bien guiar, acompañar, orientar y aconsejar.

Aporcar la tierra o fertilizarla es una tarea propia de las mujeres casadas. Cuando está creciendo el sembradío no sólo aporcan la tierra, sino también la deshierban para resguardar los cultivos. Esta actividad contribuye, por otro lado, a alimentar a los animales, por cuanto la propia hierba sirve de forraje (*khachu*), complementado con la alfalfa como alimento.

A propósito de la división del trabajo por género que se establece en las actividades agrícolas, es interesante constatar la asociación simbólica que establece una entrevistada, cuando evoca la siembra y la cosecha como un orden femenino en el que se conjuga la función nutricia y de cuidados propio de las mujeres/madres:

> "Yo me identifico como mujer en los trabajos de sembradíos, derramando semilla, en los tiempos de cosecha y también con los productos, porque yo ayudo a cosechar, como por ejemplo en el trillado de trigo, ahí soy la persona más importante, como mujer, porque cuando hacen ventear el trigo, yo soy la que limpio el montón de trigo. Pero, más identificadas estamos las mujeres con la cocina y los hijos, también más con los animales, eso es más nuestro trabajo como madres y como mujeres…" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

Las mujeres participan en el momento en que, como diría una autora, la tierra representa lo "generativo y fértil" (Gavilán, 2002:17). También representan la abundancia, asegurando la sostenibilidad y reproducción de la vida en la comunidad. Sin embargo, la fertilidad no es sólo femenina, sino también masculina, porque los hombres son corresponsables de asegurar la fertilidad y productividad que garantizan la unidad y complementariedad para generar la vida.

El comercio se destaca como otra actividad relevante que las mujeres realizan en dos comunidades estudiadas, particularmente en aquellas como Blanco Rancho y Puka Orko, más cercanas a los mercados locales de Arani, Punata y Cliza:

> "Nosotras las mujeres llevamos maíz en aguayos, costales (*q'aytu gangocho*), también llevamos alfalfa y trigo, pero ahora ya no tanto porque ya no produce como antes el trigo y el maíz, ahora es reemplazado por la alfalfa, porque hasta la tierra ya está cansada" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

> "En Puka Orko las mujeres llevan a vender maíz, casi nada de trigo llevan, ahora ya en movilidad, en el trufi" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

A propósito de la actividad del comercio que realizan las mujeres en la comunidad de Puka Orko, un entrevistado se encarga de hacer sutilmente la diferencia entre el rol productivo del varón y el comercializador de la mujer. A pesar del tono desvalorizador, es la mujer quien tiene habilidades que el varón no ostenta. Ella sabe negociar, regatear, hablar, convencer. Es la figura de la *qhatera* que tiene que enfrentarse con la compradora, con el gendarme, con el del sentaje; en suma, es ella quien interactúa e intercambia "con el pueblo que va al mercado", con la trama de vendedores y compradores que asisten a las ferias locales:

> "Ella se identifica sólo en el pueblo al hacer mercado, antes había sólo unas cuantas vendedoras y llevan arvejas o habas o escariote para vender, así se identifica que es de familia trabajadora, aunque la gente sabe que ella no fue quien hizo producir. Le preguntan: '¿Cuándo vas a volver a traer?', porque con mucha suerte vende como pan caliente, esperaban para comprar; llevaban al mercado de Arani, de todas partes, algunos tiernitos y otros maduros, porque eso quiere la gente" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

Un factor de feminización del comercio también podría tener que ver con el riesgo de la chichería, como lugar donde los varones se gastan el dinero de las ventas. Pero, además, porque constituye una estrategia para recuperar poder. Cuando las mujeres manejan la plata, recuperan poder para tomar decisiones sobre las compras menores, sobre el ahorro y para negociar las compras mayores. El comercio podría expresar el ámbito público femenino donde ellas demuestran y despliegan sus habilidades para vender sus productos:

> "Cuando las mujeres van a la feria, a veces van acompañadas para que los hombres carguen el *q'epi*, lo que es pesado. Las mujeres a veces son *machumachito* (envalentonadas), no quieren llevar a sus maridos porque ellos quieren tomar chicha y el producto no se está vendiendo" (E., dirigente adulta; Guarayos).

En la venta de ganado vacuno, que por lo general se realiza en ocasiones especiales (fiestas, matrimonios, muerte, enfermedad) o como respuesta a situaciones de crisis económica, participan tanto varones como mujeres, ambos consultan la decisión de vender y el monto, reflejándose un nivel de complementariedad y corresponsabilidad. El ganado vacuno y el ovino representan el ahorro familiar y es parte de la sucesión hereditaria, por ello la venta sólo ocurre en casos especiales, en los que intervienen siempre ambos.

En contraste, cuando se venden animales menores (gallinas, conejos, chanchos), son las mujeres quienes toman las decisiones con cierta autonomía. "Mayormente, las mujeres de las ovejas, de sus animales ellas deciden" (A.C., dirigente; Antaqhawa). La venta de los animales de corral también es una forma de elevar los ingresos de la familia, especialmente cuando el año agrícola no ha sido muy bueno. De este modo, su responsabilidad de cuidar el ganado menor y aves de corral se extiende hacia un rol económico:

> "En Puka Orko, las mujeres siempre solas vamos al mercado, a vender, conejos, gallinas, patos, pichones, chanchos, ovejas; en gangocho lo colocamos y lo metemos al trufi" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

"Las mujeres a veces son envalentonadas; no quieren llevar a sus maridos (a las ferias), porque ellos quieren tomar chicha y el producto no se está vendiendo".

En el nivel de las representaciones, todos los entrevistados coinciden en que el trabajo de los varones en el campo es distinto al de las mujeres, al estar asociado el primero a la fuerza física, al riesgo y a los espacios públicos más amplios, por lo general alejados de la vivienda. Mientras que en el caso de las mujeres, sus actividades laborales están asociadas al cuidado de sus miembros y circunscritas al ámbito del hogar.

Lo que se aprecia en la representación de los entrevistados es que el trabajo para ser tal debe requerir de fuerza física y la posibilidad de quien lo ejerce debe gozar de autonomía y libertad: "Los hombres se van a trabajar lejos", "pueden salir en la noche". En esta valoración al trabajo, la mujer tiene menos posibilidad de ampliar su espacio público en contraste con el varón. En la versión de un testimonio, el trabajo de la mujer es visto como secundario y fácil, respecto al trabajo "duro" y "sacrificado" del varón:

> "Los hombres se van a los trabajos fuertes, más duros y más sacrificados, y hace falta alguien que se ocupe de los trabajos secundarios, porque la mujer se queda bajo techo, se hace cargo de los animales; los hombres se van a trabajar lejos. El hombre tiene que mantener a su familia y (la mujer) fácil está trabajando, hay forraje para los animales, da una vuelta, atiende a los de su casa, otra vuelta y ya debe estar lo de la comida…" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Los hombres hacen trabajos más fuertes y duros, y en cualquier reunión o trabajo de la comunidad a ellos le hacen valer, de un peón dos mujeres tenían que ir, ahora ha cambiado, antes no le hacían valer a mi hermana, tenía que ir con mi otra hermana, iban a hacer la relimpia de la acequia, no le hacían valer. 'Mucho se cansan', dicen, '*misikallpa* (gato sin fuerza)', nos decían…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Hay que ver de los hombres que ellos trabajan mucho en la agricultura con yuntas y con cosas pesadas, como ser las cargas de los productos; lo que ellos levantan pesa mínimo 10 arrobas y la diferencia en eso es grande; las mujeres eso no lo podemos hacer porque no tenemos esa fuerza que tienen los hombres, entonces ahí está también la diferencia de hombres y mujeres" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "El hombre hace el trabajo fuerte, va a trabajar a otras partes, incluso puede salir en la noche, las mujeres, no" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Por lo demás, cuando las mujeres intervienen en actividades vinculadas al desempeño de los varones y participan en el trabajo agrícola, en la intersubjetividad de las mujeres este trabajo se convierte en apoyo o ayuda, lo que no deja de poner en juego estereotipos de género en la definición de lo que se considera trabajo:

> "Las mujeres no se pueden igualar con el trabajo de un hombre, la mujer no participa en cavar papa, en construir, a veces las mujeres un poquito nomás ayudan en ese tipo de trabajo" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Más que todo, las mujeres ayudamos en los cultivos de papa, maíz, habas, arvejas y verduras" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

En esas palabras se puede ver la tensión que existe en la juventud respecto a que las mujeres tomen partido por lo público o lo privado. Se critica al machismo, pero no se halla salida a los roles asignados socialmente. Es la realidad de quien se debate entre la ciudad intermedia y el campo:

> "La causa de todo es que sigue predominando el machismo, es por eso que los hombres no quieren que las mujeres trabajen, porque en ese caso quién cuidaría a los hijos, quién asearía la casa, atendería a los animales, entonces los hombres saldrían perdiendo" (R.V., 18 años; Puka Orko).

En la valoración que hacen las mujeres sobre las actividades que realizan en las comunidades, la mayor parte de ellas coincide en que trabajan más o igual que los hombres. Las mujeres disputan nuevos sentidos al capital simbólico que ostentan los varones en esta materia. La necesidad de establecer equivalencias entre su trabajo y el de los varones se convierte en un tema reiterado, que hace referencia al valor del trabajo en las comunidades, al status y prestigio que éste proporciona a sus miembros. El trabajo da prestigio porque asegura la reproducción social y cultural de la comunidad, porque da la posibilidad de ser padrino, preste y asumir cargos de autoridad:

> "La mujer hace todo, no se queda atrás, también hace trabajo de varones, trabajamos casi igual que él porque si tiene que regar, regamos, o si hay que aporcar, ayudamos" (Antaqhawa, RV, adulta, dirigente).

> "Las mujeres tenemos que cocinar, lavar, cuidar a los niños. A las seis ya había que traer comida para las vacas, o sea salir de la casa a las cinco. Hay que preparar desayuno para los niños, para mandarlos a la escuela, y después ya hay que cocinar porque ya llegan los niños de la escuela. Los hombres sólo tienen un trabajo y están con eso, y hay que atenderlos y llegan diciendo: '¿Dónde está esto?'. Yo los odio por eso, la mujer es la que más trabaja" (M.S., mujer anciana; Puka Orko).

> "Nosotras aquí casi igual que el hombre trabajamos, sólo las mujeres no podemos manejar cosas pesadas, como ser las cargas y arar con la yunta del ganado. Nosotras las mujeres a veces trabajamos más que el hombre, sólo está la diferencia en las fuerzas, a veces hasta en eso igualamos con los hombres, pero cuando ya tenemos nuestros hijos o estamos embarazadas no podemos trabajar mucho con cosas pesadas, pero más las mujeres trabajamos en la casa con nuestros hijos, con los animales" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Las mujeres todo siempre sabemos hacer, hay también mujeres que saben manejar el arado y amarrar las yuntas para arar igual que los hombres, pura mujeres éramos y mi papá nos ha enseñado desde niñas" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Tal como muestran los testimonios anteriores, la organización del trabajo involucra a las mujeres en distintas actividades productivas y reproductivas de la unidad doméstica familiar. De modo que su participación no sólo se restringe a las tareas domésticas del hogar, como el cuidado de los hijos (actividad cada vez más exclusiva de ellas), sino que también abarca "trabajos pesados y de hombres".

Dentro de las representaciones sociales del trabajo existen también algunas restricciones sobre la presencia de las mujeres en determinadas tareas. Por ejemplo, una mujer no puede mirar al pozo de agua mientras están cavando, "porque dicen que el agua se pierde y se entra más al fondo".

Actualmente, las comunidades analizadas del Valle Alto están enfrentando un contexto de precarización de la economía campesina e intensa migración masculina por motivos de empleo hacia distintas regiones del país y el exterior. "Antes había lluvia y se podía producir, ahora ya no, por eso salen a buscar trabajo nuestros esposos y nuestros hijos, no hay trabajo y no hay plata".

En ese contexto, las mujeres adquieren un peso mayor en las actividades de producción y reproducción de las familias campesinas. En ausencia de sus esposos, ellas cargan con mayores responsabilidades, de modo que el trabajo agrícola recae sobre sus hombros, poniendo en tensión las asignaciones y representaciones de género que marcaban la anterior división del trabajo entre hombres y mujeres:

> "Cuando los hombres viajan y las mujeres se quedan en la comunidad, ellas realizan cosas de hombres, como hacer trabajar las tierras, sembrar, arar con los tractores, como para hacer sobrevivir a los hijos, esa es la tarea que tienen ellas" (V.F., autoridad, varón; Puka Orko).

> "Cuando las familias no tienen recursos económicos para pagar a un peón, para cortar *chala*, cortar trigo o cargar lo que han cortado, las mujeres deben encargarse solas, más aún si sus hijos son pequeños, si son más grandecitos ya ayudan" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

En el marco de expectativas diferenciadas sobre los roles de los varones, se alienta su migración por motivos de estudio, en la perspectiva de facilitar nuevos procesos de inserción laboral, lo que provoca formas de desarraigo de sus comunidades que induce a que las mujeres asuman las responsabilidades de la economía familiar.

> "Los hombres ahora estudian y con lo que estudian después trabajan, no se dedican a las cosas del campo" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

> "La mayoría de los hombres estudia y cuando se casan, con cholitas, el profesor se va a su trabajo y se pierde todo el día; las mujeres se encargan de producir, de alimentar a las vacas, del sembradío, cosechar, se encargan de todo" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

También la migración de las mujeres por motivos de empleo está generando en las comunidades, sobre todo del Valle Alto, procesos de cambio y el surgimiento de modelos emergentes que contribuyen a transformar las relaciones de género. La migración permite potenciar algunos aspectos de sus vidas, tales como el ejercicio de una mayor autonomía en espacios públicos.

> "He viajado a España a trabajar, he cuidado a una pareja de viejitos, bien harto me querían, se han acostumbrado a mí, cuando me quería venir me han rogado. 'A qué te vas a ir', me han dicho, pero mi esposo y mi hijita se han quedado aquí, me han contado que mucho sufrían las *wawas* de los bolivianos en el colegio, les discriminaban dice, por eso me he venido. Un año he estado (en España), con cuatro mil euros he llegado" (Blanco Rancho, ZP, mujer joven).

4.1.2. Descanso y recreación

La unidad doméstica en las comunidades de estudio incluye una diversidad de responsabilidades que recaen sobre todo en las mujeres e implican, como se ha visto, la combinación de actividades reproductivas de mantenimiento de la unidad doméstica: el cuidado de la casa y de los/as hijos/as y esposo, con actividades que complementan el ingreso familiar. Se trata de largas jornadas de trabajo en las que las esposas articulan el trabajo doméstico con el trabajo artesanal, pecuario, agrícola y el comercio. La realización de actividades domésticas/reproductivas y productivas, a cargo de las mujeres, representa una mayor inversión de tiempo, lo que incide de manera directa en la ausencia de tiempo libre, descanso y de oportunidades. Tal cual se recoge de los testimonios, es una percepción generalizada el hecho de que las mujeres trabajan más, en contraste con la realidad de los hombres, quienes sí disponen de mayores momentos de ocio. Así se expresan varias entrevistadas respecto al uso del tiempo de las mujeres:

> "Nos levantamos bien temprano, cuatro o cinco de la mañana, a preparar el desayuno y la comida, y dar de comer a los animales y todo lo que hay que hacer en la casa. No tenemos descanso, estamos tejiendo en el campo o haciendo la casa. Pero en cambio los hombres se levantan a las seis de la mañana y tiene que estar lista la comida, comen y se van al campo, todo el día, cuando llegan a la casa, comen y duermen; ellos sí descansan, nosotras las mujeres nos acostamos bien tarde" (Grupo focal; Antaqhawa).

> "La mujer para nada tiene tiempo y el hombre dice que las mujeres no hacen nada y que son cansadas, todavía escucho decir a mi papá que las mujeres no hacen nada; el hombre quiere ser bien atendido. El hombre se dedica a una sola cosa, mientras que las mujeres nos dedicamos a hacer de todo, cocinar, lavar, costurar, limpiar la casa, peinar sus cabecitas de nuestras hijas, todo hacemos y a pesar de eso nos dicen que no hacemos nada, que hemos nacido para joder y nos dicen que nos quejamos de todo" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Las mujeres, aparte de hacer todo en nuestra casa, somos las únicas que les podemos ayudar en las tareas a nuestros hijos, porque los hombres, cuando llegan del trabajo, dicen que están cansados" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

Aunque no han sido registrados en los testimonios de las mujeres, existen espacios de descanso y dedicación para sí mismas. Luego de hacer sus primeras tareas domésticas, hacen un alto y se van a tomar sol, se peinan, las peinan a sus hijas, se lavan sin controlar el tiempo, porque sus actividades no necesariamente están programadas por las horas del reloj. Es probable que esta actividad privada de arreglarse, de darse tiempo para sí mismas, no sea considerada por ellas como un descanso, como un momento de libertad y recreación. En la mayor parte de los testimonios, prima la percepción de que las mujeres no tienen tiempo libre para descansar:

> "En todo participamos las mujeres, en todo estamos, no hay feriados, domingos; las mujeres casi no descansamos, en el día yo no me echo, tengo que hacer mis documentos, cocinar, lavar, mandar a la escuela, hacer comer, voy a mi trabajo, llego, termino de cocinar, me duermo, luego de nuevo me vuelvo a despertar a las cuatro o cinco de la mañana" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Los hombres descansan al mediodía unas dos horas y en la tarde se acuestan. Sin embargo, las mujeres, el rato del descanso, están hilando, cosiendo o pelando papa; las mujeres no tienen descanso" (A.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Cuando duermen nomás descansan las mujeres, qué van a descansar; los hombres cuando están trabajando un rato, descansan *pijchando*, cuando las mujeres se sientan están hilando, qué van a estar descansando" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

En el siguiente testimonio se puede identificar un momento de recreación en la vida de las mujeres de la localidad de Guarayos:

> "En el Día de la Madre los hombres cocinan, a las mujeres les sirven, hacen grupitos, mientras unos lavan platos, otros cocinan arroz; las mujeres nos sentamos y después tomamos, y luego nos hacen bailar nuestros maridos. En el Día del Padre igual, las mujeres le sirven y se toman, y salen a bailar" (Grupo focal; Guarayos).

En el imaginario de las comunidades, la flojera no es bien vista en las mujeres. El ideal de mujer es aquella que siempre está disponible para el trabajo, no descansa nunca, "mientras camina va hilando", tiene habilidades especiales en la preparación de los alimentos, en la producción de artesanía, en el aseo de su casa o en el cuidado de los demás, en la curación de los enfermos. La mujer floja es tipificada como *qhella warmi, usa sapa,* que quiere decir: llena de piojos porque de flojera no se peina.

La referencia masculina al tiempo libre se puede identificar más claramente que en el caso de las mujeres, quienes conviven varios tiempos simultáneos de trabajo, de cuidado y atención a la familia. En cambio los varones alternan trabajo y descanso:

> "Los hombres, al trabajar, siempre descansan media hora, dos a tres veces al día. Ellos descansan más pues que nosotras, porque seguimos haciendo una que otra cosita en la casa" (E.R.; Blanco Rancho).

> "Los hombres descansan ahí en su trabajo… sí, masticando coca descansan en su trabajo, ni bien llegan a nuestra casa, primeramente cenan, después descansan, echándose en la cama, porque están cansaditos" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

Aunque el tiempo libre no existe como una búsqueda individual, aparece en la vida de las mujeres en espacios convivenciales, sobre todo en las fiestas u otros eventos comunales, lo cual no quiere decir que no se brinde a colaborar en cualquier actividad para el éxito de la fiesta:

> "En las fiestas de los parientes igual tenemos que ayudar en el servicio, en la cocina, en atender a los invitados, sólo cuando hay otras fiestas de vecinos que no son parientes, recién nos divertimos" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

"Las mujeres, aparte de hacer en nuestra casa, somos las únicas que les podemos ayudar a nuestros hijos, porque los hombres dicen que están cansados".

4.2. Formas de propiedad y acceso a la tierra y recursos naturales

4.2.1. Herencia y otras formas de tenencia y control

La tierra es un bien preciado en las comunidades con una economía basada en la producción agrícola y pecuaria. El crecimiento poblacional y la presión sobre este recurso natuaral, particularmente en los últimos años, han provocado procesos de deterioro que se han traducido en una migración acelerada de su población, en busca de estrategias de supervivencia. Aunque es preciso reconocer que este es un fenómeno anterior a la Reforma Agraria de 1953, hoy toma ribetes particulares:

> "Desde estos últimos tiempos la población se ha multiplicado y los lotes se han ido terminando, y por eso se van a la ciudad y a otros departamentos… ya no existen fincas o lotes para poder darles y no importa si se casan, aquí ya no hay lotes para otorgarles. Antes sí se podía tener un lote cuando uno se casaba, porque abundaban y se les daba un lote de una hectárea, posteriormente sólo hacían alcanzar a media hectárea" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Antes, siempre mejor era la tierra, ahora hay menos tierra, ahora la tierra produce menos, el agua también falta, la tierra está cansada; además, si tenemos más hijos, a ellos les repartimos y por eso también la tierra se vuelve pequeña" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

La apropiación y acceso a la tierra asume en estas comunidades la forma de propiedad individual, se realiza a través de la herencia o el matrimonio, y mediante otros mecanismos que van imponiéndose como la compra y venta o el arrendamiento:

> "En primer lugar, te pueden regalar los papás, los abuelos y tal vez los tíos que no tienen hijos; otras personas que no tienen hijos sólo regalan a sus ahijados de matrimonio o de bautizo" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Cuando el padre moría, ahí recién pasaba a nombre del hijo (no de la hija)" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La forma más común de acceso a la tierra en las comunidades es, de todos modos, la herencia[59]. Sin embargo, dados los procesos de "urbanización", los lotes se adquieren a través de la compra:

> "Al principio, (los recién casados) siempre se van a la casa del hombre y viven ahí por lo menos dos años o más, luego ellos tienen que ir buscándose un lotecito y recién pueden irse de la casa de su padre, o caso contrario el padre del hombre tiene que darle un lote donde sea conveniente, pero hoy en día generalmente los lotes están en calles urbanizadas y pueden ir a buscar y comprárselos, o también pueden los padres de la pareja colocar a mitades para comprar el lote, luego la pareja ya se encargará de levantar su hogar adecuadamente" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

Respecto al mecanismo de la herencia, en algunos testimonios recogidos se reconoce que en el pasado las mujeres se encontraban en desventaja en relación a los varones. Las parcelas distribuidas en vida de los padres se entregaban con preferencia a los hijos varones al momento de casarse, "porque cómo si no va a atender a su mujer y a sus hijos" (Grupo focal; Antaqhawa).

Esta situación de acceso desigual a la tierra, que según los relatos de algunas comunarias corresponde al pasado, habría cambiado, por cuanto la tendencia actual es distribuir de modo equitativo a hombres y mujeres. La percepción de las mujeres es que no existe discriminación en el proceso de acceso a la propiedad de la tierra entre hombres y mujeres. Apelando a la ley, asumen que hoy en día hombres y mujeres heredan por igual la tierra[60].

Es interesante observar que esta percepción sobre la equidad de género, en el acceso a la tierra, se deba probablemente a la reticencia de hablar y profundizar sobre el tema. Es probable que esta actitud responda a las experiencias de despojo de las tierras vividas antes y después de la Reforma Agraria, a la alteración de documentos, a la posesión de la tierra por otros medios y al temor del uso que se haga de esta información:

> "La herencia es para mujer y hombre; si somos hijos, los papás nos dan la herencia a todos sus hijos, sea hombre o mujer" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

> "Las herencias son por igual para los hijos, sean hombres o mujeres" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "La mujer hereda igual que los hombres porque ahora todo es en base a la ley, todos tienen que recibir por igual, los hijos y las hijas tienen su derecho" (Grupo focal, autoridades varones; Puka Orko).

> "Todo es de los dos, anteriormente sólo el hombre tenía la casa, las parcelas, todo, pero actualmente ya no se ve eso, los dos son responsables" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

---

59 Una autora, que analiza las comunidades andinas, concluye: "En un primer momento ésta aparece como parcela 'señalada' en vida por el padre al hijo y no define ningún derecho propietario, sino más bien de posesión. La muerte de los padres es el hecho que consolida la propiedad del heredero, pero mientras tanto, los derechos son solamente transitorios" (Chumacero, 2003).

60 Si bien los criterios de equidad en la distribución, administración, tenencia y aprovechamiento de la tierra a favor de la mujer, son reconocidos expresamente en la Ley INRA (Art. 3) y la C.P.E. (anterior, Art. 171), la realidad es más compleja y está signada por criterios de discriminación de género. Aunque no existen estadísticas sobre la distribución de la tierra a favor de las mujeres o los datos son insuficientes, puede asumirse que la titulación a favor de ellas se ha dado en un porcentaje menor con relación al hombre (Pacheco, 1998: 2). Si bien los censos agropecuarios en el país carecen de información fidedigna que permita mostrar las brechas de género en la propiedad de los recursos, estudios de caso muestran que el propietario de la tierra es el jefe de la unidad doméstica o el agricultor principal del hogar.

Más que una realidad, probablemente esta percepción refleje a un grupo de mujeres adultas casadas que ha accedido a la tierra, pero no a aquellos sectores de la población más jóvenes, hombres y mujeres, que han tenido que migrar a otras regiones o que viven procesos de precarización.

Por lo tanto, esta visión se torna parcial y prescriptiva, y no ayuda precisamente a describir los procesos que tienen lugar en estas comunidades.

Así, aunque los testimonios mencionan las condiciones de igualdad en el acceso y distribución a la tierra, no queda suficientemente establecido si la calidad y la cantidad de la tierra que reciben las mujeres se rigen o no por diferenciales de género.

De hecho, la literatura existente (Deere, 2001) sobre el tema hace hincapié en factores que contribuyen a la desigualdad entre hombres y mujeres, una vez que se sigue privilegiando al hijo mayor o al último, considerando que ellos se definen como los proveedores centrales de las familias que forman. Por lo demás, en un contexto de escasez de la tierra y dados los usos y costumbres, es probable presumir que la herencia se vuelva cada vez más desfavorable para las mujeres.

Por lo tanto, más allá de estos testimonios, debe reconocerse que la realidad muestra una diversidad de situaciones que marcan el curso de este proceso, debido a que el mecanismo de la herencia está fundado sobre la decisión de las generaciones mayores.

Tal como refieren los estudios de De la Cadena (1997) o Spedding (1997), citados en Pacheco (1998), es posible prever la existencia de conflictos generacionales, entre los hermanos (as) marginados del acceso a las parcelas, o descubrir conflictos intergeneracionales entre padres y nietos, "cuando los nietos no pueden heredar tierras del abuelo en vida de sus padres" (Pacheco, 1998:10).

En los casos que narramos a continuación, la disputa entre madre e hija muestra la discrecionalidad del mecanismo de la herencia cuando median relaciones de conflicto.

Situación similar es relatada por un dirigente, cuando explica las distintas circunstancias que pueden mediar en la repartición de la herencia entre hijos e hijas, lo que impide identificar los patrones que rigen estas prácticas:

> "La herencia es justa para todos, pero vi un caso donde la chica se casó contra la voluntad de la madre y entonces ahí la madre decide no heredarla… hasta que la madre murió y dejó unos papeles para heredar a sus hijos" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).

> "Depende de la conciencia de los papás y también de los hijos, porque algunos papás a veces prefieren a uno de sus hijos nomás o los hijos son malcriados, o también hay hijos que no quieren ya vivir en la comunidad, entonces dice: 'Yo no quiero'. Si el hijo se porta mal o es muy malcriado, se le da menos su herencia; ya después se reparte viendo, puede ser por partes iguales o no también, depende de los terrenos, porque los terrenos no son iguales, hay terrenos por hectáreas, como también por canchones (…) entonces, se da la herencia según al hijo varón y mujer, a veces al hijo varón se le da el terreno que está un poco alejado de la comunidad y a la hija mujer se le da el terreno que está un poco más cerca de la comunidad, pero es también viendo las posibilidades de cada hijo o hija, a veces se pone en sorteo, pero la mayor parte de los padres siempre tratan de darles por igual a todos los hijos…" (A., dirigente; Antaqhawa).

En ese sentido, no es posible hablar de normas de equidad que ordenen el mecanismo de la herencia en los usos consuetudinarios de estas comunidades. Dependerá de los usos y costumbres, de los estereotipos de género y de las condiciones particulares que medien para acceder a los recursos de la herencia. Puede ser que las normas hereditarias, relativamente igualitarias con respecto a hijos e hijas, se vean distorsionadas por los roles de género, de tal forma que como la agricultura se define como una actividad masculina, las mujeres se consideren básicamente "amas de casa", a pesar de su contribución a la agricultura familiar.

Tal como afirma una autora, "la ausencia de la mujer en la agricultura, tanto como la invisibilidad y falta de reconocimiento social a su labor sirven como mecanismos de exclusión de la mujer de los derechos a la tierra". Este prejuicio se refuerza con la idea de que la tierra es de quien la trabaja, por tanto es un derecho ganado que les corresponde a los varones acceder (Deere y León, 2003: 408).

En la literatura se ha asociado la desigualdad en la herencia de la tierra respecto al género a partir de las pautas de residencia patrilocal, que se refiere a que los recién casados viven en el hogar paterno del marido y la familia de éste facilita las tierras a la nueva pareja. Más allá de que la filiación

pueda ser patrilineal y el matrimonio patrilocal, los testimonios coinciden en afirmar que las tierras o animales que los varones obtienen de sus mayores se convierten en bienes de la pareja, en una propiedad compartida que no puede subdividirse en propiedad individual de cada cónyuge:

> "De los dos siempre es, no vamos a dividir, cuando nuestros papás o suegros nos regalan, ya sea terreno o animales, siempre nos dicen que es para los dos, a veces también mi suegros me decían: 'Este terreno va a ser ahora de vos, tú ya eres mi hija', y no le hacían valer a mi esposo. Entonces, yo no creo, pero digo que es de los dos. El terreno que dan los padres siempre es de los dos, porque los dos sembramos en los terrenos. Mi papá ya me ha regalado una vaca y mi papá le dice a mi esposo que va a ser para los dos, siempre. No hay cosas que son sólo de la mujer, de los dos siempre es, cuando uno se casa es de ambos lo que tiene, ya sea terrenos o animales" (R.V., dirigente, adulta; Antaqhawa).

> "Los terrenos pertenecen a los dos, marido y mujer, y la casa también, las ollas, herramientas son de los dos. Antiguamente era diferente, no había papeles, el terreno era sólo para el que lo tenía… De la casa todo es de los dos, porque ella con su esposo compran las cosas que faltan en el campo, de terrenos también es de los dos; si tienen un terrenito se firma la pareja como dueños de ese terreno, entonces cuando el marido muere todos los derechos tiene la mujer; cuando el padre moría ahí recién pasaba a nombre del hijo" (D.G., dirigente varón; Puka Orko).

De acuerdo con el Código Civil boliviano vigente, "el matrimonio constituye entre los cónyuges una comunidad ganancial que se hace partible por igual a tiempo de disolverse". (Pacheco, 1998). Sin embargo, en las comunidades estudiadas, los arreglos sobre la propiedad reconocen otras modalidades vinculadas a sus usos y costumbres, y no así al sistema del derecho positivo. En caso de separación, quien se queda con los hijos debe heredar las tierras, los animales y los instrumentos de trabajo agrícola. El esposo o esposa que abandona el hogar de facto pierde el derecho a reclamar jurisdicción sobre el conjunto de bienes que eran propiedad de la pareja. Lo mismo sucede en caso de que el hombre o la mujer queden viudos, éstos pueden, de acuerdo a sus usos y costumbres, quedarse con todos los bienes adquiridos por la pareja, hasta ser entregados en herencia a la nueva generación de hijos e hijas. Es difícil deducir, de la información que se tiene, si las viudas que heredan la tierra lo hacen a partir de un testamento o no:

> "Si el hombre se va de su hogar, entonces los terrenos quedan para la mujer, él no tiene que reclamar nada, porque con qué les va a mantener a sus hijos. Esto es tanto para la mujer como para el hombre. Si se va la mujer, lo mismo tiene que irse con su ropa nomás, los terrenos se quedan para los hijos y el esposo, él también con qué les va a mantener a sus hijos" (R.V., dirigente, adulta; Antaqhawa).

> "Si digamos él se consigue otra mujer y se va del terreno, si pasa eso y ellos tienen hijos, el terreno se queda para sus hijos, no es de la mujer ni del hombre, porque si se separa, según la ley, a lo que sé yo un poco, es para los hijos; si ellos nomás se repartieran el terreno, qué quedaría para sus hijos. Entonces, tanto el hombre como la mujer se quedarían sin terreno" (M.V., mujer joven; Antaqhawa).

> "Entonces, cuando el marido muere, todos los derechos los tiene la mujer, si tiene hijos; si no tiene, el terreno del marido se lo agarra su familia del hombre; si está casada o concubina igual es…" (F.F., mujer anciana; Puka Orko).

En los testimonios de las mujeres madres de familia, un argumento que se reitera con insistencia es que la propiedad de la tierra no aparece como un derecho para sí mismas, sino como un medio para garantizar el futuro de sus hijos e hijas, o como una forma de asegurar la permanencia de los hijos (mayor o menor) en el hogar y recibir su cuidado cuando los padres sean mayores. Esta situación es típica sobre todo en contextos marcados por la migración y la participación de hombres y mujeres jóvenes en actividades remuneradas múltiples:

> "…esos terrenos ya no es de nosotros, ya es de nuestros hijos, hasta el terreno de mí, que es herencia de parte de mis papás, todos nuestros bienes son para nuestros hijos porque ellos nos van a enterrar cuando nos muramos" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

Corroboramos, de acuerdo a testimonios, que la tierra es concebida como patrimonio de la familia antes que propiedad individual de la madre o del padre. Cuando la nueva pareja se une y busca la independencia de la antigua unidad doméstica familiar, recibe porciones o parcelas de tierra en calidad de usufructo. Estas tierras se convierten en herencia luego de la muerte de los padres. Sin embargo, es una obligación moral que, a cambio de esta posesión, las mujeres compartan el trabajo con los padres del esposo durante la primera etapa de casados, como una forma de devolver los futuros derechos de propiedad o como un modo de reciprocidad por la ayuda prestada a la pareja:

> "Cuando entran recién de yernitas tienen que hacer de todo para la familia, para su suegra y sus cuñados" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

La compra es otra forma de adquisición de tierras y contiene -según los testimonios recogidos- mecanismos de inclusión de las mujeres. Las tierras adquiridas a través de la compra y venta por lo general cuentan con alguna documentación proveniente del sistema formal o están registradas en los libros de actas de las comunidades. La titulación de la tierra se otorga a nombre de ambos cónyuges, toda vez que media la institución del matrimonio, frente a las uniones de facto. Al respecto, así reza un testimonio:

> "De los terrenos que hemos comprado los dos, el documento está a nombre de los dos" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

La titulación conjunta, como advierte Carmen Diana Deere, quien ha analizado situaciones similares, tiene la ventaja de debilitar la noción de jefatura única masculina y fortalecer la idea de que marido y mujer representan a la familia, y de que ambos pueden administrar esta propiedad (Deere, León, 2003):

> "Si compran un terreno, de la mujer y del hombre entran sus nombres; si el hombre muere primero, la mujer administra; si el hombre muere, igual…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

En contraste con esta situación, las desigualdades de género parecen ser más frecuentes en mujeres que vienen de fuera de la comunidad y viven en relaciones de concubinato (*tantanakuy*) bajo una estructura de parentesco patrilocal y virilocal, con altos niveles de exogamia en los que los padres del novio son quienes dan tierra a la nueva pareja. En estos casos, la mujer sólo tiene derecho al usufructo de las tierras del marido y su situación se hace más precaria cuando queda viuda o -en casos extremos (muy raros)- se da la separación. El siguiente testimonio es expresivo de esta realidad:

> "Antiguamente, era diferente, no había papeles. El terreno era sólo para el hombre que lo tenía, (para) las mujeres era más difícil" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Todo es de los dos, anteriormente sólo el hombre tenía la casa, las parcelas, todo, pero actualmente ya no se ve eso, los dos son responsables" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

"Antiguamente era diferente, no había papeles. El terreno era sólo para el hombre que lo tenía, (para) las mujeres era más difícil".

Sin embargo, las mujeres siguen afrontando procesos de discriminación y mayores obstáculos que los varones cuando se enfrentan al mercado de tierras. Su capacidad de interlocución con las instancias de crédito, por ejemplo, reconoce sesgos de género que le restan credibilidad y disminuyen sus posibilidades de financiar recursos para consolidar su capacidad de compradoras. Las dificultades que enfrentan las mujeres en estos espacios que son considerados de dominio masculino:

> "Es que los bancos sólo a los hombres nomás les dan, yo he pagado tres deudas, esta vez más no, ya no tengo valor para trabajar, ya soy vieja, por favor caballero. Los del banco me han dicho: 'El hombre sabe, tú no sabes'. ¿Ah, el hombre va a vender, yo soy su hija, su sirvienta o qué? A uno del banco le saqué de mi casa, para mi llegada estaba midiendo. ¿Qué está haciendo aquí?; el del banco me ha dicho: '¿No hablaron con tu esposo?' Yo no hablo con ese caballero, no midas nada aquí, ¿ya vas a perderte o qué? Yo no necesito tu plata. Y si quieres venir a medir, te entiendes conmigo'" (A.S., mujer adulta; Puka Orko).

Aunque los testimonios recogidos afirman que los derechos hereditarios y la titularidad que se adquieren a través de la compra –vía el derecho positivo– promueven la equidad entre mujeres y hombres, resulta relevante reflexionar sobre el conjunto de mecanismos de exclusión y obstáculos socioculturales implícitos que dificultan el acceso de las mujeres de las comunidades a la titularidad de la tierra. Así, es común que las mujeres tengan menores oportunidades que los varones para consolidar su derecho propietario porque enfrentan problemas de analfabetismo, desconocimiento jurídico para realizar trámites o falta de documentación personal (carnet de identidad, certificado de nacimiento) que impiden formalizar su acceso a la tierra.

A pesar de estos impedimentos que caracterizan la vida de las mujeres adultas de las comunidades, la experiencia de las más jóvenes (solteras o no) hace referencia a nuevas representaciones de género e identidades vinculadas a procesos de individuación, que se expresan en demandas de ejercicio de sus derechos sobre la tierra, como un medio para empoderarse, adquirir autonomía económica y lograr iguales oportunidades:

> "Nosotras tenemos todo el derecho de ser propietarias de terrenos grandes o chicos, no necesitamos de un varón para que nos represente, nosotras podemos y logramos los objetivos que nos proponemos…" (R.V., mujer adolescente; Puka Orko).

> "La herencia que la mujer agarra de los papás tiene que compartir con el esposo, luego los dos ya son dueños" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "…si la mujer no tiene profesión, de ahí tiene que ahorrarse, de las tierras que hereda, de ahí tiene que crecer…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

En las sociedades andinas, además de la herencia existen otras modalidades para el acceso a la tierra y tienen que ver con el "arrendamiento de la tierra, en sus distintas modalidades: alquiler, anticrético, producción al partir, medianería, porcentaje, diezmo, como consecuencia de la escasez de tierras cultivables disponibles, el deterioro de los suelos y el aumento de la población" (Chumacero; 2003:11). En la comunidad de Guarayos, precisamente existe el arrendamiento de tierras de la comunidad, con vocación para el pastoreo, que se alquila a los comunarios sin distinción de sexos:

> "Hay tierra comunitaria, hay siembra en conjunto para la comunidad, en el pasto uno nomás se agarra, se alquila para *pastear*, al sindicato se le paga; la mujer si puede pagar, puede alquilar de enero a agosto, ocho meses. Lleva a *pastear*, oveja, *cuchi*, se paga con una pesada de trigo" (E.; Guarayos).

Hay casos en los que las familias son muy numerosas, entonces dan a sus hijos en situación de *wataruna*, que significa una actividad laboral anual, año por persona.

En Antaqhawa existen también tierras comunales, cuyo uso no es para el pastoreo, sino para la construcción de casas que usufructúan todas las familias de la comunidad, sirven para que los comunarios y comunarias se alojen cuando vienen a las reuniones del sindicato; "se hace tarde y ahí se quedan". Adicionalmente, en este espacio las mujeres de Antaqhawa cuentan con un vivero forestal que beneficia a todas las familias de la comunidad.

En el Valle Alto, las tierras comunales son utilizadas para la construcción de escuelas, para el pastoreo de vacas, burros y ovejas; se acceden a ellas por residir en la comunidad; "puede acceder, no tiene que pedir permiso al sindicato, sólo tiene que vivir ahí" (F.F., mujer anciana; Puka Orko).

4.2.2. Tipos de herencia y formas de propiedad

Dada la insuficiente y desigual información que se posee, no es posible generalizar el sistema de herencia que prima respecto al acceso de otros recursos o bienes económicos en la unidad doméstica y de la comunidad. De hecho, existen diversos testimonios y puntos de vista que hablan de situaciones particulares que expresan la pervivencia de costumbres ancestrales, al mismo tiempo que aparecen nuevas prácticas que provienen de la influencia del derecho positivo. Los testimonios recabados en esta investigación son contradictorios. Uno de ellos señala que no hay diferencias de género en la propiedad de las herramientas de trabajo, pero según otros, las

mujeres tienen accesos diferenciados si se trata de objetos de cocina, animales menores o herramientas y medios de producción agrícola:

> "Todas las herramientas de trabajo son pues de los dos, porque somos marido y mujer, nada puede ser de él ni sólo de mí, todo lo que hay en la casa es de los dos y también de los hijos, hasta el momento en que sean mayores también son de ellos todas las cosas" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

> "Todas las herramientas de los dos siempre es, todo nos hemos comprado. Yo soy dueña de todo pues, igual que mi marido, los dos somos dueños de todo lo que tenemos" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "No soy dueña de las herramientas agrícolas, yo sólo soy dueña de las ollas, platos, bañadores, de cosas de cocina y demás" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

Pero, de acuerdo al texto de otro relato, las viejas costumbres que hacen referencia a las diferencias de género en la composición de la herencia, "en la actualidad ya no se practican, porque ya las mujeres saben de sus derechos". Respecto a las formas que asumía la herencia, una comunaria de Puka Orko nos recuerda que:

> "Anteriormente, el hombre tenía sus propias vacas y la mujer sus ovejitas, ahora ya no es así. También antes les daban menos a las mujeres y a los hombres más, en todo, en los *phullus*, en las camas, en los animales. 'Mi hijo se va a casar y cómo va a atender a su mujer', decían; a las mujeres les daban menos *phullus* y más ovejitas para que se puedan tejer, mis abuelitos vivieron así" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Algunos testimonios sugieren que el usufructo y herencia de los bienes del hogar, que incluyen artefactos domésticos, como vajilla, ollas, *phullus*, camas, catres e instrumentos de trabajo agrícola, animales, corresponde en algunos casos a los hijos mayores, y en otros, a los hijos menores. Privilegiar a uno de los hijos en los derechos de herencia se ha considerado como una estrategia para garantizar el cuidado y sobrevivencia de los padres ya mayores.

Al adquirir los hijos la obligación de permanecer en el hogar para cultivar la tierra y cuidar económicamente a los padres que han alcanzado la tercera edad, se convierten en los sujetos privilegiados para heredar el conjunto de los bienes familiares. Son los hijos menores *sulk`a wawa* los que tienen la obligación de atender a sus padres y vivir en la casa paterna y quedarse en el futuro, cuando los progenitores fallecen.

Y si las diferencias de género no son relevantes en las formas de acceder a los bienes, los animales pertenecen a niñas y niños por igual, sin importar la categoría de edades. En el ritual del corte de pelo (*uma rut'uku*), se inicia la posesión de bienes para niños y niñas, es una fiesta en la que la madrina es la encargada de cortar el pelo de la mujercita y el padrino del varón. Ambos reciben ya sea dinero o animales, como presentes de la comunidad. La propiedad de estos animales les pertenece a ellos y no puede ser dispuesta por los padres para la venta o el consumo, cuando se transgrede este derecho, los progenitores están consumiendo lo que no es de ellos; a esto le llaman *o'qosanchis* (tragar sin normas).

En una economía campesina cada vez más monetarizada, donde el mercado ordena los intercambios de bienes, la herencia deja de ser la única vía de acceso a los productos de consumo de la familia. Los artefactos domésticos presentan otras reglas:

> "Mis hijos pueden heredar catres, camas, *p'ullus*, ahora también se lo pueden comprar" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

4.3. Decisión y circulación de recursos, dinero y bienes familiares

4.3.1. Proporciones y decisiones para consumo, venta, regalos, trueques

El destino de los productos del trabajo familiar, según sea para el consumo, venta, trueque y/o ahorro de la unidad doméstica, lo deciden por lo general entre marido y mujer, pero se observan

ciertas especificidades. En el caso del gasto familiar orientado al consumo de alimentos, como azúcar, fideos, arroz, vestimenta y educación, es la mujer la que por lo general toma las decisiones de modo relativamente independiente. Ella es la que maneja en gran parte los recursos económicos del hogar y sobre ella recaen esas responsabilidades, especialmente la de equilibrar entre los gastos y los ingresos de la familia:

> "El hombre produce y la mujer saca sus productos a la venta. Cuando va a vender sus productos, la mujer aprovecha para hacer sus compras, los víveres y todo lo que le hace falta en el hogar, con una parte del dinero de la venta de sus productos" (R.V., adulta, dirigente; Antaqhawa).

Para sembrar los productos, "igual las mujeres decidimos, entre marido y mujer hablan, entre los dos deciden, todo, entre los dos hablan para ver qué van a sembrar, pero algunas familias no hacen valer a sus mujeres" (E; Guarayos). Lo propio sucede respecto a las decisiones que se toman sobre la venta de los productos, "los dos deciden, no puede vender de callado el hombre solito". Esto no quiere decir que las mujeres no tengan cierta libertad para tomar decisiones en la venta de productos menores (huevos, gallinas, ovejas), sin embargo, cuando las decisiones son mayores, como la venta del ganado vacuno, no se puede prescindir del concurso de las mujeres.

Las mujeres tienen un relativo control en la compra y venta de los productos básicos del hogar, esta es una tarea importante de la mujer en la división del trabajo, en la que ellas despliegan su rol de administradoras de los recursos del hogar. Al mismo tiempo, esta es una estrategia para evitar que los varones malgasten el dinero. Son ellas las que, apelando a una ética de la responsabilidad, gozan de legitimidad y reconocimiento para guardar el dinero que obtiene el esposo y en general los ingresos de la familia para administrarlos y disponer de ellos:

> "Cuando les mandamos a (vender) a los hombres, a tomar nomás se van, se quedan, no llegan; por eso nomás las mujeres más van a la feria a vender, porque los hombres se van a tomar, no saben qué cosas se necesita en la casa, qué ropas necesitan las *wawas*, las mujeres siempre saben" (E., adulta, dirigente; Guarayos).

4.3.2. Tipos de herencia y formas de propiedad

Las unidades domésticas tienen un fondo común producto de la venta de productos agrícolas y animales, este fondo es administrado y controlado, por lo general, por la esposa. Es una norma que las mujeres guarden el dinero, "porque los hombres se lo gastan en alcohol". Los hombres reciben una parte de este ingreso de manos de la esposa, "las mujeres les dan a los hombres". Es mal visto por la comunidad que los hombres se queden con el dinero de la familia. "Los hombres que manejan la plata y le piden cuentas a la mujer son mal vistos, *q'ewas* le dicen", porque hacen cosas de mujeres, se feminizan, le están quitando el rol que le pertenece a la mujer como responsable del manejo del fondo común. Ella es la persona que recibe, mueve y administra la plata. El hombre en general anda sin plata, "como *wawa* se vuelve y le pide para comprarse todo, incluida su chicha, y así la mujer va controlando el consumo de alcohol del marido" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko):

> "Mayormente, la mujer agarra la plata que sobra (de la venta), las mujeres guardan, pero unos cuantos agarran, los *q'ewas*, maricones, *marimachos*, por eso no les dan a las mujeres. Mal le miran cuando de a poquito le dan a la mujer; cuando los hombres agarran la plata de la familia, *q'ewa* le dicen, *machumachu* le dicen; en la reunión del sindicato le dicen: 'Por qué agarras la plata, *q'ewa* eres'…" (E., adulta, dirigente; Guarayos).

> "Siempre le dan su sueldo a la mujer, todito buscan su bolsillo y se lo dan a la mujer, porque la mujer les pide, pero algunos no le dan, se lo guardan, porque son puro *machumachus*, se lo quieren gastar en cualquier cosa, en tomar" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "Yo siempre administro (las ganacias, el dinero), porque los hombres se lo llevan para tomar chicha" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

Sin embargo, esta realidad reconoce una mayor complejidad y heterogeneidad en la que algunas mujeres se ven expuestas a procesos en los que el predominio del varón se hace más evidente en la toma de decisiones económicas; aunque estos casos no son bien vistos en la comunidad y generalmente son sancionados y descalificados moralmente:

> "Los hombres trabajan todos los días y más que todo por eso nos humillan, en lo que hablamos entre mujeres cuentan que sus esposos les dicen que ellos ganan dinero y no les quieren dar dinero… algunos hacen valer, pero otros no son así, más bien la mujer no sabe nada, porque ni sabe del abono, de la semilla, ni le hacen valer para nada los hombres a sus esposas, eso es en la mayoría, los hombres no toman en cuenta a las mujeres" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

> "Sí pues, mi marido agarra el dinero, él lo oculta, yo no agarro, no se dónde pone, él me da para que yo compre algunas cositas" (H.H., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Él siempre me da plata, pero para su chicha se lo hace quedar, pero poco nomás. Yo me he casado con un viudo, pero conmigo ya era diferente, él a mí me da lo que gana, con su esposa anterior no era así, dicen que era muy malo, que no le daba la plata a su esposa. 'Él andaba alzado con su dinero', dicen" (F.F., mujer anciana; Puka Orko).

El ingreso que obtienen la mujeres de la venta de sus productos en la feria va a formar parte del fondo común familiar, es poco frecuente que ellas lo utilicen para sí mismas. "La plata que las mujeres venden de los dos es, no puede gastar ella solita, de la familia es" (E., Guarayos). Lo que ellas venden en la feria es de la familia, "…ovejas, quesillo, lana de oveja, *millma*, *runtus*, cebada, arveja, *qaytu*, huevo, esa platita es para la familia, para los niños" (Antaqhawa). Las mujeres no pueden disponer del dinero que genera la venta de productos sin consultar con el esposo, aunque ella goza de relativa libertad para decidir qué productos adquirir para el consumo familiar "porque los hombres no saben lo que se necesita en la casa". Ellas suelen tomar la decisión del uso del dinero que reciben o que ganan con relativa autonomía y prescindiendo del esposo, sobre todo cuando se trata del consumo de bienes domésticos. Sin embargo, es cierto también que la consulta es una práctica que ordena el comportamiento de la esposa y garantiza relaciones equilibradas de unidad y de acuerdos entre los cónyuges:

> "Yo gasto nomás para mis hijos sin consultar a nadie, compro para mis hijos para hacer estudiar y para la comida, y todo lo que falta, él no me controla" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

> "Las mujeres siempre compramos las cosas de la casa, yo siempre compro, él no se mete en nada. No peleamos, yo hago estudiar a mis hijos, también ayudo en la salud" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

> "La mujer es la encargada de administrar el dinero de la familia y si quiere sacar dinero para algún gasto, tiene que consultar con su esposo, y cuando quiere realizar algún trueque o gasto, puede hacerlo… tiene la libertad de gastar, pero con autorización" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Aquí la mayor parte de las mujeres deciden solas, porque la mujer administra todo lo del hogar, la cocina y ella sabe qué se necesita más" (Grupo focal, autoridades, varones; Puka Orko).

"Cuando les mandamos a (vender) a los hombres, a tomar nomás se van, se quedan, no llegan; por eso nomás las mujeres más van a la feria a vender".

Si bien la unidad familiar tiene un fondo doméstico común, donde se juntan los ingresos y se comparten las decisiones sobre su uso, no existe un consumo compartido equilibrado por parte de cada miembro de la unidad doméstica. En estas comunidades, se pueden observar prácticas que dan preferencia a los varones en el consumo de alimentos, muchas veces son ellos los primeros en servirse y recibir las mejores raciones. El hecho de que las mujeres trabajen más o igual que los hombres no hace la diferencia. En la representación que tienen las mujeres sobre el trabajo de los hombres, ellas dicen que ellos laboran "siempre más duro". En el caso de Guarayos se establece que:

> "Siempre al hombre le doy primero, más preferible al hombre, porque tiene que ir a trabajar. Cuando sobra, come la mujer; si no, aunque sin carne, come la mujer. Al hombre siempre tiene que darle con carne, prefiere ella no comer, y si no le da, el hombre puede enojarse y pegarle" (E., dirigente adulta; Guarayos).

> "El hombre come en plato más grande, en ese plato, dos platos le dan al hombre. Los hombres parece que tienen un poco más grande su estómago, las mujeres también a veces comemos igual. Más fuerte trabajan, por eso comen más" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

En las comunidades estudiadas, el trueque[61], al igual que la compra-venta de productos menores de consumo de la unidad familiar, es una actividad fundamentalmente femenina. La práctica del intercambio de bienes y productos permite a las mujeres satisfacer necesidades familiares de modo alternativo a las regulaciones del mercado y la circulación monetaria. El trueque es una forma de mantener y reforzar las relaciones de solidaridad en las comunidades:

> "Por necesidad siempre es pues, cuando no tengo algún producto, porque mi marido no trae o no hace producir, esto hago para hacer comer a mis hijos. Cuando no tienes platita para comprarte, haces tus cambios con los productos que tienes un poquito de más, así cumples con el deseo de cocinar algo para tus *wawas*, si no cambiaran o no habría esos cambios, cómo vivirían las que no tienen muchas tierras" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "El trueque se da por necesidad y por solidaridad; las mujeres son las que más participan en el trueque, cambian con semillas y productos" (R.V., mujer, adolescente; Puka Orko).

> "Trueque… hay siempre pues, nos llevamos ollitas, nos cambiamos con maíz, llevamos a Lagunas Purki, Cajamarca. La mujer siempre debe hacer los cambios (trueque) de productos, el hombre no sabe pues, él se dedica a trabajar y trabajar" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

> "Claro, hay todavía, cuando no tenemos dinero cambiamos pancito con manteca y otras cosas. A veces vienen a ofrecer los campesinitos sus productos para intercambiar con otras cosas" (Blanco Rancho, HR, mujer adulta)

Esta práctica es valorada por las comunidades, especialmente en aquellas donde las unidades domésticas viven un contexto de precarización de las condiciones de vida:

> "Porque los que no tienen tierras cómo van a vivir, con esos trueques o cambios se defienden, mientras se compren tierras poco a poco, ya después de tener tierras propias poco nomás hacen los cambios, y si producen bien, ya no pues" (E.R., mujer, adulta; Blanco Rancho).

El ahorro familiar, cuando es posible, se destina a la formación de un capital que les permitirá la compra de animales o terrenos; en esta actividad participan los dos cónyuges. Este ahorro también les ayuda a solventar gastos cuando tienen que dar regalos a los padres, suegros, ahijados, padrinos, vecinos y otra parentela, en ocasiones especiales como cumpleaños, *umarrut'uku* y bodas, aunque los obsequios también pueden provenir de bienes familiares, como ganado menor, aves y textiles.

4.4. Transgresiones en el ámbito de la economía

El objetivo central de este acápite es analizar las transgresiones a los órdenes normativos de las comunidades en materia de los recursos materiales y económicos, tomando en cuenta cómo operan las relaciones de género en la resolución de este tipo de conflictos.

Debe advertirse que en el proceso de esta investigación de campo, las mujeres no han abundado en relatos ni detalles más precisos sobre esta problemática. Recogemos el primer testimonio que describe el caso de un conflicto de tierras, en el que tiene que intervenir una mujer para resolver los términos de una herencia. Como se puede observar, el carácter de la información solamente alude a las instancias por las que eventualmente se tramita este tipo de asuntos. En el segundo caso, se narra la forma cómo se procede cuando hay condición de viudez y separación para la transmisión de la propiedad de la tierra.

61 Forma elemental que consiste en el intercambio directo de productos entre interesados sin mediación del dinero. De este modo, se cede una cierta cantidad de productos a cambio de obtener otros. En muchas comunidades aún existen estas prácticas.

Caso 1: Herencia de tierras

> "Cuando una mujer tiene problemas con su herencia, primeramente tiene que tratar de solucionar el problema dentro de la familia, pero si no se puede, tiene que ir a la Central campesina que existe en cada pueblo. El dirigente tiene la atribución para solucionar y repartir por partes iguales la herencia. Al final se soluciona firmando un acta y dando el visto bueno".

Procedimiento, autoridades y sanciones

Los conflictos de tierras por lo general suceden entre familiares o parientes (hijos, hermanos). Las demandas se refieren al reconocimiento legal de la tierra y reflejan el hecho de que una mayoría de las mujeres no cuenta con papeles o títulos legales que acrediten su propiedad, debido a las costumbres locales de la posesión –como la herencia– y por las dificultades que tienen de acceder a su tramitación en espacios estatales que les son hostiles. Sucede que una gran parte de las tierras que poseen en usufructo las mujeres han quedado intestadas debido a la costumbre vigente de heredar de manera oral o con papeles que no tienen validez legal.

Cuando no existen acuerdos entre los familiares (hijos y hermanos) por la herencia de la tierra, se recurre a la autoridad del dirigente sindical. En este caso, se cita a las partes en conflicto para sobre el terreno verificar linderos, realizar mediciones y subdividir la parcela.

En un acta de compromiso se formaliza la partición. Por lo que narran otros testimonios, muchas conciliaciones terminan llegando a acuerdos entre la partes, previa obligación de atender a los padres en vida, como condición de recibir la herencia.

Si bien la herencia de tierras suele tener a las hijas mujeres como beneficiarias, no está descartado que muchas veces los hermanos varones reconozcan algún tipo de privilegio en la otorgación de las parcelas. Por lo general, se espera que esta solución sea respetada por todos a riesgo de pagar multas al sindicato.

Cuando los dirigentes no resuelven los casos, se acude a la autoridad estatal (juez agrario). Esto suele deberse a que las autoridades no son consideradas con la capacidad para resolver el caso, o las personas involucradas no le tienen confianza por diversos motivos, entre otros porque se duda de la imparcialidad de la autoridad. En ocasiones, son las propias autoridades de las comunidades las que prefieren evitar el compromiso de asumir una decisión por el temor a recibir alguna venganza o ganarse la enemistad de alguien con poder.

Caso 2: Disputa sobre los bienes gananciales de la mujer separada o viuda

> "Si le abandona al marido, la tierra se queda nomás con su marido, porque es la herencia de su padre; la mujer no tiene derecho, el que trabaja sí. Cuando se pelean y la chica se donde su mamá, con la justicia de la comunidad arreglan; han hecho división de los productos, mitad para la mujer y mitad para el hombre, pero la tierra no, porque estaba viviendo en la herencia del hombre. Pero si se han comprado con su dinero los dos, ya en ese caso sí, la mitad le corresponde a la mujer. Cuando se queda viuda, la mujer se queda con la tierra de su marido; si tiene sus hijos, aunque se traiga otro hombre, tranquilo se trabaja, viven en la misma casa, le hace trabajar al hombre y a las *wawas* les trata bien, en ese caso sus suegros le dejan; si no hay *wawas*, en ese caso, casi no le dan a las mujeres tierra, los padres se agarran la tierra" (E.; Antaqhawa).

Problema

La cuestión del uso y control de la tierra y de sus recursos naturales es un aspecto que hace a la vida de las comunidades, por cuanto refiere a su sobrevivencia y continuidad cultural. En el marco de las relaciones sociales, constituye un elemento central pues –como se vio anteriormente– la membresía a la comunidad se define por la relación con la tierra y por el cumplimiento de las obligaciones. En tanto la residencia es patrilocal y la tierra es un bien patrilineal, el hombre tiene el derecho de hacer uso de este recurso hasta convertirse en propietario a través de la sucesión hereditaria.

Por su parte, la esposa, a pesar de no tener ningún vínculo jurídico sobre la tierra que ocupa, cuando media una situación de separación, tiene la posibilidad de quedarse con ella cuando los

hijos/as quedan bajo su tutela. En el conjunto de normas que regulan y definen las obligaciones y derechos de los sujetos de la comunidad, se prioriza el bienestar de los hijos antes que el interés de las mujeres. En ausencia de ellos, "casi no le dan a las mujeres tierra, los padres (los suegros) se agarran la tierra". Lo que se impone aquí es el lazo consanguíneo y familiar entre los abuelos y los nietos. En este sentido, la tierra se concibe como un patrimonio de sustento de los hijos antes que un bien individual.

Procedimiento, autoridad y sanciones

La comunidad, a través de sus autoridades, interviene en la repartición de los productos del trabajo de la pareja cuando la mujer abandona el hogar. La partición y propiedad de la tierra queda regulada por la sucesión patrilineal.

La sanción que recibe la mujer que no tiene hijos es que pierde la posibilidad de hacer usufructo de la tierra del marido, volviendo el uso de esta propiedad a manos de los suegros. Si bien no queda explícito en el testimonio, la mujer que queda viuda y vuelve a casarse tiene derecho al usufructo de la parcela siempre que los hijos se queden con la madre y sean bien tratados y cuidados.

1.- Un almuerzo comunitario.

2.- Un grupo de comunarios de Antaqhawa.

Mujeres conquistan espacios en el debate público y comunal

5.1. Sistema de organización política y participación

En este capítulo veremos cómo es la organización política, el sistema de autoridades, sus funciones y atribuciones. El principal espacio de participación política de las comunidades bajo análisis es el sindicato. Ahora bien, la historia sindical en las zonas rurales de Cochabamba se remonta a décadas atrás. En efecto, en el marco del nuevo contexto político generado por la Guerra del Chaco (1932-1935), el sindicato nace en el Valle Alto de Cochabamba (Ucureña), asociado a demandas de campesinos e indígenas sobre la tierra. Inicialmente, se organiza para solicitar el arrendamiento de las tierras de hacienda y, finalmente, en el proceso la demanda evoluciona hacia la anulación del régimen del colonato, con el eslogan de "la tierra es de quien la trabaja" (Rodríguez, 2007: 84).

El sindicato campesino cobra fuerza en el contexto de la movilización y efervescencia popular que tuvo lugar luego de la insurrección de abril de 1952; aunque el proceso de gestación histórica se inicia, como aludimos, en las postrimerías de la Guerra del Chaco, en ciertas localidades donde se manifestaba, por una parte, la descomposición del sistema hacendal y, por otra, la pugna por la tierra y la liberación de la servidumbre (Calderón, Dandler, 1984:44).

La primera experiencia de organización sindical campesina se produjo en Cliza, en el Valle Alto de Cochabamba, "en torno a la disputa por las extensas y ricas tierras pertenecientes al Convento de Santa Clara" (Rodríguez, 2007: 80). Como estructura organizativa, los sindicatos carecían de antecedentes en el sector indígena-campesino, por lo que este modelo de organización es importado de la experiencia de los trabajadores asalariados de las ciudades y de las minas. En ese sentido, el sindicato es ajeno al sistema de mando prevaleciente en las comunidades originarias basadas en la autoridad del *jilakata* propia de los *ayllus* del mundo andino.

En efecto, como estructura organizativa, el origen del sindicato en las zonas rurales se remonta a la experiencia de los trabajadores asalariados de las minas y de las ciudades desarrolladas a partir de la segunda y tercera década del siglo XX que, a la vez, tomaron su modelo de la tradición marxista europea, por lo que en principio resulta ajeno al sistema de mando prevaleciente en las comunidades originarias basadas en los *ayllus* andinos, aunque éstas lo han tamizado por su propia experiencia

Mientras permaneció latente el peligro de que los antiguos patrones volvieran a apoderarse de la tierra, la influencia del sindicato se mantuvo firme. Sin embargo, una vez que fue conjurado este temor, el sindicato pasó de ser una organización de aglutinamiento y articulación campesina destinada a enfrentar al Estado, a convertirse en el sustento político del nuevo régimen que surge con la revolución de 1952. Crecientemente fue objeto de un sistema de cooptación y clientelaje a través de alianzas políticas que burocratizaron los procesos de participación y las prácticas democráticas. Este último es el perfil que asumen las organizaciones campesinas durante la vigencia del Pacto Militar Campesino. No obstante, esta tradición se modificó por la acción de las esferas más críticas del sindicalismo campesino que gestó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, hasta consolidar una opción política, el katarismo, que rompió con el pacto de sumisión con el Estado enarbolando la bandera del indigenismo o campesinismo. (Fernández, 2004). Según una entrevistada, la subordinación del sindicalismo al Estado de 1952 es recordado como una experiencia pasada, frente a un sindicato que hoy, al parecer, vuelve a producir orden y dar cohesión social a la comunidad.

> "En ese tiempo no se fijaban mucho en desarrollar a la comunidad, sino ellos por obedecer al MNR se organizaban, pero antes del 52 no había sindicato, se han organizado para rescatar las tierras y botar a los patrones. En ese tiempo no pensaban mucho en la comunidad para su desarrollo, no pensaban en escuelas, se preocupaban por botar a los patrones. Ahora sirve para que la gente sea bien organizada, si no habría sindicato entonces cada uno por su lado podría ir, no habría quién pueda obligar y poner en orden a la gente, para que estén unidos y para que trabajen, para que busquen cualquier beneficio para la comunidad" (E.C.; Antaqhawa).

Al vigorizarse en los últimos años el movimiento indígena campesino, la figura del sindicato adquiere una connotación positiva que contrasta con el pasado, "el dirigente ya no pelea por sus intereses, sino por su comunidad" (Antaqhawa, EC, 2007). En este contexto, el vínculo entre sindicato y comunidad se estrecha, y ambos aparecen en simbiosis como una gran familia. "Somos uno solo", sostiene Emiliana, dirigente de Guarayos.

Bajo nuevas subjetividades que son fruto de renovadas disponibilidades sociales en el país, el hecho es que la figura del sindicato se decanta en la memoria oral como un instrumento que recupera su legitimidad y su capacidad de intermediar con el poder político desde una postura que renueva sus vínculos con el Estado, particularmente en una coyuntura en la que a través del Movimiento al Socialismo (MAS) gobiernan los movimientos sociales. Una expresión de ello es la creación de una nueva cartera en la estructura sindical llamada Secretaría del Instrumento Político, en alusión a la coordinación entre el sindicato y el MAS, partido de gobierno.

Sin embargo, el sindicato no sólo opera como un instrumento de movilización y defensa de la comunidad que se relaciona con instancias del exterior, tales como el Estado y sus instituciones, sino como un espacio de pertenencia y recreación de sus identidades sociales, económicas y culturales.

En el marco de nuevos imaginarios, el sindicato se perfila como una opción de reconocimiento y legitimidad jurídico política de las comunidades, como una instancia para la recuperación de antiguas normas de la comunidad, para revitalizar los usos y costumbres, y como un espacio de poder para la resolución de los conflictos internos de la comunidad, pro también como forma de autogobierno local en el que sus autoridades organizan la convivencia colectiva, recrean sus normas y producen un orden en base a sus usos y costumbres.

En este contexto, el sindicato se perfila como una opción de reconocimiento y legitimidad jurídico-política de las comunidades, como un espacio de poder para la resolución de los conflictos internos de la comunidad.

5.2. Estructura de cargos y funciones

Ahora bien, en todas las zonas de estudio la estructura de cargos de los sindicatos es similar, tal como establece el estatuto orgánico de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba; aunque su número varía de comunidad en comunidad, de acuerdo a la cantidad de habitantes que residen en esos poblados.

De modo general, las autoridades sindicales se asumen como un gobierno comunal, cuyas atribuciones y competencias se ajustan a los ámbitos político, jurídico, administrativo, organizativo, económico y ritual.

El sindicato se halla encabezado por un Secretario General, también llamado dirigente, presidente, quien representa la máxima autoridad ejecutiva de la comunidad. Le corresponde articular la relación con instancias externas de la comunidad, estatales y no estatales, al mismo tiempo que la relaciona con los niveles de la subcentral y la central.

Parte de sus funciones consiste en asistir a los congresos y demás eventos sindicales. Concreta programas de desarrollo para la comunidad. Para ello, sus espacios inmediatos de interlocución con el poder estatal suelen ser la Alcaldía, la Subprefectura y la Prefectura. A este nivel, el sindicato cumple una función ideológico-política y de representación comunitaria.

Este cargo exige una inversión importante de tiempo, el apoyo de los familiares y miembros de la comunidad para suplir en las tareas agrícolas. Tal como privilegia la típica estructura sindical, el cargo, por responsabilidad y dedicación, debe ser ocupado por personas jóvenes, predominantemente varones, con atributos de sobresalir y manejar escenarios públicos a través del conocimiento del español, la escritura y la lectura. En la representación jerárquica del poder, el dirigente

que ocupa la cartera de Relaciones, llamada también Vicepresidencia, conserva otro lugar privilegiado en la estructura de decisión y representación. El segundo en la estructura de poder, en tanto, puede reemplazar al Secretario General, aunque no con total potestad:

> "Cuando yo no estoy presente, el vicepresidente se hace cargo de todo lo que pasa, él tiene que activar, ir a las reuniones; cada mes llevamos a cabo estas reuniones; si no tengo tiempo, él tiene que estar presente en esa reunión, mi cargo tiene que ocupar él" (P., dirigente varón; Guarayos).

A ambos les siguen en jerarquía la cartera de Actas, que en la mayoría de las comunidades se ocupa de redactar y registrar la memoria de cada asamblea. La Secretaría de Hacienda se encarga de cobrar las cuotas y las multas de los afiliados (as). La cartera de Justicia es una instancia ejecutiva de administración judicial que se rige por "sus usos y costumbres", y que en algunos casos coincide con la figura del Corregidor, como es la experiencia de Guarayos, donde "el Corregidor es la justicia de los sindicatos, no es el Estado" (P., dirigente; Guarayos).

Tradicionalmente se trata de una autoridad estatal dependiente de la Subprefectura, cuyo mandato y legitimidad emergen del voto y consenso de los propios comunarios: "Nuestro corregidor es elegido en una asamblea por todos nosotros, desde el menor cargo hasta el presidente, todos votamos". "Nosotros –afirma un dirigente de Guarayos– como autoridades no recibimos dinero de la Prefectura". "De Puka Orko y Blanco Rancho tampoco reciben dinero para la administración de justicia", se comenta en un grupo de comunarios. En el caso de Puka Orko, el Corregidor cuenta con una oficina en su casa, donde funciona el calabozo que consiste en una vieja y antigua vagoneta en la que esa autoridad detiene a los infractores.

Existen otras carteras como la Secretaría de Milicias, cargo que proviene de la época del 52 y que ejerce una suerte de función policial, cuyo papel es el control y represión frente a hechos de indisciplina. Luego están las carteras de Organización, Agricultura, Vialidad; en algunos casos se incluye la de Deportes y vocales. Esta estructura es dinámica y con el tiempo se va recreando y adecuando a las exigencias del contexto político nacional y a las necesidades locales. La elección de las autoridades comunales reconoce en las comunidades ya sea el escrutinio del voto -que es lo menos común- o el procedimiento de levantar las manos frente a una terna que se presenta. Con la mayoría de votos se elige al Presidente y los que obtienen menos votación se posicionan en las restantes carteras. Leamos el testimonio del ejecutivo de la comunidad de Guarayos y de Antaqhawa:

> "En las organizaciones se elige por mayoría de votos y luego, sabiendo quién es el ganador, es posesionado por la subcentral; se procede a que se levante las manos y se toma nota. Primeramente se hace la pregunta quiénes votan por esa persona para Presidente, se alza la mano y se procede al conteo; si son mayoría. Yo saqué más del 50 por ciento. Con esa mayoría se posesiona, a los que no levantan la mano se van para otros cargos, puede ser vicepresidente" (Varón, dirigente; Guarayos).

> "Antes no había democracia, los partidos nomás nombraban: 'Tú vas a estar como dirigente'. Llamamos a un congreso y ahí elegimos, de acuerdo a la convocatoria, qué puntos van a trabajar, qué comisiones; después va a plenaria. Después eligen al directorio, cada sindicato tiene representantes, la convocatoria dice eso. Se elige en voto secreto para Presidente, Pecretaria de Policía Sindical, hacen fila y depende de eso. De acuerdo al voto sale el Vicepresidente, menos (votos) es el Secretario. Para esa terna tiene que salir el Presidente, Picepresidente, después hay otra terna" (Grupo focal, varones; Antaqhawa).

Sobre la base de la organización sindical se levanta un sistema de autoridades supralocales de tipo piramidal, central y subcentral, que reconocen niveles dirigenciales jerarquizados. La primera abarca la representación provincial y es la máxima organización a la que apela la comunidad, sus competencias son sobre todo políticas y de intermediación con los poderes públicos estatales. Mientras que la Subcentral está compuesta por la representación sindical cantonal. Ambas se fundan sobre la representación de delegados comunales, con distintas atribuciones y competencias en el desarrollo de eventos orgánicos de la comunidad (congresos, ampliados, asambleas de afiliados), cumplen la función de legitimar con su presencia el traspaso de poder a los nuevos dirigentes sindicales en sus respectivas carteras.

Estas estructuras se organizan sobre la base de las mismas carteras que el sindicato, aunque en los últimos años se ha incorporado en la comunidad de Antaqhawa una nueva instancia deno-

minada Instrumento Político, que obedece a la necesidad de coordinar con el partido de gobierno (MAS) acciones colectivas de presión y movilización para sustentar las políticas del Estado. Tal como lo narra el siguiente testimonio:

> "Esta cartera ha aparecido casi desde 1994 , por ahí. Participa en eventos políticos de los partidos, controla el trabajo de los alcaldes, concejales, si están cumpliendo, ellos trabajan en las elecciones, para ver qué partido van a formar, van a hacer campaña y coordinan con el Evo" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

En el caso de la comunidad de Blanco Rancho, además de los sindicatos, existen otras estructuras organizativas donde cobra importancia la organización de agua potable/riegos, que está al mismo nivel del sindicato, las organizaciones (o sindicatos) de mujeres y, en el último tiempo, las Organizaciones Territoriales de Base (OTB).

Los secretarios de Justicia o corregidores, en su función de administradores de justicia, representan la dimensión jurídico-normativa de las comunidades, son las autoridades encargadas de procesar y resolver conflictos, gozan de distintos grados de legitimidad y eficacia para producir formas de convivencia social y restaurar el equilibrio entre comunarios. Su función es resolver conflictos relacionados con peleas, robos, agresiones físicas, deudas, conflictos matrimoniales, abigeatos, asesinato y otros casos de similar magnitud.

Sin embargo, estas atribuciones son variables. Según sostiene el testimonio de un dirigente de Puka Orko, la autoridad de justicia no puede resolver problemas de crimen en la comunidad, por lo que son derivados a las autoridades provinciales. "Los problemas de crimen son enviados a la provincia para ser resueltos" (T.G.; Puka Orko). No obstante, asegura el mencionado dirigente, "en la comunidad se puede tratar cualquier tipo de problemas, incluso conflictos de lotes, parcelas, zanjas, riegos, peleas matrimoniales".

Cuando las autoridades comunales no son accesibles o no gozan de legitimidad, el caso pasa a la Policía Nacional o a una oficina de la Subprefectura para que las autoridades provinciales asuman responsabilidades y puedan solucionar los conflictos:

> "En el caso de Blanco Rancho, a aquellas personas que matan, violan o roban, sin temor las matan ahorcándoles o quemándoles vivas; ya hay dos casos que han pasado a la historia. Para dar ese castigo, se juntan las 22 comunidades que engloban la subcentral de Aramasí. Si son muy leves los casos, como el robo de una oveja, alfalfa o vaca, hacen una reunión en el sindicato y la mamá del infractor firma como garante en el acta que se redacta en dicha reunión si es menor de 18 años, y si es mayor, tiene que traer a un conocido de la comunidad con prestigio para que le pueda avalar. Si se corrompe, es linchado o ahorcado, es por eso que en dicha comunidad prevalece el respeto" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

Según refieren otros relatos, los casos de violencia doméstica son por lo general tratados por los padrinos como instancia informal de resolución de conflictos. Esto no impide que, en ocasiones, la autoridad sindical intervenga, pero por lo general mediando la denuncia de la víctima y no de oficio. Cuando la acción de la comunidad es insuficiente, el caso se deriva al orden estatal:

> "Cuando una mujer es maltratada, las autoridades tienen que resolver este problema, porque todas las organizaciones están conformadas por lo menos por cinco personas –dirigente, presidente, actas, hacienda y vocal–, éstos son los encargados de ordenar y obligar al maltratador a pagar todos los daños y perjuicios, y si el maltratador hace caso omiso a este mandato, pueden transferirlo a las autoridades provinciales y decirle lo mismo; y si la persona afectada es dañada en gran manera, el maltratador tiene que pagarle los días que se perjudique en su trabajo" (V.F., dirigente varón; Puka Orko).

Una característica de este tipo de procedimiento jurídico es el uso del Libro de Actas, donde se asientan las demandas y se registran los acuerdos y, en caso de reincidencia, se prevén las sanciones. El acta es también válida como respaldo para iniciar un juicio ante la justicia ordinaria:

> "Cuando hay demandas de parte de las mujeres que dicen que sus maridos las golpean, cuando es grave el problema, eso se hace pasar a la justicia ordinaria, para eso se hacen actas, dicen qué problema

se está tratando y después se procede a las firmas y se hace pagar la multa. A veces se sacan multas económicas, pero en algunas comunidades se hace trabajar para el bien de la comunidad, se limpian escuelas, cualquier cosa, siempre hay trabajos en la comunidad, y eso se hace trabajar y sancionan. En otras partes, se los encierra a los agresores, ahí pagan su sanción un día o una noche, ahí pagan su error, les castigan así para que aprendan, para que impacte a todos, para que ellos o los demás no cometan el mismo error; es el castigo que se les da" (E., mujer dirigente; Guarayos).

Así describe otro comunario el uso del Libro de Actas y el procedimiento que lo acompaña, en la que la presencia de testigos es esencial:

"Tenemos libros de actas, donde les hacemos firmar, a estas actas se llevan testigos que estén en esos momentos y que saben lo que ha pasado; ellos nos dicen la verdad. En un caso de tierra, una propietaria tenía su terrenito y se fue dejando a una persona; en ese caso, yo firmé que ella se está mudando y está dejando a cargo a otra persona. Estos testigos son más que todo personas que no son parientes de los denunciantes o denunciados, tienen que ser siempre otras personas imparciales" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

"Había un caso de atentados contra una señora, un joven de casi 20 años siempre la amenazaba con matarla: 'Te voy a llevar al monte y con machete te voy a matar'. Al escuchar esto, los hijos de la señora procedieron con la demanda. Ahora un acta vamos a hacer de mil bolivianos, pero en caso de que no pague, se procede a quitar los bienes de la persona, las tierras, las vacas" (P., dirigente varón; Guarayos).

"Primeramente, se coloca la demanda a la justicia, esto es un sindicato de justicia, después se lo lleva a la escuela y ahí se resuelve el problema. Esto primeramente se consulta a mi persona, me dicen: 'Don Pastor, ayúdanos con este problema', y así es cómo hago que se presenten las contrapartes, los testigos, para que entre ellos discutan el problema. Ahí nosotros vemos quién tiene la culpa y luego, al final, hacemos pagar al culpable una multa que va para el sindicato directamente" (Grupo focal; Guarayos).

Sobre la aplicación de las sanciones, éstas se establecen según la gravedad de las faltas:

"Mayormente no hay castigos severos, sólo son castigos de multa, pero hay algunas sanciones, como por ejemplo que presente ayuda al colegio; siempre hay algún trabajito para hacer, ese es el castigo. Cuando hay casos de violencia grave, se lleva este caso hasta Pojo, donde son más duros con los castigos" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

"En la comunidad de Puka Orko y Blanco Rancho es casi lo mismo, pero si no tiene dinero con qué pagar la multa, lo encierran 48 horas o por 72 horas para que el individuo no pueda cometer el mismo error que hizo" (Grupo focal, mujeres; Puka Orko).

"Yo creo que golpear y chicotear no son castigos muy fuertes, pero antes había eso, justicia con mano propia. Nosotros sólo multamos o a veces hay encierros en el propio lugar del sindicato, las 24 horas" (Dirigente varón; Guarayos).

Los conflictos de orden familiar son también motivo de atención por parte de autoridades de las comunidades, aunque quienes inicialmente buscan restablecer las relaciones de pareja, por causa de violencia doméstica, son prioritariamente los padrinos/madrinas y los padres/madres:

"Cuando hay problemas entre la pareja, los padrinos de religión los chicotean u orientan para que ellos puedan vivir bien; si no tienen padrinos, los papás se encargan de corregirlos, si no hay padres, sus hermanos o algún familiar cercano" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

"Cuando hay problemas en la pareja, los padrinos de religión los chicotean u orientan para que ellos puedan vivir bien; si no tienen padrinos, los papás…".

En algunas ocasiones, en aquellos eventos que implican delitos graves, como un asesinato, las autoridades recurren al orden jurídico estatal:

> "Un ejemplo, en mi matrimonio todos estaban tomando, yo ya me había dormido y así de borrachos se habían peleado, uno le había matado al otro; al día siguiente nosotros nos hemos reunido para dar el castigo, que era meterlo a la cárcel de Totora" (P., dirigente varón; Guarayos).

La norma positiva aparece como una alternativa a la resolución de conflictos comunales:

> "Eso depende de ellos, si ellos quieren gastar más, nosotros no decimos nada; ellos quieren ir directamente a Pojo, eso depende de ellos" (P.; Guarayos).

5.3. Organizaciones de mujeres

La mujer campesina emerge con nitidez en la escena sindical del país a fines de la década de los año 70 del siglo XX, cuando se conforma la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa", como la rama femenina de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Csutcb).

Este momento marca el protagonismo que finalmente conquistaron las mujeres campesinas en el proceso de movilización popular que vivió el país durante los años de apertura democrática. Sobre la base del sindicato femenino, como instrumento principal de participación, las mujeres campesinas intervienen en el espacio público. Se trata de organizaciones paralelas a las de los varones, que van tomando cuerpo e impulso y que sirven para posibilitar la interlocución de las mujeres con instituciones del Estado y organizaciones no gubernamentales, y para movilizar demandas y reivindicaciones de su comunidad.

En el marco de esta tradición, existen en las comunidades de Antaqhawa y Puka Orko sindicatos de hombres y mujeres como esferas separadas de actividad, relacionadas con diferentes fuentes de poder y jerarquía, que replican una suerte de división del trabajo por sexos y una esfera pública sindical mixta en la que participan ambos, llamada sindicato de varones.

Como una forma alternativa al sindicato de varones, las mujeres de Antaqhawa, Puka Orko y Guarayos crearon sus organizaciones (llamadas a veces sindicatos) de mujeres, como instrumentos para intervenir en el espacio público/sindical de la comunidad.

En general, la estructura de cargos de estas organizaciones representa una réplica de la de los varones. En el caso de Antaqhawa, en cambio, la organización aparece con menor número de carteras:

> "En mi organización sólo cinco personas conformamos la mesa directiva, que somos la Presidenta, de Relaciones, de Actas, cajera, capacitadora de deportes, según a lo que nos acordamos, ponemos. En los hombres es más harto, como unos 15 deben ser ellos, tienen de Justicia, Agricultura, vocales y otros más" (R.V., mujer dirigente; Antaqhawa).

Las funciones de la Presidencia, al igual que la de los varones, consiste en asistir a las reuniones de la Central de Mujeres de Moyapampa (Totora), conformada por la representación de mujeres de 21 comunidades. Al mismo tiempo, está afiliada a la Central de Moyapampa de varones, a la que accede orgánicamente y tiene entre sus obligaciones asistir a los ampliados y congresos.

En la comunidad de Puka Orko, las mujeres están agrupadas en la subcentral del mismo nombre, la que incluye a representantes de nueve sindicatos. Cuenta con nueve carteras: Presidenta, Relaciones, Actas, Hacienda, capacitadoras, milicias, deportes y dos vocales.

La elección de autoridades en todos estos casos se produce por voto y por mayoría. Para el cargo de Presidenta se presentan planchas de tres personas, de las cuales se elige a una.

La creación de estas organizaciones de mujeres responde a contextos históricos particulares. En el caso de la comunidad de Antaqhawa, por ejemplo, esta modalidad surge recogiendo la tradición de los clubes de madres, impulsados por la Iglesia Católica en el período 1978-1980. Sobre este antecedente se crea el primer sindicato de mujeres, en 1996:

> "En la comunidad de Antaqhawa, el sindicato aparece con la Iglesia. Antes dice que había sindicato de mujeres, antes, el 88 o el 89, había una organización que estaba organizada por la parroquia, de ahí lo han dejado un tiempito y después otra vez se han reorganizado, el 2000 por ahí…" (E.C.; Antaqhawa).

La afirmación es coincidente con el proceso analizado por Quitón y Amurrio, que señalan que las organizaciones de mujeres en Carrasco surgieron como centros de madres para recibir ayuda en alimentos de Caritas. Para 1984, existían 70 centros y clubes de madres en toda la provincia Carrasco y se agruparon en una suerte de subcentral, emulando la estructura de los varones. Muchos de ellos fueron impulsados por la iniciativa de los dirigentes del sindicato. En esta comunidad, la donación de alimentos jugó un rol central en el desarrollo de las organizaciones de mujeres. Además, ONGs, como Ineder, acompañaron el proceso de organización con actividades de formación de promotoras y dirigentes. En el pueblo de Totora, en 1984, se realizó el primer congreso de mujeres campesinas de Carrasco. En esa época, por primera vez una mujer accede a la directiva de la Central Sindical de Moyapampa (varones), como Secretaria de Vinculación Femenina (Quitón y Amurrio; 1994).

Tal como en el pasado, el objetivo de contar con estos espacios responde a la necesidad no sólo de acompañar las agendas sindicales de los varones, sino de visibilizar temáticas y necesidades vinculadas a la vida cotidiana, marcada por los roles de género que impone la división sexual del trabajo:

> "…buscar proyectos para nuestra comunidad… Los proyectos de tanques de agua, porque como las mujeres traen agua y van a traer siempre lejos, por eso se ocupan de eso; también dicen que haya salud, posta, que haya escuela para sus hijos, las mujeres siempre están junto con sus hijos; los hombres no saben de sus hijos, no saben qué están comiendo, qué cosa…" (R.V., mujer dirigente; Antaqhawa).

Pero este espacio de deliberación colectiva no sólo transcurre en torno a problemáticas vinculadas a la familia, donde los hijos juegan un rol importante, sino que les permite contar con espacios propios para generar procesos de liderazgo y aprendizaje que logran marcar un antes y un después en su experiencia de vida y en sus relaciones con los varones. Es expresivo el testimonio de la misma dirigente de Antaqhawa, quien asocia la organización con un estado de mayor libertad y autonomía:

> "Ahora hemos cambiado las mujeres; antes, no salíamos, no sabíamos caminar a ningún lado sin permiso del marido o sin el marido; estuvimos al mando del patrón, no existían organizaciones para las mujeres; ahora, ya ha cambiado el tiempo, porque ya nos capacitamos las mujeres, nos organizamos y nuestras organizaciones están creciendo más y más" (R.V., mujer dirigente; Antaqhawa).

En la comunidad de Puka Orko, la Subcentral de Mujeres fue fundada el año 2004. A diferencia de iniciativas que vienen de afuera –ONGs–, esa entidad surge por la decisión de un grupo de mujeres asistentes a un curso de alfabetización de adultas, quienes concretan su institucionalización bajo el impulso y apoyo de un dirigente de la comunidad y una profesora de la zona. La organización de mujeres nace acompañada de un sentimiento de desconfianza y rechazo hacia las prácticas del sindicato de varones, que ellas identifican como corruptas y politiqueras:

> "Ha surgido porque mucho nos mandoneaban los hombres pues, pensando que las mujeres no podíamos surgir, además son bien corruptos y si van a una reunión de Arani, por politiqueros nos usan, muestran su Libro de Actas y dicen: 'Mirá, hay 500 (afiliados)', y se hacen dar plata; para nosotras ni migajas hay. Ellos aprovechan el dinero y lo usan para su gusto personal. Así se ha fundado, porque los anteriores dirigentes nos decían que aportemos cinco bolivianitos. 'Yo les voy a hacer llegar este proyecto, todos vamos a trabajar, refaccionar nuestras viviendas, van a llegar baños', nos prometían; nosotras aportábamos esos cinco bolivianitos, pero pasado el tiempo nunca llegaba…" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

La emergencia de esta nueva organización contó con el apoyo de los dirigentes más jóvenes, quienes desde una retórica menos conservadora animaban a las mujeres a "dejar de ser humilladas". En una corriente adversa, los dirigentes más antiguos, con un discurso que hacía énfasis en el llamado a las mujeres, las convocaban a no perder el tiempo ni descuidar su casa, afirmando que los hombres se "organizan porque son más capaces, no lavan ni cocinan". Algunos dirigentes resaltan la importancia de la organización de mujeres, destacando su carácter político pedagógico para cualificar y promover su participación en los espacios públicos en beneficio de la comunidad:

> "La mujer que tenga su organización, es mejor, son un apoyo, mientras que antes venían a una reunión y apoyaban a todo, levantaban la mano sin saber nada, ahora ya están más orientadas; cuando van a las reuniones, ya se dan cuenta a quién tienen que escoger… ellas asisten más a las reuniones" (V.F., autoridad varón; Puka Orko).

El testimonio de otro dirigente pone de relieve una visión distinta, expresada en la suspicacia que despierta la creación de una organización de mujeres. Al referirse a este tema sostiene:

> "…creo que por interés político están tratando de organizarse. O sea, solitas quieren subir, mientras hemos querido desconocer su nueva directiva porque no invitaron a la central campesina. Qué pasó: ellos, unos cuantos, trayendo mujeres de las alturas, en un rato se organizaron; deberían invitar por distritos. Y la Alcaldía le dio el respaldo y el Ejecutivo ha sellado, yo no sé cuándo pasó eso, pero no invitaron a la central campesina, han preparado esa maquinita ¿en defensa de quién? No sé qué quieren hacer, a quién quieren destruir" (T.G., dirigente, varón; Puka Orko).

En este caso, lo que se expresa es una línea de tensión que pasa por el reclamo y la disputa por saber a quién deben lealtad las organizaciones de mujeres. En el fondo, este malestar se explica en tanto la organización de mujeres se presenta como un poder formalizado paralelo que cuenta con sus propios mandos (aunque finalmente éstos responden al poder de las estructuras sindicales), pero que compite por recursos materiales y simbólicos (prestigio, liderazgo) que obligan a los varones a hacer alianzas y pactos impulsando nuevos equilibrios de poder entre géneros.

Por lo que hemos podido recoger de las entrevistas, las mujeres optan por crear sus propias organizaciones en una suerte de esfera política paralela o esfera pública alternativa, donde valorizan intereses colectivos de la comunidad, al mismo tiempo que recrean sus vínculos e intercambian visiones y perspectivas sobre su condición de género y las condiciones políticas de su región.

El testimonio de una dirigente de Puka Orko se refiere a los temas que deliberan las mujeres de la siguiente manera:

> "Queremos organizar microempresas para obtener mejores ingresos, criar chanchos, también hablamos de la vida, tratamos de orientar a las mamás, a las abuelas para que les animen a los niños a que sean buenos profesionales; hablamos también de la violencia, qué es la violencia, cuántas clases hay, por qué las mujeres nos dejamos, nos callamos, por qué nosotras nunca les hemos parado a los hombres; bonitas cosas salen de las señoras… hablamos de política también, nuestros alcaldes son corruptos, vienen aquí a hacerse propaganda, entonces nos engañan… Las mujeres hablamos de política, por ejemplo Manfred qué ha hecho por las mujeres… estos partidos ricos, gracias a la ignorancia de nuestros abuelos y abuelas, siguen en el poder, pero esto se va a acabar, las mujeres de hoy ya no nos vamos a hacer engañar ni con una gorra, una polera, mucho menos con un balde de chicha" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Otra razón que ayuda a explicar la emergencia de estas organizaciones tiene que ver con una experiencia común en casi todas las mujeres de las comunidades que han participado en espacios sindicales mixtos. Se trata de la vivencia del miedo, la vergüenza y el temor a hablar en público, y expresar sus opiniones y compartir sus necesidades. Esta situación de precariedad que experimentan las mujeres se convierte, para una ex-dirigente de Antaqhawa, en una razón que explica la necesidad de mantener espacios separados de hombres y de mujeres. Como en el anterior testimonio, se trata de construir una "contraesfera pública" que les permita acreditar una nueva presencia en el espacio público comunal y convertirse en portadoras de sus propias voces:

> "… a mí me parece, me gusta ser por separado, no me gusta mixto, porque en el mixto las mujeres junto con los hombres no hablan nada, a veces los hombres no son todos igualitos, porque son diferentes, pero cuando ponen alguna opinión las mujeres, los hombres no hacen valer, se ríen algunos; cuando se ríen, a las mujeres les da vergüenza y nunca más hablan" (Grupo focal, mujeres; Antaqhawa).

> "Mientras que en las reuniones de mujeres hablamos de todo; tienen libertad para hablar y nadie se ríe; entre mujeres todo nos contamos de nuestras vidas, cómo estamos en nuestra casa, qué ha pa-

> sado o le ha pegado su esposo; más conciencia tienen entre mujeres, además hablamos de la planificación familiar también, hablamos entre mujeres, hay más libertad para hablar, para que pongan su opinión y digan lo que piensan las mujeres… mientras que con los hombres, ellos nomás hablan de las tierras, qué les van a escuchar a las mujeres, de la vida de las mujeres no les importa a ellos, qué les importa pues…" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

En respuesta a aquella violencia de género, las organizaciones de mujeres pretenden desactivar el silencio que provoca la vergüenza de hablar en público, recuperar un espacio de libertad y generar una igualdad discursiva: "Que no se rían cuando hablamos". Esto es para desarrollar sus propias agendas y estilos frente a los prejuicios que provoca en las mujeres el hablar en público. En este sentido, su apuesta consiste en mantener un lugar de encuentro donde un mismo lenguaje legitime sus propias vivencias y experiencias de género.

En las asambleas sindicales, las mujeres establecen un territorio simbólico desde el cual pueden legitimar temas vinculados a su vivencia cotidiana:

> "Por ejemplo, hablamos de las agresiones que se sufre o cuando el marido se violenta con la persona o el maltrato sobre los hijos, eso es lo que se habla; mientras que los hombres hablan de política, de las organizaciones de los partidos presentes del MAS" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

La convicción de desafiar la centralidad de los sindicatos de varones se reafirma cuando una entrevistada, con palabras por demás elocuentes, denuncia el lugar físico y simbólico que se reserva a las mujeres en estos espacios:

> "Cuando vienen a la reunión del sindicato de los hombres, las mujeres en un *k'uchito* (arrinconadas) sentadas están, calladitas escuchan, por eso a mí me gusta ser separado. Si vienen las mujeres a la reunión, los hombres dicen: 'En vez de estar en su casa cocinando, a qué han de venir aquí'; '*parlanquichej parlanquichej nitaj niymata palamunquichejcho* (hablan, hablan y no dicen nada)', dicen los hombres, por eso no vienen siempre las mujeres a las reuniones" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

5.4. Participación de mujeres en organizaciones de varones

Como una forma moderna de representación, el sindicato campesino nace con el sello de la presencia masculina, de colonos transformados en arrendatarios o pequeños propietarios. Si bien respecto a otras instancias, como los partidos políticos o los gobiernos municipales, recibe la mayor confianza de la población, el vínculo entre las mujeres de las comunidades y el sindicato, a nivel de sus estructuras jerárquicas, es mínimo. Como instancia de representación, es un espacio todavía de predominio masculino, tal como se establece en el caso de la comunidad de Antaqhawa, donde la lista de afiliados varones alcanza a 56, mientras que las mujeres son sólo siete, cupo que probablemente corresponda a viudas o a mujeres cuyos maridos no están en la reunión (Libro de Actas del sindicato; Antaqhawa 2007). La concepción del sindicato como un espacio de varones, en el que las mujeres no tienen cabida, es expresada por el relato de un grupo de comunarias en Guarayos:

> "Dentro del sindicato no hay mujeres, las mujeres no asisten, qué van a ir, sólo están los hombres, pero si van las mujeres, les hacen regresar ese rato, les dicen: 'Dónde está tu esposo, tiene que venir'. Los hombres son bien machistas, pero en casos extremos, cuando el marido está de viaje, ahí se puede pasar desapercibida, más que todo los hombres dicen: 'Tu marido siempre tiene que venir'" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

"En las reuniones hablamos de todo; tienen libertad para hablar y nadie se ríe. Entre mujeres nos contamos de nuestras vidas, cómo estamos en casa".

Sin embargo, la experiencia de la comunidad de Puka Orko, inserta en otra dinámica social, parece contrastar con esta situación:

> "Un 70 a 80 por ciento van las mujeres a las reuniones de hombres, hay cualquier cantidad de mujeres" (V.F., dirigente varón; Puka Orko).

> "En las comunidades de Puka Orko y Blanco Rancho, en los sindicatos, se ve más la presencia de las mujeres que de los hombres en cualquier reunión, más bien la mujer ya está integrándose más en las mesas directivas, en el sindicato de los hombres, y los hombres, aunque ofendidos, aceptan, ya que como no hay muchos hombres, las mujeres también tienen que integrarse" (B.A., mujer adulta; Puka Orko).

Esta importante presencia de las mujeres en las asambleas sindicales no obedece a una democratización de las estructuras sindicales, sino a una intensa migración de los varones hacia las ciudades en busca de fuentes de trabajo. Es conocido, en las últimas décadas, el éxodo de campesinos del Valle Alto hacia centros urbanos y del exterior del país, como parte de las estrategias de diversificación laboral, lo que permite abrir de modo indirecto la posibilidad de que las mujeres -a nombre del marido ausente u otros familiares varones- se inserten en la esfera política de la comunidad y asuman la voz y representación familiar:

> "Actualmente, las mujeres van al sindicato, son pocos hombres que van, porque los hombres han migrado, han ido a trabajar al exterior, algunos que se han quedado son viejitos, algunos pocos jóvenes también hay, pero hay más mujeres ahora" (ZP, mujer dirigente; Blanco Rancho).

Más allá de esta circunstancia que marca una dinámica distinta en la experiencia de las mujeres de Blanco Rancho, la escasa presencia de las mujeres en los ámbitos sindicales da cuenta de las formas de filiación que rigen en los sindicatos. La propiedad de la tierra y su titularidad permiten el vínculo entre comunarios y el sindicato. En este sentido, existe directa relación entre la posesión de tierras y pertenecer a la estructura sindical. En su calidad de representante de la familia, el marido y a veces el hijo mayor, es quien adquiere todos los derechos y obligaciones para ostentar la membresía en el sindicato, mientras las mujeres los tienen en tanto exhiban el status de viudas, separadas o en ausencia temporal del marido. Dos testimonios de diferentes comunidades dan cuenta de esta modalidad de afiliación:

> "Más participan las mujeres que no tienen marido y están afiliadas, las viudas también y cuando el marido está enfermo o está de viaje, tienen que estar afiliadas. Pero, también hay algunos hombres que se van a trabajar a la ciudad o fuera del país, estando afiliados al sindicato, entonces sólo su mujer o su hijo mayor pueden asistir a las reuniones, después otras mujeres no pueden asistir" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

> "Para afiliarse tienen que tener tierra las mujeres. Los que tienen tierra nomás están afiliados al sindicato de los hombres, pero en algunas partes a los jóvenes les afilia el sindicato, porque ahí tiene derecho para aprender, pero más se afilian los que tienen tierra; al hombre nomás le pasan lista (de asistencia a las reuniones), el hombre va; pero en caso de que no tenga esposo, la mujer tiene que ir siempre… así siempre es desde antes y sigue hasta ahora, porque el hombre es más como el papá, podemos decir ¿no?" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

De este modo, son los esposos los participantes más activos en las asambleas comunales y los que dominan los procesos de deliberación sindical/comunal[62]. En palabras de nuestra entrevistada, son los varones quienes semejando la figura del padre cobijan en la representación pública a la mujer y a la familia, emulando una situación de jerarquía que priva a las mujeres casadas de una voz pública. La presencia de las mujeres en las reuniones del sindicato se hace efectiva en ocasiones en que son convocadas para dirimir asuntos que la comunidad considera importantes. Por ejemplo, la fijación de responsabilidades ante una fiesta u otro acontecimiento local, activi-

62 En la literatura sobre este tema, referida sobre todo a la complementariedad andina de los ayllus, pero que nos sirven para reflexionar sobre las comunidades de esta investigación, existen diferentes posturas que intentan matizar el impacto de la escasa presencia de las mujeres en el espacio público sindical. En este sentido, se enfatiza que el monopolio masculino de esta representación no es tal, dado que existirían "redes informales de comunicación" (Harris 1980, citado en Harvey, 1989), a través de las cuales las mujeres ejercerían una influencia indirecta en el proceso de toma de decisiones. En este marco, el hecho de que las mujeres no estén en el dominio de lo público no significa que no tengan poder. Desde el dominio de lo privado, las mujeres lograrían convertir a sus esposos en portavoces de opiniones compartidas, de manera que en el sindicato la voz de las mujeres estaría presente. Sin embargo, el que las mujeres ejerzan un rol importante en las decisiones del jefe de familia, no refleja bien las condiciones del impacto de la ausencia de las mujeres en los procesos de deliberación, en comunidades donde las relaciones familiares están atravesadas por relaciones de desigualdad y jerarquía que impiden que los esposos tomen en cuenta las palabras de sus esposas (Barrig, 2001).

dades políticas o cívicas de la comunidad frente a eventos regionales o nacionales, situación sobre linderos o visita de alguna autoridad.

En los últimos años el sindicato en Antaqhawa ha estado expuesto a fuertes procesos de individuación que facilitan la membresía a hombres solteros, "para que aprendan y ganen su experiencia, y puedan poco a poco llegar a lugares de mayor responsabilidad"(Dirigente de Antaqhawa). Este proceso no es equivalente en términos de las relaciones de género, por cuanto es menos frecuente encontrar mujeres solteras desenvolviéndose en las estructuras jerárquicas de la organización comunal. La representación de las mujeres sigue mediatizada por la figura del padre o de algún varón de la familia. Sin embargo, deben destacarse procesos de mayor apertura en otras comunidades, como Puka Orko, donde -según una entrevistada- la filiación es obligatoria para todos, sin exclusión de las mujeres, porque a través de este vínculo todos los que viven en la comunidad pueden acceder a los servicios de agua potable y luz eléctrica. Una vez que la propiedad de la tierra deja de ser un bien a disputarse y el sindicato se articula a otras lógicas más urbanas, el sentido de pertenencia o afiliación deja de tener como referente principal a los varones para abarcar a todos los vecinos de las comunidades. Una comunaria describe esta situación de la siguiente manera:

> "Si las mujeres quieren afiliarse, pueden; si quieren recibir algún beneficio, tienen que afiliarse; si una persona no se afilia, no le dan luz, agua; no se toma en cuenta si tiene tierras, tiene que vivir en la comunidad" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

Dados los procesos de modernización y cercanía a dinámicas urbanas mercantiles, en esta comunidad del Valle Alto, en el sindicato de varones, las mujeres alcanzan a 300 afiliadas, frente a dos 200 hombres, de los cuales "unos 150 están fuera de Bolivia" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

A pesar de ello, si tomamos en cuenta la estructura de cargos, no existe correlato entre esta presencia femenina y los puestos que ocupan. Los hombres conservan los cargos de mayor jerarquía, son presidentes y vicepresidentes, mientras que para las mujeres quedan reservadas las carteras de Actas, Hacienda y vocales. Así opinan dos dirigentes de Puka Orko:

> "Las mujeres ocupan el cargo de Hacienda y vocales. Las ponen de Hacienda porque dicen que la mujer sabe mejor del manejo del dinero, y vocales, porque van a notificar cuando hay algún trabajo y ellas trabajan poco. A la Presidencia siempre ponen hasta ahora al hombre, porque es quien más se moviliza y va a cualquier pelea" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "La mujer sigue teniendo miedo de ocupar un cargo, pero en general la mujer puede ocupar cargos como Secretaria de Actas, Secretaria de Hacienda, vocal, esas carteras puede ocupar una mujer, aún los hombres ocupan el cargo de Presidente, Vicepresidente" (V.F., autoridad varón; Blanco Rancho).

La estructura de cargos en el sindicato de Antaqhawa muestra un claro predominio masculino. Para el período 2006-2007, el directorio estaba compuesto por 16 carteras, apenas dos eran ocupadas por mujeres. Tanto en el caso de la comunidad de Puka Orko, como de Antaqhawa, es evidente que la presencia de las mujeres queda vinculada a cargos de representación de menor poder y prestigio. Así, mientras en esta última comunidad para los hombres están reservados aquellos cargos de Ejecutivo, Relaciones y Justicia, que simbolizan el poder y la autoridad real de la comunidad, las mujeres ocupan las carteras de Reorganización y Salud. Mientras la primera se remite a convocar a reuniones y asambleas, así como de preparar el ambiente para la visita de autoridades o acontecimientos comunales, la cartera de Salud no deja de animar un imaginario que hace ostensible una división del trabajo propia del modelo occidental, a partir de la cual el rol expresivo y de cuidado corresponde al desempeño femenino, mientras el ejercicio del mando atinge a los varones.

En el caso de las comunidades de Puka Orko y Guarayos, las mujeres participan en la directiva sindical como responsables de Hacienda o como cajeras, cuya función consiste en cobrar las multas a los afiliados que no asisten a las reuniones. En una suerte de feminización de los cargos, ése es un espacio adecuado para las mujeres porque responde a cualidades que se atribuyen a su propia naturaleza. De hecho, la imagen que evoca esta responsabilidad hace referencia a una cualidad más

ética de las mujeres y a una destreza que adquieren en el hogar, por ser quienes administran y manejan el dinero de la familia. Así opinan al respecto tres entrevistadas (os) de las comunidades de Antaqhawa, Puka Orko y Guarayos:

> "En la Secretaría de Hacienda están las mujeres porque saben administrar la plata, por eso siempre ahí las ponen, porque los hombres se lo gastan en cualquier cosa, en la chichería, mientras que las mujeres son honradas, las mujeres guardan con delicadeza" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

> "En alguna organización siempre se necesita el apoyo de una mujer en un cargo, en este caso, cajera; les damos este cargo ya que las mujeres pueden organizarse mejor con el dinero, las mujeres guardan y administran mejor la plata, los hombres se lo gastan en chicha o en fiestas" (Grupo focal, de autoridades varones; Puka Orko).

> "En la central de Guarayos hay una mujer que está posesionada como Secretaria de Hacienda, y mayormente es eso, las mujeres son buenas administrando el dinero, mientras que los hombres no somos tan responsables porque nos lo gastamos en la borrachera, nos perdemos…" (P., dirigente varón; Guarayos).

De este modo, la selección de autoridades está sutilmente animada en el imaginario de las (os) entrevistada (os) a una suerte de división del trabajo basada en distintas fuentes de legitimidad y niveles de eficacia, en los que prevalecen imágenes estereotipadas de masculinidad y feminidad que buscan explicar la presencia/ausencia de las mujeres en los niveles más altos de la jerarquía sindical.

A pesar de ello, el vínculo de las mujeres con la estructura de cargos sindical admite experiencias que empiezan a romper los prejuicios que se ciernen sobre la presencia de las mujeres en espacios tradicionales de varones. Tal como relata un testimonio, existen experiencias en otras comunidades de la región de Totora, donde las mujeres han llegado a ocupar carteras como la de Milicias, a pesar de la fuerte carga simbólica que esta función evoca por estar asociada a los atributos y desempeño masculinos. Sin embargo, todavía perviven prejuicios que limitan la legitimidad de este cargo en manos de mujeres. Así opina una ex-dirigente:

> "En algunas comunidades hay mujeres en Milicias, hacen cumplir, ordenan a los afiliados de la organización, les ponen disciplina, con su palito caminan, se fijan quién está hablando y haciendo bulla; hace dos años, hombres nomás estaban y hemos pedido que entre una mujer, a veces se hacen la burla, no quieren hacerles caso, ellas tienen miedo de pegarles con el palo… por eso no ponen mucho; a veces, cuando hay demandas para encerrarlos, la mujer no puede traer a los hombres, ellas no pueden estar arrastrando a los hombres…" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

A más de esta vaga referencia, tradicionalmente el cargo de Corregidor ha recaído sobre varones:

> "No hay mujeres corregidoras porque en los problemas que pasan no le hacen valer mucho, porque es mujer y se rebasan su autoridad, hay casos donde ni al Corregidor lo respetan, hay peleas donde no lo respetan mayormente, por eso las mujeres están en otros cargos" (P., dirigente varón; Guarayos).

> "El ser Corregidor sólo es del hombre, una mujer no puede ocupar ese cargo, son raras las comunidades que colocan a las mujeres de corregidoras; en esos casos no hacen valer a la mujer. Cuando hay justicia, la mujer es muy débil, entonces siempre acuden a los hombres; en la cartera de Justicia casi no hay mujeres, siempre quieren que se resuelva con el hombre" (Grupo focal, mujeres; Guarayos).

Y es que los criterios que han pesado para su elección tienen que ver con atributos que hacen al capital simbólico que portan los varones, esto es "tener carácter" y "hacerse respetar". Tal como refieren muchos testimonios, es común que se prefiera a un varón para cumplir esta función que tiene constitucionalmente y consuetudinariamente como atribución hacer tareas de represión, justicia e investigación de delitos, además de resolución de conflictos.

Además, tal como se puede apreciar en el relato de un grupo focal de comunarias de Guarayos, para acceder al cargo de Corregidor y convertirse en una autoridad competente se necesita osten-

tar atributos masculinos que hacen referencia a la fuerza y a la experiencia. Esto no quiere decir que las mujeres no vayan conquistando nuevos espacios de desempeño sindical, aunque los imaginarios culturales demoren en modificarse. Es interesante observar al respecto el caso de una mujer que por primera vez llega al ejecutivo del sindicato y de la central de Blanco Rancho. Se trata de una historia de vida personal signada por el acceso a la escolaridad, además de una experiencia de migración a Europa, que potencian sus condiciones para competir y relacionarse con los dirigentes sindicales y acceder a la confianza de la comunidad. Si bien este es un caso excepcional, probablemente este ascenso sea tributario de cambios en los valores de las generaciones de mujeres más jóvenes, fruto de la ampliación del sistema educativo y, con él, del uso del idioma español, lo que permite el acceso a los espacios de deliberación pública:

> "Yo creo que en el año 2000, y desde esa oportunidad, las mujeres teníamos voz en las reuniones, comenzamos con bajos cargos, luego llegamos a ser presidentas, como somos ahora, esta es la primera vez que una mujer es posesionada como Presidenta" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

> "Antes, no había dirigentes mujeres, ni tampoco estaban en las mesas directivas, ni siquiera podían dar su voto; sinceramente, las mujeres eran totalmente discriminadas; ahora ya no es así, ya las mujeres podemos dar nuestro voto y podemos ser dirigentes, y también ocuparnos de uno o más puestos en la mesa directiva" (E.R., mujer adulta; Blanco Rancho).

5.5. Obstáculos y requisitos para acceder a cargos

Diversos testimonios coinciden en que para acceder a cargos de responsabilidad en las organizaciones sindicales, en las que predomina la presencia masculina, las mujeres deben: "Saber hablar", "no tener miedo", "deben hacerse respetar" y "deben tener personalidad". Recojamos al respecto el comentario de algunas comunarias:

> "Cuando le escogen a una mujer es porque no tiene miedo a nada, que es de palabra, o sea, no tiene miedo de hablar; si los hombres dan una opinión mala, ella dice: 'Esto no debe ser así', en eso la gente se fija. Las mujeres tienen problemas, nosotros nos ponemos una pared, tenemos miedo a que nos critiquen; las mujeres son muy sensibles, en cambio los hombres son más torpes, más malcriados; las mujeres se ponen a llorar, entonces sus esposos dicen: 'A qué vas a ir, te vas a hacer maltratar" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

> "Miran a una mujer que tenga ojos, que sea leída y estudiada (*ñawiyujta* leidata); ellos dicen: 'Para qué ponen a una que no sabe hablar bien', por eso escogen así. Pero hay también mujeres que son muy buenas para manejar a las organizaciones, pero cuanto son leídas" (F., mujer adulta; Puka Orko).

> "Hay casos donde la mujer muy fácilmente puede tomar cargos como secretaria de Hacienda, pero también hay cargos con más responsabilidad que necesitan personalidad, para eso la mujer tiene que estar preparada para poder candidatear para ese cargo, estar mucho más capacitada…" (Z.P., mujer joven; Blanco Rancho).

"Antes no había dirigentes mujeres, ni estaban en las mesas directivas, ni siquiera podían dar su voto; sinceramente, las mujeres eran totalmente discriminadas".

La opinión de un dirigente de Guarayos es coincidente con aquel criterio y expresa un imaginario que refiere a la importancia de la palabra en un espacio donde la deliberación colectiva y la confrontación de argumentos no dejan lugar para otros sentimientos, como el miedo o la inseguridad:

> "Una mujer líder tiene que saber hablar, conversar bien con la gente, no tiene que tener miedo, algunas mujeres no son entradoras y tienen miedo al rechazo, a la burla, a la humillación. Es muy importante saber leer y escribir;si no, no vas a poder entrar ni a un banco porque piden la firma del interesado. Al ver eso, yo hablaba en las reuniones que tenía, mientras que en el caso de los hombres, ellos no son tímidos, son más habladores y de esa manera aprenden muy fácilmente, ya que ellos siempre están de un lado a otro conociendo lugares; mientras que para las mujeres es muy difícil, porque ellas están siempre en la casa, cómo van a saber, y es por eso que tienen miedo; el hombre ya sabe hablar con sus amigos. Si las mujeres fuéramos más libres, te aseguro que podemos aprender rápido, así que ese es el

> requisito: no tener miedo, estar siempre segura de lo que vas a hacer o decir; la capacitación es muy importante, salir de tu casa, te hace bien aprender cosas buenas…" (E., dirigente; Guarayos).

Un requisito para la deliberación pública es el "poder del habla", que está asociado -en el imaginario de los y las entrevistadas- a saber leer y escribir, capital simbólico de la modernidad que permite formalizar las actuaciones de los líderes, pero que las mujeres tienen dificultad para acreditar por las condiciones de analfabetismo y monolingüismo en que se encuentran.

Sin embargo, más allá de esta condición de desventaja, tal como apunta una de las entrevistadas, está la construcción de una "diferencia sexual" que define a las mujeres como sujetos que carecen de libertad y autonomía para abandonar el encierro doméstico (salir de la casa) y acceder a nuevos conocimientos.

En una cultura basada en los registros escritos, en la imposición del papel "documento", en la firma, en los pronunciamientos, saber leer y escribir son destrezas que legitiman el ejercicio del poder. No poseerlos, genera sentimientos de inferioridad que se traducen en miedo e inseguridad. Ciertamente, hacer uso de estos nuevos códigos permite salir del encierro comunal y generar procesos de intercambio e interlocución con escenarios más amplios. Para "saber hablar con el Alcalde" o en las oficinas municipales es preciso desplegar nuevas habilidades lingüísticas, como por ejemplo, comunicarse en español:

> "Las mujeres tienen que estar preparadas, tienen que ir a la subcentral, a la central campesina, tienen que ir, ahí tienen que asistir para determinar, no es aquí nomás. A las mujeres que tienen letra, que saben hablar, se las pone en el sindicato; si no saben leer ni escribir, no van a estar poniendo en vano; si es una mujer con letra, por lo menos opina; si tiene firma, eso se necesita para los trámites. El dirigente tiene que entrar y salir a las oficinas, si no conoce, para qué vamos a estar poniendo; mientras que uno ya está acostumbrado, entras y hablas con cualquier agente, preguntas cómo se tiene que hacer, entras y sales de las oficinas" (V., autoridad varón; Puka Orko).

En un contexto de mestización, en el que el español se hace dominante y se valora la escolaridad como un capital simbólico que sustituye otras sabidurías y habilidades ancestrales, ciertamente acceder a estos recursos es un requisito indispensable para que las mujeres puedan afirmar liderazgos que se proyectan más allá de lo local y ampliar su interlocución con instituciones del Estado nacional. Cuando los cargos que se ocupan corresponden a las estructuras supracomunales, Subcentral y Central, y se hacen más intensos los intercambios con otros actores (autoridades municipales, alcaldía, partidos políticos, ONG), la ausencia de un capital cultural y simbólico aumenta la vulnerabilidad y fragilidad de las mujeres. Más aún si estos intercambios suponen posicionamientos sobre asuntos ideológico-políticos o coyunturales nacionales.

Sin embargo, "saber hablar", expresar opiniones, debatir, argumentar, no tiene como correlato que las mujeres puedan acceder automáticamente a la legitimidad del "habla pública", porque ello supone previamente desmontar una ideología de género basada en prejuicios que conspiran contra la solvencia de las mujeres para desenvolverse y que su voz se escuche en estos ámbitos.

Tal como refiere una comunaria de Puka Orko, si bien el bajo nivel escolar y el analfabetismo discriminan a las mujeres de los espacios de decisión pública, no deja de ser llamativo que algunos varones que ostentan cargos en la estructura sindical carezcan de las destrezas que se reclaman a las mujeres (como es el caso de un dirigente que, sin ser bachiller y apenas saber leer y escribir, ocupa un cargo de poder).

En la práctica, debido a la intensa migración de mano de obra masculina a las ciudades o al extranjero, muchos cargos sindicales en la comunidad de Puka Orko han sido ocupados por gente joven sin trayectoria y con escasa experiencia política sindical. De hecho, en este contexto de "vaciamiento" de las comunidades, las mujeres se convierten en una importante base social del sindicato, lo que produce nuevas disponibilidades subjetivas:

> "Actualmente, las mujeres van al sindicato, son pocos hombres que van, porque los hombres han migrado, han ido a trabajar al exterior, algunos que se han quedado son viejitos, algunos pocos jóvenes hay también, pero hay más mujeres ahora; las mujeres ya no tienen miedo de hablar, dicen: 'Aunque no sé escribir, sé lo que quiero decir" (R.P., mujer adulta; Puka Orko).

De este modo, es posible afirmar que la capacitación de las mujeres no es el único factor para disminuir las brechas de género en estos espacios de poder. Más allá de la brechas educacionales de género, que de todas maneras informan de condiciones estructurales que operan en las comunidades acentuando la discriminación y la exclusión de las mujeres, está el peso de ideologías y prácticas que vinculan la identidad femenina a la maternidad y el cuidado del hogar, lo que en la percepción de tres entrevistados limita la participación de las mujeres. A continuación recogemos sus testimonios:

> "Si la mujer y el hombre atienden el cargo y asisten a todos los eventos, el hogar y la atención de los animales estarían abandonados" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

> "Los maridos dicen: 'A qué van a ir a la reunión, tienen que cocinar aquí, están perdiendo el tiempo'" (S.F., dirigente varón; Antaqhawa).

> "Está bien que las mujeres tengan oportunidades, pero hay siempre mujeres que están ocupadas con sus familias o, si no, el marido es celoso porque a veces las reuniones duran hasta tarde y las mujeres tienen que quedarse, y luego se están yendo solas; eso creo que es el problema, es por eso que los maridos no quieren que sus esposas sean dirigentes" (P., dirigente varón; Guarayos).

El testimonio de un dirigente de Puka Orko describe los prejuicios que se oyen cuando se evalúa la participación de las mujeres en estos espacios: Dicen: "Como locas escuchan", "no graban nada en sus cabezas", "no asisten con interés". A pesar de que esta visión no es compartida por todos los varones entrevistados, no deja de corresponder a las palabras de un dirigente sindical en ejercicio. De allí su importancia para establecer el peso de estos imaginarios en la cultura sindical. Este es su relato:

> "Sobre la habilidad para llevar adelante a la comunidad, sus habilidades son inferiores, porque ellas aprueban y opinan, y en otra reunión ya se olvidan lo que dijeron, entonces ya no hay habilidad de la mente, en vano opinan, incluso se enojan. Como no tienen tiempo para asistir a la reunión, porque tienen que ir a trabajar, las mujeres no asisten con interés, a lo apurado, como locas escuchan la reunión y vuelven a sus casas a pelear con sus animales y sus hijos, no graban nada en sus cabezas, no hay comprensión, por eso están andando atrasadas" (T.G., dirigente varón; Puka Orko).

Por otro lado, y tal como advierten muchas de las entrevistadas, el acceso a la vida pública sindical requiere de tiempo y, en el caso de las mujeres, la tarea doméstica vinculada al trabajo productivo se convierten en una barrera práctica que ellas enfatizan como un obstáculo para su participación:

> "A veces no quería ir porque con mi *wawa* no podía, me molestaba mucho, aun así seguí asistiendo a la Central, no me rendí, con *wawa* o sin *wawa*, sigo adelante, no me rindo" (R.V., dirigente; Antaqhawa).

Ser dirigente sindical supone asistir a reuniones y asambleas, participar en congresos, salir de las comunidades, viajar a las ciudades, hacer cursos de capacitación, etc., lo que significa disponibilidad de tiempo y autonomía de acción. Dadas las construcciones culturales de género que invocan la imagen de mujeres al servicio del hogar, varones y mujeres identifican como una pérdida de tiempo el hecho de que ellas participen en los espacios sindicales, sobre todo si este ejercicio acarrea gastos para una economía familiar precaria, que no siempre son reembolsados por la comunidad. De todos modos, más allá de los recursos escasos, el control de éstos -que la mayor parte de las veces está a cargo de los esposos- es una fuente de poder que inhibe y justifica la falta de acceso de las mujeres a los espacios de poder comunal. Esos son rigores que, en contrapartida, no recaen en la misma magnitud sobre los varones:

> "A veces me dice que lo deje ese cargo: '¿Estás ganando dinero?, pierdes tu tiempo, mucho te sacrificas', así me dice. Pero mi familia no me apoya, no quiere que tenga este cargo, a mi esposo también le dice: 'Para qué le mandas a esa reunión, haces perder su tiempo, tantas cosas hay que hacer'. Por eso yo no tengo ningún apoyo de mi familia, por mi propia cuenta estoy en la organización, yo no les hago caso. Conmigo nomás reniego, pero aun así sigo adelante con mi grupo" (R.V., dirigente; Antaqhawa).

> "Tener cargos es mucha responsabilidad, es para tener tiempo, porque hay muchas mujeres que no tienen tiempo para hacer esas cosas o en otros casos sus maridos son los que impiden que su mujer ejerza ese cargo por celos" (Grupo focal, mujeres; Blanco Rancho).

> "Las mujeres dicen: 'Para qué voy a ir ahí (a la Subcentral de Mujeres) a perder mi tiempo'. Si faltamos a las reuniones, hemos puesto cinco bolivianos de multa y un boliviano de retraso; eso nos sirve para hacer una llamada de teléfono o para ir a alguna parte o a comprar cualquier cosita" (R.P., mujer joven; Puka Orko).

En un tono más prescriptivo que argumentativo, un dirigente varón retrata la situación cuando intenta explicar por qué las mujeres no asumen cargos de mayor jerarquía:

> "A las mujeres no les interesa ser Presidenta; si tienen su negocio, no quieren ir. Si van a ir a la ciudad, por su falta tienen que pagar 20 ó 30 bolivianos, entonces con ese motivo no quieren estar. En tiempo de clases, en la casa las mujeres tienen que hacer, preparar el almuerzo; si no tienes tiempo, falta te van a poner en la reunión, automáticamente tienes que pagar, tienes tu sanción, entonces por eso no quieren entrar al sindicato" (S., dirigente varón; Antaqhawa).

Un obstáculo recurrente que aparece en los relatos de las mujeres para participar en las organizaciones sindicales se refiere a los celos y desconfianza que esta iniciativa despierta entre los esposos y que, en algunos casos, termina doblegando la voluntad de las mujeres:

> "Yo era la que primeramente decidió hacer una organización de mujeres; cuando yo era soltera nadie me orientaba, yo por sí sola me he capacitado, iba a La Paz a pasar cursillos de aprendizaje, ellos nos capacitaban, caminábamos por todas las ciudades, ahí aprendí a vivir por mi cuenta, aprendí también a no ser callada, insegura. Después me he casado y me he separado de esa organización, mi esposo se puso celoso, he dicho: 'Lo voy a dejar', pero yo le expliqué a mi esposo que no puedo dejar, voy a seguir caminando en estos cursillos. Al final, renuncié y me fui a vivir a la casa de mi marido" (Z.P., dirigente; Blanco Rancho).

Otro tema que se suma a las dificultades que enfrentan las mujeres en la ruta por su liderazgo, se refiere al control que ejercen las propias mujeres de la comunidad con actitudes de descalificación:

> "Las mujeres que no entran a la organización hablan mal, las ricas *(j'apajkuna)* son las que más se meten, las que tienen más quieren más, pero cuando ya entran, después de hablar se callan, ya no dicen nada" (F.F., mujer adulta; Puka Orko).

Estos mecanismos se activan sobre todo cuando las mujeres se animan a romper el encierro comunal y familiar. Dadas las características del ejercicio sindical, y al quedar fuera del control y el alcance de la mirada del esposo, las mujeres quedan expuestas a especulaciones sobre supuestos amoríos e infidelidades. En el proceso de indagación, se apreciaron los resquemores que despertaba entre los y las comunarias la ausencia de las mujeres dirigentes de Guarayos, cuando tenían que viajar a la ciudad de Cochabamba para asistir a reuniones programadas para la investigación.

Aunque existen obstáculos que dificultan la expresión pública y formal de las mujeres en los espacios sindicales, es por otro lado notoria la emergencia de mujeres, sobre todo jóvenes. Ellas retan estos obstáculos a partir de nuevas subjetividades que se vinculan con experiencias de migración y estudio, y visiones contemporáneas sobre sus derechos.

Decisiones de las autoridades mujeres y las organizaciones

Como se ha visto con anterioridad, la autoridad de las mujeres para ejercer cargos en la jerarquía sindical es limitada a funciones subsidiarias y de apoyo a las gestiones de la dirección sindical. La idea de autoridad está asociada a la imagen del varón, en una suerte de tradición patriarcal y al valor simbólico que otorga la escuela. Tanto el manejo del idioma español como la lectoescritura no sólo acrecientan la autoridad masculina, sino que les da el poder de tomar decisiones en base a la repre-

sentación que los campesinos les han delegado (Gordillo, 2000). En este contexto se explica por qué los varones de las comunidades monopolizan la titularidad de los cargos de mayor jerarquía y cuando las mujeres acceden a ellos, lo hacen carentes de la misma legitimidad.

5.6. Transgresiones en el ámbito de la participación

En este acápite se presenta el testimonio de una comunaria sobre dos tipos de conflictos ocurridos en una misma comunidad. Por un lado, se trata de un hecho de discriminación política a una comunaria y, por el otro, se hace referencia al abuso sexual de una autoridad municipal en la comunidad. Aunque este último correspondería ser tratado en el capítulo de violencia, se ha querido incluirlo aquí por sus vínculos con el poder político.

Los conflictos que se narran a continuación revelan el juego de poderes que estructuran las relaciones de género entre hombres y mujeres en el ejercicio del poder público de la comunidad. Da cuenta de la condición subordinada de las mujeres que, sin embargo consiguen, en un caso, incidir a su favor al disputar y reclamar sus derechos.

Caso 1: Discriminación política

"Esa discriminación política hay, la anterior semana ha pasado eso. De Totora teníamos que escoger para consejero, entonces ha habido un ampliado provincial de las tres secciones: Pojo, Totora, Pocona; teníamos que escoger un consejera/o de Totora, de Pocona, un Coordinador interinstitucional y de Pojo, un Subprefecto. Recién nos hemos juntado como provincia, somos tres secciones, entre éstas tenemos que elegir un consejero para la Prefectura, un Coordinador y un Subprefecto. Como Totora nos hemos reunido y nos ha tocado un consejero, cada año siempre entran los hombres. '¿Por qué no entran las mujeres? ¿Las mujeres no somos tan capaces para que entren como consejero?', decíamos. Otras también decían: 'Las mujeres nos vamos a quemar', pero igual hemos dicho: 'Escojan a una mujer como candidato', aunque no somos bien preparadas. Nadie quería, porque nos falta capacitación, como sea, hemos dado el nombre de la compañera Rita, la hemos apoyado a la Rita; los hombres han escogido igual a otro hombre. Nosotras hemos dicho que la compañera Rita debía ir y hemos entrado al voto, 75 hombres y 10 mujeres éramos. Como los hombres ya saben que no hay que discriminar a las mujeres porque ya se capacitan, los hombres han apoyado y las mujeres han votado, hemos ganado a los hombres. 'Poder sin poder, voy a entrar y me voy a capacitar, no me voy a escapar, si no puedo, se los voy a dejar, como sea voy a entrar', ha dicho la Rita. Para cinco municipios hemos votado. De las tres secciones del valle y del trópico tienen que traer otro, entre los dos tenemos que candidatear. Del valle y del trópico tenemos que ponernos de acuerdo, no hemos podido todavía…

…el mismo Alcalde de Totora y los concejales habían dicho: 'Cómo vamos a llevar de consejera a una mujer, otra gente tenemos que tener, nos va a hacer quedar mal'. En el Ampliado ha ganado la Rita y los hombres tienen que respetar. Las mujeres quiénes somos pues, ellos decían que no podía ser la Rita, nosotros decíamos que no nos pueden discriminar, que tienen que respetar el voto del Ampliado. Ahora quieren poner a otro. Los concejales son de las alturas, el Alcalde también es de la altura, no de la triguera, todos ellos no quieren que entre la Rita. La concejala mujer se ha puesto de acuerdo con los hombres (con el Alcalde y el resto de los concejales), no quiere apoyar a la Rita y eso que ella ha entrado con el aporte de las mujeres. En una anterior oportunidad, había dos concejalas; como no nos hacen caso, hemos entrado a su oficina, de sus *mechas* le hemos agarrado, aquí vienen a sentarse y calentar la silla a nombre de nosotros (las mujeres), hasta la calle las hemos botado. 'Ahora valemos las mujeres', le hemos dicho. A las mujeres grave nos han hecho trampa, no nos hacían caso a la organización de mujeres, igualito vamos a hacer con la concejala de Totora, porque no le ha apoyado a la Rita, si no, a ese hombre. El concejal tiene que votar por el candidato a consejero que la provincia ha escogido. Los hombres no querían que entre una mujer como consejera, pese a que había ganado, querían que no se respete el voto porque la consejera era mujer, incluso una concejala mujer no apoyaba a la compañera elegida. Se apoyaron en el voto del Ampliado campesino y en el apoyo de la organización de mujeres, pese a la negación por darle el cargo" (E.C., mujer adulta; Antaqhawa).

"Yo era la que primeramente decidió hacer una organización de mujeres; cuando yo era soltera nadie me orientaba, yo por mí sola me he capacitado…".

Identificación del problema

En un ampliado de la central provincial de Carrasco, que incluye a las tres secciones municipales de Pocona, Totora y Pojo, una mujer representante de la organización de mujeres de Totora sale elegida con la mayoría de los votos de la Asamblea para ser postulada como candidata a consejera ante la Prefectura del Departamento de Cochabamba. En un acto de discriminación, tanto el Alcalde como los concejales y concejalas del municipio de Totora se oponen a la resolución provincial, aduciendo que una mujer no reúne los atributos para ostentar ese cargo.

Procedimiento, autoridades y sanciones

En este caso, la organización de las mujeres interviene para la gestión del conflicto. Llama la atención que ninguna autoridad comunal se pronuncie al respecto o abra un proceso para judicializar (juzgar) una norma quebrantada, tomando en cuenta que se trata de una resolución emergente del máximo poder intercomunal. Si bien es evidente que las autoridades comunales no tienen competencia para inmiscuirse en las decisiones municipales, es cierto también que existen mecanismos de interlocución y negociación entre ambos poderes o, como diría María Teresa Sierra, "interfases" entre los espacios de la ley y la costumbre (Sierra, 2004).

Ante esta ausencia, las mujeres de la comunidad asumen la competencia de este caso desplegando sus propias estrategias. Apelan a la identidad de género que pudiera tener una concejala que ellas han apoyado para acceder a este cargo, en procura de obtener su voto favorable. En vista de que finalmente la persuasión fracasa y la solidaridad de género no se manifiesta, amenazan con recurrir a la presión social de su colectivo, convirtiendo el problema en una disputa entre mujeres. En el marco de una violencia simbólica, las mujeres hacen pasible de sanción a la concejala, obviando la responsabilidad de los otros actores varones.

Lo que se pone en evidencia en este escenario es que la discriminación de género respecto al acceso de mujeres a lugares de poder, no forma parte del repertorio de prioridades del espacio jurídico intercomunal. En esta oportunidad y en otras, como se pudo establecer de los testimonios recogidos en este capítulo, la omisión/complicidad de las autoridades locales responde a una forma de legitimar la discriminación y ratificar los prejuicios y las jerarquías de género que marcan los imaginarios en las comunidades. Aunque el relato no lo dice, es probable que la correlación de fuerzas en el Concejo Municipal obligue a aquella concejala a sumarse a la postura de los varones.

Si la lógica positiva del derecho estatal tuviera que tratar el tema, tampoco prevé mecanismos para sancionar este tipo de faltas, que son frecuentes en las comunidades alejadas de los centros urbanos. En este sentido, son importantes los esfuerzos que llevan adelante las mujeres concejalas para presentar un proyecto de ley contra el acoso político y la violencia política que contemple y garantice los derechos políticos de las mujeres como electoras y elegibles a nivel nacional, departamental y municipal, otorgando seguridad jurídica y sancionando las conductas individuales o colectivas que atenten contra los mismos. En suma, un proyecto de ley que intente llenar el vacío de una legislación que tipifique como infracciones y delitos a las conductas de acoso, violencia y discriminación. Con todo, se espera que esta posibilidad de contar con un marco normativo nacional pueda ser recuperada por los usos y costumbres, a tono con la reformas estatales del país.

Caso 2: Abuso sexual y poder político

> "Ahora mismo, en esta gestión con las dos concejalas, hay un concejal que es un *machumachu*, cochino, en Totora quería meterse con ellas, ese hombre hablaba todo, decía que: 'Esa concejala es mi vecina'. El hombre, feo hablaba de la chica: 'Yo le agarro a ella, yo le manejo', todo hablaba. Otra concejala nos ha contado que la chica ha salido en comisión al campo y el concejal estaba solito, y la ha llamado a la oficina, la ha encerrado allí y la ha violado; la concejala llorando había salido y después le ha contado a una concejal. No le han hecho nada al concejal, la chica no ha contado a nadie, ni a la organización. Si nos contaba a las mujeres, hubiéramos hecho algo como organización, no hubiéramos dejado hacer eso. Desde ese día se han enojado con la concejala, no le hablaban, había llorado harto la chica, ella no ha dicho nada, habrá avisado a su papá o a su mamá… Si hubiera avisado, tal vez su papá la hubiera defendido, pero tal vez la chica ha pensado: 'Si me voy a avisar, yo voy a quedar mal,

> ¿con esos ojos me van a mirar?' Eso ha tenido miedo ella y por eso no ha hablado. No somos igualito la gente, si sabría otra gente así siempre habría pensado, la gente así es. 'Ella seguro es su chola', todos dirían; ha pensado mejor y no ha denunciado la chica" (Antaqhawa, EC, mujer adulta).

Identificación del problema

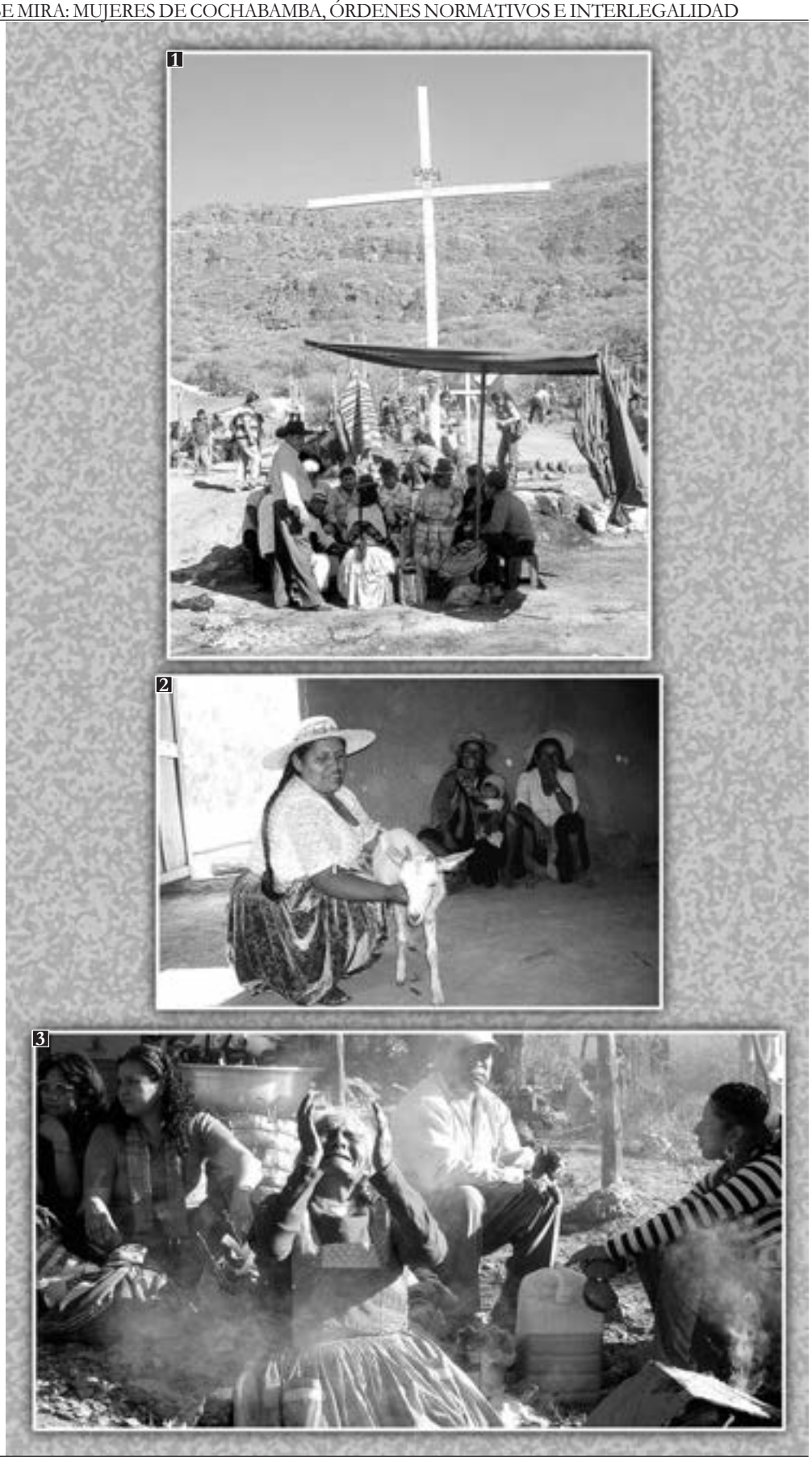
La trama en este relato hace referencia a la experiencia de violencia sexual de una (s) concejala (s) por una autoridad que hace uso arbitrario de su poder para abusar y acosar a sus colegas. En vez de acudir al sindicato, para denunciar el hecho y buscar apoyo, la víctima acude a una amiga, a quien convierte en su confidente. Las mujeres organizadas de la comunidad reclaman porque no fueron informadas del hecho, para intervenir y tomar cartas en el asunto.

Procedimiento, autoridades y sanciones

En este caso, no hay procedimiento ni autoridades que intervengan, ni sanción que se aplique, porque el miedo y el silencio de la (s) víctima (s) son protagonistas de estas historias. A esto se suma un contexto de impunidad, por tratarse de un concejal en ejercicio del poder con capacidad de circular un capital simbólico que las mujeres no poseen.

El silencio se convierte en un mecanismo subjetivo que organiza el comportamiento de las mujeres para contrarrestar los referentes normativos de género que circulan en la comunidad y que definen formas de violencia simbólica, frente a la supuesta culpabilidad de las mujeres. El silencio de las mujeres está revelando que esta es una repuesta social antigua (las madres también callaban) ante los prejuicios de la comunidad: Decían: "Tal vez voy a quedar mal", "con esos ojos me han de mirar" o "ella seguro es su chola, todos dirían". Este caso también está reflejando la tolerancia de las autoridades de la comunidad. En ese sentido, no es casual que la organización de mujeres esté dispuesta a intervenir como un foro alternativo para denunciar y sancionar este evento: "Si nos contaba, hubiéramos hecho algo como organización".

Frecuentemente, son los padres y padrinos quienes intervienen en estos casos, sin embargo, es evidente que ellos tampoco son informados, presumiblemente porque estos hechos dañan la dignidad de la familia al no poder contrarrestar el rumor y la desconfianza que hacen recaer sobre la víctima la responsabilidad del abuso: "Así siempre habría pensado la gente".



1.- Cruz en el Calvario del Valle Alto.

2.- Una autoridad mujer de Antaqhawa.

3.- Una anciana sabia en el Valle Alto.

Conclusiones

A continuación recogemos aquellos aspectos y rasgos comunes a todas las comunidades, que nos parecen relevantes para ser incorporados en esta síntesis.

Identidades, valores y prácticas de género y culturales

1. Tomando en cuenta que las identidades de las mujeres de las comunidades no son un estado permanente y definitivo, y que por el contrario son resultado de un largo proceso histórico modelado por prácticas y vivencias, percepciones y representaciones simbólicas que provienen de diversas tradiciones culturales, para esta síntesis nos preguntamos ¿qué es ser mujer indígena para los (as) integrantes de las comunidades estudiadas?

Desde las representaciones de los (as) entrevistados (as), al menos dos referentes simbólicos se ponen en juego para definir la identidad de las mujeres: ser madres, desde una perspectiva que enfatiza las construcciones de género, y ser campesina/mujer quechua desde un orden étnico cultural que define alternativamente su pertenencia a una categoría próxima a la clase social. Sólo por razones expositivas, estas dimensiones identitarias (étnica y de género) aparecen separadas, no obstante que éstas se intersectan e influyen mutuamente. Por lo demás, es también cierto que dada la existencia de diversos contextos en los que transcurre la vida de las mujeres, sus identidades se tornan difusas y mutan, ya sea que se trate de transitar por ámbitos como el mercado (como vendedoras), la jefatura del hogar (cuando los maridos migran) o cuando se relacionan con actores de la sociedad nacional.

En todas las comunidades, la maternidad es un referente simbólico poderoso que se instala en la subjetividad colectiva de mujeres y varones adultos, aparece como un factor de identidad con gran fuerza cultural que ordena las relaciones de género y destaca valores, normas, roles y disposiciones que reservan para las mujeres un rol reproductivo y de cuidado de los demás, en desmedro de otras adscripciones próximas al espacio de "lo público". Las subjetividades de las mujeres operan invisibilizando otras identidades, en un contexto en el que cada vez más el mercado y la migración profundizan la división sexual del trabajo, forjando una feminidad abocada al mundo de lo doméstico y una imagen masculina asociada a su capacidad de proveedores de las familias a través del trabajo salariado. Más allá de una cosmovisión andina que sugiere el vínculo entre mujer-madre-naturaleza, a través del cual se exalta la capacidad de dar vida y ser fértil, en contextos de transformaciones y cambios culturales, como es el caso de las comunidades del Valle, en las subjetividades colectivas se actualizan elementos dominantes que acentúan las asimetrías de poder entre hombres y mujeres y los estereotipos sobre ellos.

Sin embargo, esta forma de vivir y representar el cuerpo desde la maternidad es también objeto de interpelaciones, de modo que las generaciones más jóvenes de mujeres de aquellas comunidades más expuestas a la trama e influjo urbano (Puka Orko y Blanco Rancho) cuestionan aquella identidad movilizando otros referentes normativos que ponen en tensión la imagen de las madres de "antes" con muchos hijos, sin la capacidad de decidir sobre su número y cuya dedicación y cuidado limitaban sus opciones de estudio y de participación en espacios públicos de liderazgo. De igual modo, la demanda de anticonceptivos, como alternativa al uso de infusiones no siempre eficaces, puede interpretarse como una forma de disputar otras salidas al destino de una sexualidad vinculada inevitablemente a la reproducción.

Desde un referente étnico cultural, la identidad de las mujeres se define apelando a la categoría de campesinas, matriz que engloba atributos y significados que hacen a la disponibilidad de su cuerpo al trabajo, a la forma de vestir, a la noción de mujeres de pollera o "cholitas" y a las disposiciones lingüísticas como afirmación de su diferencia étnica. Como distinciones, estos rasgos ordenan las relaciones sociales de género al interior de las comunidades, al mismo tiempo que lo hace entre mujeres de la ciudad y del campo.

La pollera en la comunidad es un signo de distinción de la mujer y da sentido de pertenencia y status por su rol en la conservación de la cultura. Frente a la *chota* o señorita, seres travestidos culturalmente, las mujeres expresan sentimientos ambiguos de desprecio, pero también de admiración. Mientras las cholitas no van al colegio, no saben y "no quieren" aprender a leer y escribir; la señorita es todo lo contrario, tiene conocimientos del español, tiene acceso a la educación escolar, además juega con su cuerpo, lo viste y lo adorna más allá de los cánones de la comunidad. Sin embargo, el ser de pollera en la comunidad es fuente de reconocimiento cuando se asocia simbólicamente la vestimenta con la capacidad de trabajar un valor central en las representaciones andino-campesinas, "las señoritas de la ciudad no saben trabajar". Representa una feminidad que acredita su disponibilidad para el trabajo y para relacionarse con otras mujeres de la comunidad.

Por su parte, el impacto de la migración extendida en las comunidades, sobre todo del Valle Alto, genera cambios en la vida e identidad de las mujeres campesinas. La vestimenta tradicional de la pollera es reemplazada por un atuendo occidental, que da lugar a la categoría de *chota*, como una identidad que interpela la costumbre y la tradición. En contraste con los varones, quienes viven su identidad apelando a distintos códigos identitarios y no están atados a un tipo tradicional de vestimenta, las mujeres cuestionan los rigores normativos que recaen sobre ellas y reivindican la libertad de vestirse fuera de las convenciones y controles que marcan su rol de "guardianas de la cultura" (Prieto, s/f).

La lengua es otra dimensión que marca la identidad de las mujeres de las comunidades. Las mujeres son quechua hablantes y este es un referente cultural que las distingue del resto de la población. En un contexto nacional de revalorización de las diferencias étnicas, muchas viven con orgullo este rasgo de su identidad. Sin embargo, esta fuente de autoidentificación se presta también a ambigüedades, cuando el ser monolingüe y no saber leer ni escribir limita sus intercambios con el exterior y empobrece sus fuentes de poder respecto al bilingüismo de los varones.

En este juego de identidades, las mujeres de pollera demandan, en su encuentro con la ciudad o pueblo, procesos de descolonización de la sociedad y el Estado que les permitan expresar su diferencia sin el costo de sus derechos. Reivindican un tipo de ciudadanía que no implique el abandono de su vestimenta, su lengua, sus tradiciones y cultura, reclaman una sociedad donde puedan caber las distintas identidades: las mujeres de pollera, las señoritas de la ciudad, las que hablan quechua y las que no lo hacen, sin que esto signifique intolerancia y menosprecio. Sin embargo de aquello, demandan también, al interior de sus comunidades, márgenes de libertad y autonomía para elegir quiénes quieren ser, cómo deben vestirse, cuál es el significado de sus cuerpos y el por qué de las prescripciones culturales que limitan sus opciones de vida y generan formas de control y violencia sobre sus opciones identitarias. Estas nuevas sensibilidades son propias de mujeres más próximas a las experiencias urbanas y a la influencia de la escuela.

2. En las comunidades existe una división del trabajo que descansa sobre disposiciones adquiridas muy temprano en la familia, aprendidas e incorporadas (o rechazadas) que señalan, así sea de modo laxo, un ámbito privado doméstico donde habitan las mujeres y donde, a pesar de jugar roles estratégicos en la reproducción de sus hogares, familias y comunidad, su trabajo no goza del mismo estatuto simbólico que el de los varones.

La evaluación acerca de la capacidad de trabajo de las mujeres respecto a los hombres es una fuente de asimetrías de género. Los varones consideran que las mujeres no trabajan; aunque puedan ocuparse de la organización de las tareas domésticas y desempeñar con mayor o menor eficiencia otras tareas como las agrícolas, pecuarias y comercio. Las mujeres disputan el sentido de estas representaciones, buscando reivindicar el conjunto de roles y tareas (productivo, reproductivo, comunal y cultural) que desempeñan una suerte de "dobles y triples jornadas", como una forma de generar nuevas fuentes de poder, valoración y reconocimiento, en contextos en los que los efectos de la inserción de las comunidades en los procesos socioeconómicos más amplios dificultan estos esfuerzos.

Es probable que, a pesar de los prejuicios y asimetrías que afectan los balances de género en la distribución y uso del tiempo y el trabajo, el control del dinero, atributo femenino en las comunidades más alejadas y tradicionales (Antaqhawa y Guarayos), pueda entenderse como una fuente potencial de equiparación que provea de ciertos márgenes de autonomía y poder a las mujeres.

Por los testimonios recogidos, los patrones de herencia de las tierras o parcelas no parecen reconocer sesgos de género. Tanto las hijas como los hijos acceden por igual a la propiedad de los terrenos que los padres dejan en herencia. Es probable, sin embargo, que la calidad de las tierras o el tamaño de las mismas establezcan finalmente jerarquías entre géneros, sobre todo cuando las comunidades enfrentan procesos de minifundización y una frontera agrícola que se estrecha. Por otro lado, las tierras que las mujeres reciben en herencia no siempre se traducen en títulos de propiedad, por lo que los esposos disponen de ellas sin consultar con ellas. Sin embargo, es común que la propiedad de la tierra no sea concebida como un recurso individual, sino como un patrimonio familiar que se justifica en función de que algún día los hijos lo herederán. No obstante, en el imaginario de las mujeres de grupos más jóvenes se expresa la preocupación de tener la tierra a su nombre. De hecho, la economía jurídica del país en torno a los derechos de las mujeres abona en ese sentido.

3. Como se pudo establecer en el estudio, la deliberación pública comunal es un espacio práctica y simbólicamente masculino, dado que la adscripción o filiación al sindicato reconoce como condición la titularidad de la tierra que, por lo general, la ostenta el varón como representante de la familia.

A pesar de que ciertas ideologías de la complementariedad suponen que la participación de las mujeres en las decisiones de estos ámbitos se restituye cuando se discute en pareja y se acuerda una posición conjunta de familia, lo que haría prescindible la presencia de las mujeres, lo cierto es que ese espacio expresa un desbalance de género, al mediatizar la voz de las mujeres. Son los varones, padres o esposos quienes detentan la autoridad, mientras las esposas permanecen en los márgenes de las deliberaciones.

Es frecuente que cuando las mujeres asisten a las asambleas comunales su presencia pase inadvertida debido a que carecen de las destrezas o capital político (Bourdieu), como la palabra y el reconocimiento, cualidades acumuladas por los varones en un largo proceso de aprendizaje y de vida pública. La vergüenza y el miedo acrecentados por el peso del monolingüismo restringen sus posibilidades de representar a la comunidad, en un contexto en el cual los vínculos con el Estado son inevitables, y hablar sólo quechua termina devaluando la voz de las mujeres y sancionando su inferioridad.

Pero las desventajas de las mujeres se nutren, además, de una trama de relaciones de subordinación en la familia y en la comunidad que impide desafiar la autoridad y el control de los esposos sobre los cuerpos y los tiempos de las mujeres. Compatibilizar el uso del tiempo, del dinero y despejar los prejuicios sobre el ejercicio de una función pública de representación, por parte de las mujeres, no son temas que ordenen las agendas de los sindicatos y menos que formen parte de sus prioridades en sus luchas por refundar el Estado.

No obstante de aquello, algunas mujeres que conjugan experiencias con otros códigos y realidades culturales (migración, escuela, mercado) logran desafiar aquellos márgenes y dotarse de una presencia valorada para combatir la exclusión y los estereotipos de género, a través del impulso de sus propias organizaciones, las cuales se convierten en fuentes de poder y lugares de aprendizaje e interlocución, tanto con las autoridades comunales como estatales. A través de sus propias organizaciones, las mujeres logran generar procesos de empoderamiento social y familiar, actualizar una agenda de género y recrear nuevas identidades.

La demanda de educación, que impulsan las organizaciones de mujeres, se convierte en otro dispositivo de igualdad para redefinir las relaciones de género al interior de las comunidades, para conocer sus derechos, enfrentar la discriminación étnico/racial, participar en las estructuras de poder de las comunidades, fortalecer sus liderazgos (saber hablar y escribir, perder la vergüenza) y mejorar su interlocución con el mundo blanco mestizo y potenciar su autoestima.

4. En el marco de la investigación, la violencia hacia las mujeres es un tema reiterado que se destaca en el discurso público femenino, suscitando numerosos testimonios y relatos. Desde la perspectiva de los varones, se enfatiza lo foráneo de esta práctica, es decir la causa de ella se remontaría a la violencia del conquistador. En la actualidad, su vigencia respondería a la influencia de la sociedad occidental, blanco-mestiza y se presentaría como un hecho esporádico.

Si esta es la percepción más extendida entre los varones, las mujeres apelan a un sentido más pragmático y menos retórico para referirse a ella como un hecho cotidiano en sus vidas, que se traduce en diversas formas de maltrato, que si bien se remonta en el tiempo a la época de la colonia, es algo presente en la vida de sus madres y abuelas. Con sentimientos mezclados de pasividad y de rechazo, toman la violencia como un acto provocado por ellas, es decir producto de la transgresión de referentes normativos que tienen que ver con no haber cumplido con sus roles de esposa y madre, con el cuidado de los hijos y de la casa y con temas de infidelidad, entre otros.

La borrachera, como circunstancia en que comúnmente se produce la violencia doméstica, termina desdibujando, en el imaginario de las mujeres, las jerarquías y asimetrías de poder que ordenan las relaciones conyugales, por cuanto, según se desprende de sus relatos, estos comportamientos desaparecerían si no mediara el consumo de bebida. El estado de ebriedad libera de culpa a los varones y normaliza y legitima la violencia porque no se puede responsabilizar a un marido borracho. Ciertamente, la violencia ejercida por esposos sanos no está descartada y, cuando acontece, ellos son mal vistos y su imagen se ve comprometida por cuanto la borrachera se asocia con estados de pérdida de control, por lo que simbólicamente el abuso se vuelve tolerable.

A pesar de la naturalización de la violencia conyugal o el sentimiento de ambigüedad que experimentan las mujeres al influjo de nuevos referentes simbólicos sobre los derechos humanos, ellas ponen en duda su justificación y la autoridad de quien la ejerce ("por qué nos tienen que pegar"). Sobre todo, entre las generaciones más jóvenes esta conciencia toma cuerpo bajo un metadiscurso que apela a nuevos valores y comportamientos en las relaciones entre esposos. La integridad física y emocional de las mujeres en la relación de pareja es reivindicada como un valor que debe ser defendido por las autoridades de la comunidad. Así, invocando el lenguaje de los derechos de las mujeres, leen estos comportamientos como violatorios de su dignidad como personas.

La violencia familiar en el "parentesco político" (Van Vleet, 2002) entre mujeres es otra dimensión que destacan los testimonios. Las mujeres enfatizan lo dolorosas que resultaron sus experiencias y etapas de vida al lado de sus suegras. En sus relaciones se expresan los intercambios asimétricos del trabajo y las relaciones de poder que ejerce la suegra, frente a una "recién llegada", la cual debe obediencia porque depende de sus parientes políticos para su subsistencia (Van Vleet, 2002) y porque debe aceptar el rol cultural de disciplinamiento que ejerce la suegra en la adquisición de la nueva identidad de la nuera: ser esposa, bajo una ideología de género que prescribe la subordinación de la mujer a la autoridad del marido.

Género, normatividades, interlegalidad y prácticas jurídicas

Las normas a las que se remiten los ylas integrantes de las comunidades analizadas no están escritas en códigos o documentos formales; aunque hoy en día algunas pueden ser encontradas en reglamentos o resoluciones aprobados en ampliados o asambleas de las centrales o subcentrales sindicales a las que pertenecen. La Constitución Política del Estado, al otorgar funciones de resolución de conflictos a los pueblos o comunidades indígenas, reconoce la aplicación de normas y procedimientos propios de conformidad con sus usos y costumbres.

El orden normativo comunal "se refiere a las normas o reglas jurídicas que definen el deber ser, lo correcto y lo incorrecto, lo permitido y lo prohibido para una colectividad y en un contexto determinado, a través de los cuales se regulan las relaciones entre los integrantes de un grupo o sociedad" (Cruz Rueda, 2004: 316). Reconoce, en este marco, un conjunto de principios regulativos que es aplicado para resolver problemas, conflictos o disputas; son normas que provienen de diferentes fuentes. Unas surgen de lo que puede identificarse como usos y costumbres, y suelen asimilarse con normas de los antepasados; otras provienen del ámbito jurídico estatal, mientras que existen aquellas, producto de la deliberación comunal. Las normas que se atribuyen a las costumbres contemplan mecanismos represivos (castigos físicos y morales) y de persuasión (consejos) y los encargados de ejecutar las sanciones son, en un ámbito más informal, los familiares, padres o padrinos y las autoridades comunales, Corregidor o Secretario de Justicia.

Para resolver disputas o conflictos, los comunarios (as) recurren también a la justicia ordinaria invocando derechos o normas consagradas en las leyes nacionales. La presencia de diferentes fuentes legales o sistemas normativos, sin embargo, no permite pensar en sistemas separados y antagónicos con sus propias lógicas independientes la una de la otra. Por el contrario, existe una relación permanente y

compleja entres ambos campos, generando sincretismos y dinámicas flexibles. De Sousa Santos, al referirse al tema, ha introducido el concepto de interlegalidad como un proceso dinámico que conlleva a combinaciones inestables de códigos y órdenes jurídicos diferenciados (Sousa Santos, 1997)

Bajo esta dinámica, son efectivamente los actores sociales, hombres y mujeres de las comunidades, quienes se apropian de los significados de las leyes o de las costumbres, "de acuerdo con los contextos, las relaciones de poder en juego y la posibilidad de acceder a ellos" (Sierra, 2004: 45). Así, las normas del derecho estatal y el orden jurídico comunal se actualizan de acuerdo a las alternativas que brindan para afirmar derechos individuales o, en su caso, mantener las tradiciones y las costumbres. "Desde esta perspectiva –tal como afirma María Teresa Sierra– las sociedades indígenas no se encuentran encerradas en si mismas, sino por el contrario, están abiertas a discutir los derechos humanos y a apropiarse de sus significados desde sus propios contextos" (Sierra, s/f: 22).

La persistencia de prácticas jurídicas comunitarias no sólo expresa la resistencia a una cultura y valores dominantes, sino que responde también a una débil presencia del sistema estatal de justicia y a la falta de confianza en la efectividad de las instituciones gubernamentales para administrar justicia, sumadas a las dificultades que enfrentan las mujeres para acceder a ella, como el monolingüismo o disponibilidad de recursos económicos y tiempo.

Existe además el temor de que los operadores de justicia den un tratamiento diferencial a las mujeres, ante la posibilidad de que su credibilidad pudiera ser menor que la de los varones, quienes habitualmente se mueven mejor en el mundo público porque cuentan con un capital simbólico, entre ellos el uso del castellano como recurso para influir en los resultados de un proceso judicial.

Por otro lado, la falta de documentación personal es otra dificultad que deben enfrentar las mujeres para iniciar procesos jurídicos, sobre todo en aquellas comunidades que, como Antaqhawa y Guarayos, se encuentran alejadas de los centros urbanos.

Si bien estos son factores que cobran especial importancia a la hora de elegir entre uno u otro orden jurídico, las mujeres recurren al derecho estatal cuando las autoridades comunales (Corregidor o Secretario de Justicia) o sus procedimientos se tornan insuficientes para administrar y resolver conflictos, faltas y agravios que ponen en riesgo la dignidad de las mujeres y el equilibrio y las relaciones al interior de la comunidad y la familia. Así, las mujeres ven en la legalidad estatal una instancia de apelación, cuando en sus comunidades no encuentran salida a sus controversias o por considerar que no existen situaciones de neutralidad para resolver adecuadamente los conflictos.

En la construcción de género está representada la idea de que las mujeres son las causantes del maltrato, lo que opera ampliando su culpabilidad y vergüenza para denunciarlo. La solidaridad de las propias mujeres de la comunidad, frente al maltrato de género, se halla limitada y condicionada a que las mujeres agraviadas dejen atrás las barreras subjetivas y psicológicas que les impiden asumirse como sujetos de derechos y justicia.

La mayor parte de los casos por los que las mujeres acuden a la justicia ordinaria se refiere a temas de violencia intrafamiliar o doméstica. Cuando los padrinos, que son los llamados a conciliar a las partes en temas de agresión física o maltratos, no logran resolverlos porque carecen de legitimidad o porque su rol se ha debilita, las autoridades comunales derivan estos casos al campo jurídico estatal, a diferencia de otras faltas que son resueltas en la jurisdicción comunal (linderos, robos, infidelidad). Es el caso de comunidades como Puka Orko y Blanco Rancho, donde las autoridades sindicales prefieren que estos procesos con historias de reincidencia sean dirimidas en instancias judiciales estatales para lograr probablemente acuerdos más duraderos. De este modo, las instituciones y procedimientos estatales a través de las Brigadas de Protección a la Familia juegan un rol importante para recomponer las relaciones entre hombres y mujeres, y permitir a éstas reivindicar un espacio de atención a sus demandas jurídicas y eventualmente hacer reconocer sus derechos. Acudir a estas instancias, por parte de las mujeres, indirectamente significa también la posibilidad de desarrollar formas de control interno que desafían a las autoridades comunales en su debilidad o incapacidad para administrar justicia.

Sólo los casos que expresan mayor gravedad, porque han transgredido los valores y principios normativos de las comunidades, como el incesto y la infidelidad, despierta la reacción de la población y de las autoridades con sanciones ejemplarizadoras. En contraste, las faltas o delitos de violación no son frecuentemente tratados por las autoridades de las comunidades, por cuanto opera el prejuicio de género de que son las propias mujeres las causantes de estos agravios, lo cual provoca que las víctimas se inhiban de denunciar y buscar el castigo de los infractores.

En estos casos la justicia comunitaria se muestra insuficiente para invocar principios normativos que den cuenta de los derechos de las mujeres. Por su parte, el orden estatal tampoco prevé, en estos casos, mecanismos jurídicos en los cuales las mujeres puedan confiar, por los prejuicios arraigados en los funcionarios judiciales.

Si bien la interlegalidad reconoce opciones para manejar los conflictos y generar alternativas en la defensa jurídica de las mujeres, no es menos cierto que tanto el derecho estatal como el orden jurídico comunal están impregnados, tanto en sus normas como en sus prácticas de ideologías de género. En ambos casos, las mujeres enfrentan situaciones de dependencia y subordinación, no sólo genéricas, sino de clase y etnia cuando se amplía el rango de la comunidad.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier
Injerto cristiano en tronco aymara. Cuarto Intermedio, Nº 21. Cochabamba, 1991.

ALBÓ, Xavier y MAMANI, Mauricio
Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. En: Mayer, Enrique; Bolton, Ralph (comp.). Parentesco y matrimonio en los Andes. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1980.

ALBÓ, Xavier
Para comprender las culturas rurales en Bolivia. CIPCA-Unicef. La Paz, 1990.

ALBÓ, Xavier
¿Por qué el campesinado qhochala es diferente? Cuarto Intermedio. Nº 2. Cochabamba, 1987.

ALBÓ, Xavier
Son indígenas y saben que lo son. Cuarto Intermedio Nº 57. Cochabamba, 2000.

AUGÉ, Marc y COLLEYN, Jean Paul
Qué es la antropología. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.

BARRIG, Maruja
El mundo al revés: Imágenes de la mujer indígena. CLACSO-ASDI. Buenos Aires, 2001.

BEAUVOIR, (de) Simone
Segundo Sexo. Ediciones Cátedra. Madrid, 2005.

BENOIT, Christine
Violencia familiar en zonas rurales. Estadísticas y análisis. Acceso a la justicia en el mundo rural: ¿Una agenda para construir? Equipo de Justicia de Paz y Comunitaria del Instituto de Defensa Legal. Lima, 2005.

BLONDET, Cecilia y OLIART, Patricia
Las mujeres y el género. En: Fort Brescia, María y Lemlij, Moisés (editores) En el umbral del milenio. Investigaciones preparatorias para la conferencia, Volumen IV, Prom Perú. Lima.

BOLTON, Ralph
El proceso matrimonial qolla. En: Parentesco y matrimonio en los Andes. Compiladores: Mayer y Bolton. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1980.

BONAN, Claudia y GUZMÁN, Virginia
Aportes de la teoría de género a la comprensión de las dinámicas y los temas específicos de asociatividad y participación, identidad y poder. (s/f).

CALLA, Mildred y ALBÓ, Xavier
Cuarto Intermedio, Nº 29. Cochabamba, 2005.

CANESSA, Andrew
Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja. Editorial Mama Huaco. La Paz, 2006.

CARTER, William y MAMANI, Mauricio
Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara. Editorial Juventud. La Paz, 1989.

CHENAUT, Victoria
Género y legalidad en el medio indígena. Cuestiones políticas, vol. 22, Nº 36, pp. 179-194. ISSN 0798-1406. 2006.

CHOQUE, Roberto
El parentesco entre los caciques de Pakasa. En: Arnold D. (comp.). Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes. Tomo II. CIASE/ILCA. La Paz, 1998.

CHUMACERO, Juan Pablo
Impactos ambientales del proceso de ajuste estructural en los valles de Bolivia. Discursos vs. prácticas cotidianas locales. Fundación Tierra. Sucre, 2003.

CRAIN, Mary
La interpretación de género y etnicidad: Nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. Tomado de Lola G. Luna y Mercedes Vilanova (comp.). Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina. Universidad de Barcelona. Barcelona, 1996.

CRUZ R., Elisa
Normas y procesos en San Marcos Móctum: Expresiones del derecho mixe. En: Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. Ed. Ma. Teresa Sierra. CIESAS. México, 2004.

DEERE, Carmen Diana y LEÓN, Magdalena
La brecha de género en la propiedad de la tierra en América Latina. World Development, volumen 31, número 6. 2003.

DEERE , Carmen Diana y LEÓN, Magdalena
Derechos de propiedad, herencia de las esposas e igualdad de género: Aspectos comparativos entre Brasil e Hispanoamérica. En: Estudios Feministas. Año 9. Brasil, 2001.

Di MARCO, Graciela (coord.)
Familias. Área de Comunicación. Unicef. Buenos Aires, 2005.

ECHEVERRÍA T., Claudia
División del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género. Revista de Ciencias Sociales Nº 8. pp 97-108. Universidad Arturo Prat. Iquique, 1998.

FLACHSLAND, Cecilia
Pierre Bourdieu y el capital simbólico. Ed. Campo de ideas. Madrid, 2003.

GAVILÁN, Vivian
Relaciones de género en la cultura aymara: Complementariedad y subordinación. En: Huellas, Seminario "Mujer y Antropología y Mujer en los 90". Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM). Santiago de Chile, 1993.

GAVILÁN, Vivian
Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. Estudios Atacameños Nº 30, pp. 135-148. 2005.

GAVILÁN, Vivian
Buscando vida: Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. Revista de Antropología Chilena Chungara, pp. 101-117. Arica, 2002.

GAVILÁN, Vivian y CARRASCO, Ana María
Representaciones del cuerpo, sexo y género: Una aproximación a las categorías andinas de las diferencias. Cuarto Congreso Chileno de Antropología. Campus Juan Gómez de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 2001.

GIORGIS, Marta
Santa Veracruz Tatita. En: Antropología. Manual de Cátedra; pp. 129-139. UNCba. 1995.

HARRIS, Olivia
El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi. En: Revista Avances. Lima, 1978.

HARRIS, Olivia
Complementariedad y conflicto: Una visión andina del hombre y la mujer. En: Revista Allpanchis, Mujer Andina, pp. 17-42. Cusco, 1985.

HARVEY, Penny
Los hechos naturales de pertenecer y género en un contexto andino. En: Arnold D. (comp.). Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes. Tomo II. CIASE/ILCA. La Paz, 1998.

HERNÁNDEZ, Rosalía A.
El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. En Marta Torres Falcón (comp.) Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. México, 2003.

HERNÁNDEZ, Rosalía A.
Por los entrecruces del género, la justicia y la legalidad en tierras indígenas. Reseña al libro Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. Revista Desacatos No. 23, enero-abril (pp.325-329). 2007.

INKSATER, Kimberly
Resolviendo tensiones entre Derecho Indígena y Normas de Derechos Humanos a través del Pluralismo Juri-cultural transformativo. Facultad de Derecho, Universidad de Ottawa. Estudio de Post Graduado en Derecho (versión original en inglés). 28 de julio, 2006.

ISBELL, Billie Jean
Estructura del parentesco y matrimonio. En: Parentesco y matrimonio en Los Andes. Compiladores, Mayer y Bolton. Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 201-245. Lima, 1980.

ITURRALDE, Diego
Usos de la ley y usos de la costumbre. En: Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado. Ed. Abya-Yala. Quito, 1993.

IZKO, Xavier
Cóndores, mastakus: vida y muerte en los valles norte potosinos. En: Izko, Javier; Molina, Ramiro; Pereira, René: "Tiempo de vida y de muerte". Ed. Conapo/CIID. Potosí, 1986.

JÁUREGUI, Jesús
Las relaciones de parentesco. En: Revista Nueva Antropología, Año V, Nº 18. México, 1982.

LAMAS, Marta
Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género. En Marta Lamas (comp.) El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG. México, 1996.

MAMANI, Sebastián
El matrimonio aymara. En: Boletín Chitakolla, Nº 30-31, marzo/abril. Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias. La Paz, 1986.

MANNARELLI, María Emma
Perú: nueva identidad femenina tras la conquista. En: Retejiendo las huellas de nuestro mestizaje. Conspirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología. Nº 2. Santiago de Chile, 1992.

MEENTZEN, Angela
Según el vestido…así es la gente: La vestimenta como expresión de la creciente diversidad de concepciones sobre la identidad femenina y étnica entre los aymaras rurales del Perú. Fundación Heinrich Böll. Ed. San Salvador: Econoprint. Perú, 2001.

MIER C., Enrique
Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural. En: Justicia Comunitaria. Poder Judicial, Instituto de la Judicatura. Sucre, 2003.

MOLINA, Ramiro y ARTEAGA, Ana
¿Dos racionalidades y una lógica jurídica? La justicia comunitaria en el altiplano boliviano. Compañeros de las Américas, Fundación Diálogo. La Paz, 2008.

OLIART, Patricia
Candadito de oro fino, llavecita filigrana... Dominación social y autoestima femenina en las clases populares. En: Márgenes. Encuentro y debate. Año IV, Nº 7.
SUR Casa de Estudios del Socialismo. pp. 201-220, Lima, 1991.

ORELLANA H., René
Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia. Huella Editores. Cochabamba, 2004.

ORELLANA H., René
Prácticas judiciales en comunidades indígenas quechuas. En: Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia. Poder Judicial, Instituto de la Judicatura de Bolivia. Sucre, 2003.

OSORIO, Manuel
Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociología. Ed. Heliasta SRL. Argentina, 1995.

OSSIO, Juan
Parentesco, reciprocidad y jerarquía en Los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1992.

PAULSON, Susan
Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. En Revista Andina. CBC, Vol. 16, Nº 2, pp. 481-497. Cusco, 1998.

PAULSON, Susan
Familias que no "conyugan" e identidades que no conjugan: La vida en Mizque desafía nuestras categorías. En: Rivera, Silvia (comp.). Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. Hisbol/ICLA. La Paz, 1996.

PACHECO B., Diego
¿Tierra del padre o del marido, da lo mismo? (Usos y costumbres y criterios de equidad). Documentos de Fundación Tierra 012/98. La Paz, 1998.

PLATT, Tristan
Espejos y maíz: El concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia. En: Mayer, Enrique; Bolton, Ralph (comp.). Parentesco y matrimonio en Los Andes. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1980.

PÓRCEL, Santiago; HERNÁNDEZ, Claudia y QUISPE, Román
Matrimonio Jalq'a. Colección Cultura Comunitaria del Sur en Bolivia, Nº 1.
Proyecto Rescate y Difusión Cultural Indígena. Fundación ASUR. Sucre, 2002.

PRIETO, Mercedes; CUMINAO, Clorinda; FLORES, Alejandra; MALDONADO, Gina y PEQUEÑO, Andrea
Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, Conamu-Unfpa y Unifem). Quito, 2005.

QUINTELA, Mónica; ARANDIA, María Jesús y CAMPOS, Pío Víctor
De la comunidad al barrio: Violencia de pareja en mujeres migrantes en Sucre.
UASB/USFX/PIEB/ABNB. La Paz, 2004.

QUITÓN, Christiane de y RODRÍGUEZ A., María
La campesina de Carrasco: 1983- 1993. CIPLADE. Ed. Serrano. Cochabamba, 1994.

RIVERA, Silvia
La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia.
Programa Andino de Derechos Humanos. Universidad Andina "Simón Bolívar". Revista Aportes Andinos Nº 11. Quito, 2004.

RIVERA, Silvia
Mujeres y estructuras de poder en Los Andes: De la etnohistoria a la política.
En: Revista Boliviana de Estudios Culturales, Nº 2. Ed. Plural/CID. La Paz, 1997.

RIVERA, Silvia
Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política.
En: Revista Escarmenar Nº 2. CID. La Paz, 1992.

ROBERTS, Simon
Law and dispute processes, in Ingold, Tom (edit.). Companion Encyclopedia of Anthropology, Culture and Social Life. Routledge. London. Reino Unido, 1994.

ROBLIN, Jackeline y BALLÓN, Jaroslava de
Concepción de sexualidad en Cerro Verde y Valle Alto de Cochabamba.
Proyecto: Adolescencia, educación y sexualidad. Ministerio de Desarrollo Humano.
(PROADES) FNUAP- BOL/94/P01. Cochabamba, 1995.

ROCHA, José Antonio
Sociedad agraria y religión. Cambio social e identidad en los valles de Cochabamba.
Hisbol-UCB/ISET. La Paz, 1990.

ROCHA, José Antonio
Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ed. UCB/PLURAL/UMSS. Cochabamba , 1999.

RODRÍGUEZ, Verónica y QUINTANA, Roberto
Paradojas conceptuales del género en procesos de cambio de mujeres indígenas en el México rural.
Cinta de Moebio. Marzo Nº 3. Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile.
Xochimilco, México. UAM. México DF, 2002.

ROJAS C., Daniel
El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri.
Cuaderno de Ciencias Sociales 126. FLACSO. Sede Costa Rica. San José, 2002.

RUIZ-BRAVO, Patricia y ROSALES, José Luis (editores)
Aisladas, olvidadas y asustadas: las mujeres de comunidades campesinas víctimas de violencia familiar en la provincia de Canas, Cusco. En: Género y Metas del Milenio. FEM-UNFPA. Lima, 2006.

SÁNCHEZ, José
Antropológicas andinas. Ed. Abya Yala/PUCE, Nº 47. Quito, 1997.

SANTOS, Boaventura de Soussa
La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la emancipación. Universidad Nacional de Colombia - ILSA. Bogotá, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa
Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.
Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. 18 Derechos humanos y desarrollo. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003.

SCOTT, Joan
El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, Marta (compiladora).
El género: La construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG. México, 1996.

SIERRA, María Teresa
Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla. En: Haciendo Justicia.
Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. CIESAS. México, 2004.

SIERRA, María Teresa
Introducción. En: Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. CIESAS. México, 2004.

SIERRA, María Teresa
Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. Alteridades, año 7, número 14 (pp. 131-143). UAM. México, 1997.

SIERRA, María Teresa
Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. Revista de Ciencias Sociales Íconos Nº 31, (pp. 15-26). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, 2008.

SIERRA, María Teresa
Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio.
Ponencia presentada al XII Congreso Internacional. Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá. Marzo del 13 al 17. Arica, 2000.

SIERRA, María Teresa
La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad. En Stanley, Ruth (comp). Estado, Violencia, Ciudadanía en América Latina. Ed. Vervuert. Madrid, 2006.

SPEDDING, Alison
Contra afinidad: Algunos comentarios sobre el compadrazgo andino. En: Arnold D. (comp.). Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en Los Andes. Tomo II. CIASE/ILCA. La Paz, 1998.

SILVERBLATT, Irene
Luna, sol y brujas. Género y clase en Los Andes prehispánicos y coloniales.
Centro de Estudios Regionales Andinos. Edit. Bartolomé de las Casas. Cusco, 1990.

STAVENHAGEN, Rodolfo

Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina. En Stavenhagen, Iturralde (comps.), México-Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México ,1990.

TENORIO, Rodrigo

Sexualidad, cultura indígena y salud reproductiva. OPS/OMS. Quito, 1996.

VALLEJO R., Ivette Rossana

Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad. En: Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. México, 2004.

VAN VLEET, Krista

Repensando la violencia y el parentesco en Los Andes de Bolivia. En: Revista Boliviana de Ciencias Sociales T'inkazos. Año 5, Nº 12. PIEB. Cochabamba, 2002.

VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen

Ser mujer: warmi kay - la mujer en la cultura andina. En: Arnold D. (comp.). Más allá del silencio: Fronteras de género en los Andes. Tomo I. CIASE/ILCA. La Paz, 1997.

VILLAZÓN, Martha

Familia, niñez y sucesiones. Sucre. Ed. Judicial.La Paz, 2000.

ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

ADONON V., Akuavi
Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México. Ponencia a V Congreso Europeo de latinoamericanistas, CEISAL Derecho, sociedad e interculturalidad en América Latina: Cambios y perspectivas. Bruselas, 2007.
En http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelless

BARBIERI, Teresita
Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género. (s/f)
En http://www.psicosocial.net/index.php?option

CHENAUT, Victoria
Dinámicas familiares y disputas por la tierra entre los totonacas de Veracruz. México. Ponencia presentada en coloquio internacional. Montpellier, 2006.
En http://www.mpl.ird.fr/colloque_foncier/Communications/PDF/Chenaut.pdf

CHENAUT, Victoria
Género y antropología jurídica en México. CIESAS. 2001.
En http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Chenaut

HARVEY, Penélope
Participación política de la mujer en pueblos andinos. Documento de Trabajo No. 33, Serie Antropología N° 9, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1989.
En www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.

LAGARDE, Marcela
Identidad femenina. CIDHAL (Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, AAC, México), 1990.
Disponible en: http://www.posgrado.unam.mx/publicaciones/omnia/anteriores/20/04.pdf.

MORENO M., Daniel
Municipio, ciudadanía y construcción nacional en Cliza y Tarata (Bolivia).
Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales. Programa Regional de Becas CLACSO. 1999.
Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/moreno.pdf

SIERRA, María Teresa
Hay derechos humanos en Zacapoaxtla: Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla. Ponencia al XII Congreso Internacional "Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio", Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Marzo 13-17 de 2000. En http://www.alertanet.org/F2b-TSierra-Arica-mx.htm - 89

WOLKMER, Antonio Carlos
Nuevos paradigmas del derecho contemporáneo: teoría crítica y pluralismo jurídico. Universidad de Guadalajara, Centro universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Coordinación de Posgrado en Derecho, 2006.
En http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id