

---

# Detrás del cristal con que se mira: Mujeres del Altiplano, órdenes normativos e interlegalidad

*Filomena Nina Huaracho*



Coordinadora de la Mujer  
La Paz, 2009

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

Primera edición: 2009

Edición y diseño: Nuevo  
Periodismo Editores

Diseño de portada: Ernesto Azcuy

Fotografías: Juana Luisa Condori Quispe,  
Verónica J. Hidalgo Ramírez  
y Jannet Mery Patzi Apaza

Depósito Legal: 4 -1-1005-09

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.

| <b>EQUIPO DE INVESTIGACIÓN</b>                                 |                             |
|----------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| Filomena Nina Huaracacho                                       | (Investigadora Responsable) |
| Beatriz Chambilla Mamani                                       | (Investigadora de apoyo)    |
| Juana Luiza Condori Quispe                                     | (Coinvestigadora)           |
| Jannet Mery Patzi Apaza                                        | (Co investigadora)          |
| Verónica J. Hidalgo Ramírez                                    | (Co investigadora)          |
| Godolfredo Calle Vallejos                                      | (Transcriptor)              |
| Rodolfo Quisberth Quisberth                                    | (Transcriptor)              |
| <b>ENTREVISTADAS Y ENTREVISTADOS</b>                           |                             |
| <b>Provincia Aroma, cantón Colquencha, comunidad Calamarca</b> |                             |
| Delfina vda. de Benítez                                        |                             |
| Jacoba Loayza                                                  |                             |
| Rosa Trujillo                                                  |                             |
| Juana Loayza                                                   |                             |
| Aleja Mamani                                                   |                             |
| Nelly Fernández                                                |                             |
| Cristina Iquisi                                                |                             |
| Celestina Iquisi                                               |                             |
| Matilde Apaza                                                  |                             |
| Irene Fernández                                                |                             |
| Estela Perzona                                                 |                             |
| Victoria Fernández                                             |                             |
| Antonia Cruz                                                   |                             |
| Felipa Fernández Iquisi                                        |                             |
| Cristóbal Fernández                                            |                             |
| Felipe Fernández                                               |                             |
| Rafael Casas                                                   |                             |
| <b>Provincia Ingavi, cantón Taraco, comunidad Chivo</b>        |                             |
| Felipa Charca Chauca                                           |                             |
| Beatriz Cortez Callisaya                                       |                             |
| Isidora Apaza Blanco                                           |                             |
| Maruja Flores Quispe                                           |                             |
| Paulina Quispe Ticona                                          |                             |
| Inés Mamani Kantuta                                            |                             |
| Felipa Ticona Calle                                            |                             |
| Luisa Rodríguez                                                |                             |
| Benedicta Quispe Mamani                                        |                             |
| Juana Condori Kantuta                                          |                             |
| Lucrecia Choquehuanca Condori                                  |                             |
| Luisa Fernández Rodríguez                                      |                             |
| Filomena Aruquipa Flores                                       |                             |
| Justa Chauca Quispe                                            |                             |
| Primitiva Ticona y esposo                                      |                             |
| Bartolomé Fernández                                            |                             |
| Gervacio Flores                                                |                             |
| Valerio Rodríguez                                              |                             |
| Gregorio Nina                                                  |                             |
| Justo Flores Quispe                                            |                             |
| Óscar Quisberth                                                |                             |
| Flora Evara                                                    |                             |
|                                                                |                             |
|                                                                |                             |

|                                                                           |
|---------------------------------------------------------------------------|
| <b>Provincia Camacho, cantón Carabuco, comunidad Cacachi</b>              |
| Francisca Cora                                                            |
| Catalina Condori                                                          |
| Toribio Cari Hilari                                                       |
| Lucía Cari                                                                |
| Gumerinda Hallasa                                                         |
| Lucía Hilaquita                                                           |
| Fortunata Ríos                                                            |
| Celestina Ticona                                                          |
| Eugenia Istaca                                                            |
| Rufina Istaca                                                             |
| Dominga Condori                                                           |
| Hilaria Valeriano                                                         |
| Gladis Hilaquita (profesora)                                              |
| Máxima Choque                                                             |
| Gusmán Chambi (facilitador de alfabetización)                             |
| Felipa Apaza                                                              |
| Senobia Ticona                                                            |
| Tomasa López                                                              |
| Agustina Ticona                                                           |
| Pedro Apaza                                                               |
| Martina Cari                                                              |
|                                                                           |
| <b>Provincia Aroma, cantón Colquencha, comunidad Santiago de Llalagua</b> |
| Exaltación Estrada Ali                                                    |
| Rosa Núñez                                                                |
| Amalia Rivas                                                              |
| Máxima Choque                                                             |
| Julia Álvarez                                                             |
| Betsabé Choque                                                            |
| Martha Rivas                                                              |
| Alicia Estrada                                                            |
| Rufina Sosa                                                               |
| Juana Álvarez                                                             |
| Ogtulia Condori                                                           |
| Lucía Gutiérrez Paco                                                      |
| Remigio Estrada                                                           |
| Florencio Cusi                                                            |
| Máximo Mamani                                                             |
| Bernardino Escóbar                                                        |
|                                                                           |
| <b>Provincia Loayza, municipio de Sapahaqui, comunidad Sacasaca</b>       |
| Ninfa Coro                                                                |
| Santusa Quenta Choque                                                     |
| Bertha Jarandilla                                                         |
| Martha Calapari                                                           |
| Martha Quenta Choque                                                      |
| Antonia Cruz Quispe                                                       |
| Segundino Cruz                                                            |
| Mario Quispe                                                              |
| Gumersindo Mamani                                                         |
| Vincent Calapari                                                          |
| Teodora Rojas Choque                                                      |

|                                                                          |
|--------------------------------------------------------------------------|
| Berta Acarapi                                                            |
| Teodosia Quispe                                                          |
| Rosmery Quispe Quispe                                                    |
| Jannete Mamani Ortega                                                    |
| Bertha Álvarez Layme                                                     |
| Gladys Mayta Limachi                                                     |
| <b>Provincia Murillo, ciudad de El Alto, zona 23 de Marzo (Ventilla)</b> |
| Fortunata Mamani Alanoca                                                 |
| Yola Apaza                                                               |
| Bertha Bustamante                                                        |
| Erika Quispe                                                             |
| Irma Sullcata                                                            |
| Magda Hilari Ruiz                                                        |
| Pilar Ramírez Tapia                                                      |
| Nery Yujra                                                               |
| Teresa Rosales                                                           |
| Verónica Mendoza                                                         |
| Salomé Sullcani                                                          |
| Mery Ramírez                                                             |
| Valeriana Sullcani Choque                                                |
| Jesusa Argollo Beltrán                                                   |
| David Párraga                                                            |

## Agradecimientos

*A Diana Urioste, Marija Barrig, Vera Giannoten, Mercedes Nostas y Carmen Elena Sanabria por sus comentarios y sugerencias, también a Silvia Rivera por el diálogo sostenido. A las comunarias y comunarios de Cala Marca, Santiago de Llallagua, Sacasaca, Chivo, Cacachi y a las mujeres de la ciudad de El Alto, barrio 23 de Marzo, por sus testimonios.*



# Índice

|                                                                          |           |
|--------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>PRESENTACIÓN</b>                                                      | <b>9</b>  |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>                                                      | <b>11</b> |
| <b>CONTEXTO</b>                                                          | <b>13</b> |
| <b>INSTRUMENTOS TEÓRICO-CONCEPTUALES DE LA INVESTIGACIÓN</b>             | <b>23</b> |
| <i>1. FORMAS DE VIDA, IDENTIDAD CULTURAL E IDENTIDAD DE GÉNERO</i>       | <i>29</i> |
| 1.1. Identidad cultural                                                  | 29        |
| 1.2. Identidad de género                                                 | 31        |
| 1.2.1. Mitos de origen y la relación mujeres-naturaleza                  | 31        |
| 1.2.2. Mujeres andinas en la historia                                    | 37        |
| 1.2.3. Valoración de la mujer                                            | 39        |
| 1.2.4. Construcción de género                                            | 48        |
| 1.2.5. Danzas ceremoniales y representaciones de género                  | 51        |
| 1.3. Expresiones y representaciones sobre el cuerpo de la mujer          | 52        |
| 1.3.1. Visualización, representación, belleza, vestimenta y adornos      | 52        |
| 1.3.2. Autovaloración                                                    | 53        |
| 1.3.3. Placer y relaciones consentidas                                   | 53        |
| 1.3.4. Transgresiones culturales y de género                             | 55        |
| <i>2. RELACIONES FAMILIARES, MANDATOS Y ASPECTOS REPRODUCTIVOS</i>       | <i>59</i> |
| 2.1. Relaciones de parentesco y organización                             | 59        |
| 2.1.1. Composición, filiación y residencia                               | 59        |
| 2.1.2. Responsabilidad y organización familiar                           | 60        |
| 2.2. Relaciones conyugales (matrimonio)                                  | 60        |
| 2.2.1. Institucionalidad, tipos, prohibiciones y ritos de las relaciones | 60        |
| 2.2.2. Decisión sobre el matrimonio                                      | 65        |
| 2.2.3. Separación, divorcio e infidelidad                                | 66        |
| 2.2.4. Viudez, una etapa para aprender a vivir solas                     | 68        |
| 2.3. Embarazo y maternidad                                               | 68        |
| 2.3.1. Decisión sobre maternidad y espaciamiento                         | 69        |
| 2.3.2. Embarazo y parto                                                  | 70        |
| 2.3.3. Aborto e interrupción del embarazo                                | 71        |
| 2.3.4. Transgresiones en el ámbito de la reproducción                    | 72        |
| <i>3. INTEGRIDAD PERSONAL, TRANSGRESIONES Y VIOLENCIA DE GÉNERO</i>      | <i>75</i> |
| 3.1. Tipos de maltrato y situaciones en las que se producen              | 75        |
| 3.1.1. Violencia: significado, situaciones, causas y formas              | 78        |
| 3.1.2. Violencia, abuso sexual, violación y acoso                        | 79        |
| 3.2. Violencia social o simbólica                                        | 80        |
| 3.2.1. Relaciones entre mujeres: rivalidad y competencia                 | 81        |

|                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.2.2. Violencia étnico-cultural .....                                                | 81         |
| 3.2.3. Transgresiones en el ámbito de la integridad .....                             | 82         |
| <b>4. ECONOMÍA: ACCESO, MANEJO<br/>Y CONTROL DE LOS RECURSOS</b> .....                | <b>85</b>  |
| <b>4.1. División sexual del trabajo</b> .....                                         | <b>86</b>  |
| 4.1.1 Actividades por sexo, área y tiempo .....                                       | 87         |
| 4.1.2. Descanso y recreación .....                                                    | 90         |
| <b>4.2. Propiedad, acceso a la tierra y recursos naturales</b> .....                  | <b>91</b>  |
| 4.2.1. Tenencia y propiedad de la tierra y bienes; tipos de uso .....                 | 91         |
| 4.2.2. Herencia y otras formas de acceso y control .....                              | 93         |
| <b>4.3. Decisión y circulación de recursos, dinero y bienes</b> .....                 | <b>95</b>  |
| 4.3.1. Decisiones para consumo, venta, regalos y trueques .....                       | 96         |
| 4.3.2. Reciprocidad, solidaridad, intercambio y ayuda mutua .....                     | 97         |
| 4.3.3. Transgresiones en el ámbito de la economía .....                               | 99         |
| <b>5. ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN<br/>EN LOS ESPACIOS DE DECISIÓN</b> ..... | <b>103</b> |
| <b>5.1. Organización política y participación de las mujeres</b> .....                | <b>103</b> |
| 5.1.1. Formas de organización política .....                                          | 104        |
| 5.1.2. Acceso y participación de las mujeres en las organizaciones .....              | 113        |
| <b>5.2. Respeto a las decisiones de las autoridades femeninas</b> .....               | <b>117</b> |
| 5.2.1. Qué decide la mujer y valoración de sus decisiones y liderazgo .....           | 118        |
| 5.2.2. Autonomía individual y organizaciones femeninas .....                          | 122        |
| <b>5.3. Formas y participación en la vida comunal y social</b> .....                  | <b>122</b> |
| <b>CONCLUSIONES</b> .....                                                             | <b>125</b> |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....                                                             | <b>131</b> |

# 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 transformación 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 cinco comunidades del Altiplano del departamento de La Paz y un barrio de la ciudad de El Alto, con el título: **“DETRÁS DEL CRISTAL CON QUE SE MIRA: MUJERES DEL ALTIPLANO, 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

Para hablar del pueblo aymara necesariamente tenemos que hablar del número de hablantes aymaras existente en toda la región del Altiplano, que se extiende entre las cumbres más altas de la Cordillera de los Andes, por las orillas del lago navegable más alto del mundo, y los Yungas. La población de habla aymara en Bolivia alcanza a 1,7 millones de personas. Si se consideran a los aymaras de Perú y Chile, el número supera los dos millones (Xavier Albó, 2002:108). La mayor parte vive en las zonas rurales agrícolas y ganaderas y el resto está establecido en las zonas urbanas, donde realiza actividades de pequeña industria y comercio que, en algunos casos, complementa con la agricultura. También desarrolla las dos actividades paralelamente, lo que deriva en que esté en constante contacto con su comunidad.

Este pueblo mantiene fuertes muchas de las características culturales y es capaz de enfrentar las adversidades que se presentan en su desarrollo. Además, cuenta con profesionales e intelectuales que luchan para que prevalezca su lengua y cultura.

Muchos aymaras que salen del país llevan su cultura y sus costumbres, por lo que no es raro ver en Argentina o Brasil ciertas manifestaciones culturales típicas, como el día del *Iqiqu*<sup>1</sup>, el 24 de enero, o el martes de *ch'alla* de Carnaval. También es frecuente apreciar danza y música propias de esta cultura.

Todas las unidades elegidas pertenecen al altiplano y valles de La Paz, siendo una de ellas una zona periurbana de El Alto, y otra, un pueblo cabecera municipal. La selección de unidades tomó en cuenta una diversidad de situaciones, tanto históricas como ecológicas, por lo que se consideraron una ex hacienda en la zona circunlacustre (caso Chivo, provincia Ingavi), una comunidad originaria en el Altiplano sin influencia del lago *Titiqaqa*<sup>2</sup> (caso Santiago de Llallagua, provincia Aroma), una comunidad originaria con influencia del lago *Titiqaqa* (caso Cacachi, provincia Camacho), una comunidad originaria en cabecera de valle (caso Sacasaca, provincia Loayza), un pueblo rural con rango de municipio (Calamarca, provincia Aroma) y el barrio alteño 23 de Marzo (Ventilla), mayormente habitado por migrantes rurales.

El trabajo de campo se realizó durante aproximadamente dos meses. Tres trabajadoras de campo bilingües (aymara-castellano), egresadas de la carrera de Antropología, realizaron entrevistas y trabajo etnográfico. Cada una se centró, durante un mes, en dos de las unidades de estudio seleccionadas. Las entrevistas grabadas fueron transcritas y sistematizadas por un equipo del Taller de Historia Oral Andina, con el cual se trabajó conjuntamente en el proceso de interpretación y ordenamiento.

La recolección de información se realizó a partir de una guía de entrevistas elaborada para las cuatro regiones (Beni, Cochabamba, La Paz y Santa Cruz) que cubre la investigación, que se centró en el diagnóstico de la incidencia de factores que afectan los derechos humanos de las mujeres, tomando en cuenta las dimensiones de género, justicia comunitaria y relaciones de poder.

Como parte de esta metodología común, se registraron observaciones de campo y datos de contexto en un diario de campo y se realizaron talleres de información y socialización que permitieron el ingreso al terreno y comunicar a las autoridades de las unidades seleccionadas las intenciones, el diseño y los objetivos de la investigación. En todos los casos, las etnógrafas tuvieron contactos previos con la comunidad elegida, lo cual facilitó la aceptación de las autoridades y la accesibilidad de las personas entrevistadas. Las entrevistas fueron grabadas.

<sup>1</sup> *Iqiqu*, Ekeko, dios de la abundancia.

<sup>2</sup> *Titiqaqa*, Titicaca, lago ubicado en el altiplano.

En los talleres de presentación y socialización se utilizó la técnica de los grupos focales, que permitió recoger reflexiones grupales, *siw sawis*<sup>3</sup> y cuentos relacionados a los temas de la investigación. Esta experiencia facilitó la complementación entre entrevistas grupales e individuales. Estas últimas, realizadas en un contexto de mayor privacidad, permitieron abordar temas más delicados.

En la fase de elaboración del informe se trabajó con el apoyo de transcriptores/as aymara hablantes del Taller de Historia Oral Andina. La sistematización y fichaje de las entrevistas estuvo a cargo de la responsable del proyecto, con el apoyo de una consultora junior (bilingüe) y una consultora senior. Tanto las etnógrafas como los/as transcriptores/as y las consultoras participaron en reuniones conjuntas que permitieron obtener mayores datos de contexto y elaborar criterios para la interpretación de la información obtenida en las entrevistas.

Se realizaron entre 15 y 22 entrevistas en cada unidad de estudio, por lo cual la sistematización de la investigación fue muy morosa. La calidad y duración de los diálogos también fueron variables. Si bien en este informe se utilizó la mayoría de las entrevistas, fue evidente que algunas se destacaron por un discurso más rico, matizado y, sobre todo, por su capacidad reflexiva.

Se consultaron, además, fuentes secundarias sobre las unidades seleccionadas y sobre los procesos relevantes en las regiones estudiadas. Con estos datos se pudo realizar la contextualización de las entrevistas y la interpretación comparativa del conjunto de los materiales. Las informaciones complementarias fueron proporcionadas por funcionarios municipales y también se conversó con informantes claves, dirigentes sindicales, profesores y otros.

---

3 *Siw sawis* son refranes y dichos.

# Contexto

## Calamarca, provincia Aroma

### Ubicación geográfica

Calamarca está a 50 kilómetros de la ciudad de La Paz, sobre la carretera La Paz-Oruro. Es la cuarta sección municipal de la provincia paceña de Aroma y antiguamente fue un lugar de descanso de los viajeros y un paso obligado de los comerciantes, incluso antes del año 1600. Posteriormente, se establecieron en el lugar algunas familias provenientes de Perú y Potosí, que conformaron la población urbana, que se autodenominó “vecinos” de Calamarca<sup>4</sup>.

Calamarca<sup>5</sup> correspondía al rango de comunidad originaria, como un *Taypi*<sup>6</sup> entre *Aransaya*<sup>7</sup> y *Urinsaya*<sup>8</sup>. El contorno de la plaza estaba poblado de *mistis*<sup>9</sup>. El resto del territorio se organizaba en ayllus o comunidades, con áreas de pastoreo y siembra de cebada y papa. La población de estas zonas se agrupaba en dos categorías de *sayañeros*<sup>10</sup>: originarios y agregados. Los primeros tenían mayor acceso a la tierra y a los cargos de autoridad.

Con el tiempo y la subdivisión de parcelas, la categoría de los agregados se fue haciendo predominante, de modo que 125 familias de *sayañeros* tienen esta condición y poseen tierras de menor extensión. En cambio hay ocho familias de *sayañeros* originarios que tienen tierras de mayor extensión.

Calamarca está a una altitud de 4.000 metros sobre el nivel del mar y su clima es templado a frío, con una temperatura que oscila entre una máxima de 18 grados centígrados y una mínima de cinco bajo cero. Su relieve es de terrenos ondulados, regiones montañosas y planicies, con afloramientos rocosos, suelos poco profundos y pendientes suaves. Es cabeza de la cuarta sección municipal. El Gobierno local proyecta impulsar el turismo receptivo aprovechando el patrimonio cultural colonial de la región. Su templo tiene una colección de cuadros del siglo XVI y en la zona también hay chullpares, taqanas y fortalezas prehispánicas. En el radio urbano hay instituciones educativas fiscales, como la primaria “Rosa Kroeber vda. de Carpio” y el colegio “Roberto Pérez Patón”, una sede de la Universidad de Aquino Bolivia (Udabol), y un centro de salud con servicios de odontología, medicina general y radiología. Ancianos y ancianas practican la medicina tradicional. Las parteras son muy solicitadas.

### Actividades económicas

Entre las actividades económicas principales se encuentra la agricultura, ganadería, comercio al por mayor y menor (artesanía en hilados, textiles y abarrotes) y el turismo. El sistema de producción es de

4 Comunicación de Okonor Márquez Rodríguez.

5 Calamarca es castellanización del aymara *Qala* (piedra) y *Marka* (pueblo). Pueblo de piedra, conocido así por la existencia de abundante piedra en la región.

6 *Taypi*, medio. De la entrevista a Bonifacio Santa María.

7 *Aransaya*, parcialidad arriba.

8 *Urinsaya*, parcialidad abajo.

9 *Mistis*, vecinos mestizos ajenos a las comunidades.

10 *Sayañeros*, personas que poseen tierras extensas. Los originarios conservan tierras más extensas que los agregados.

tipo tradicional, con cultivos de papa dulce en las variedades *waych'a* y *sani*, y de papa amarga (*luk'i*, *ch'uqipitu*, *pikura*, *tumira* y *axawiri*). También se cultivan cereales como la quinua, *qañawa*, cebada, avena y alfalfa. El forraje, de forma extensa, para la alimentación del ganado. Gran parte del ganado vacuno se destina a la comercialización y una gran parte del ovino, para el consumo familiar.

Otra actividad a la que se dedican los pobladores de Calamarca es la confección de ropa en serie, característica de los países industrializados, que comenzó a influir en la localidad, subvalorando artículos textiles localmente elaborados. Los jóvenes de Calamarca son vulnerables a los símbolos de la modernidad y la ropa hecha a mano cede ante decorativas camisas, zapatos y deportivos de la marca Nike, a la bisutería, a los jeans y a las blusas entalladas, prendas que son exhibidas en las distintas actividades sociales.

Los miércoles, los habitantes de Calamarca asisten a la feria de Pocohota, donde se abastecen de fruta yungueña, tubérculos, verduras y textiles y, a su vez, venden sus excedentes de productos agrícolas locales. Este comercio está a cargo, sobre todo, de mujeres.

En la feria también hay abarrotes, productos de ferretería, servicios telefónicos, pensiones, peluquerías, molinerías y vidrierías. No falta la venta de ganado vacuno, ovino, porcino y aves de corral, actividad donde resalta la presencia de los varones. La mayoría posee propiedades pequeñas y para abastecerse alquila tierras de cultivo de los propietarios emigrantes a la ciudad de La Paz. En caso de tener sayañas, éstas quedan en poder de la persona (familiar) que la habita y está dispuesta a cumplir con las obligaciones comunitarias (cargos, reuniones, aportes).

En el radio urbano se asientan cinco juntas vecinales, organizaciones territoriales de base, juntas escolares y asociaciones de vivanderas (con una maestra mayor). Todas las organizaciones integran el conjunto de las relaciones sociales y culturales, ya que los padres de las juntas participan como vecinos y a la vez ocupan espacios gremiales en las ferias locales móviles de la región. Después de la Reforma Agraria, un creciente número de comunarios de los alrededores construyó sus casas en el pueblo, participando en la vida política y cultural de Calamarca. El poder político que antes detentaban los vecinos e intermediarios mestizos se ha estrechado, aunque aún mantienen rasgos de distinción social y superioridad cultural.

Mientras los migrantes de las comunidades suelen construir sus casas con la misma tecnología típica de la zona rural (paredes de adobe o tapial y techos de calamina), otro es el concepto de vivienda de los vecinos de las distintas zonas en Calamarca, ya que las viviendas tienen dos pisos, cuentan con todos los servicios, los muros son de ladrillo y los ambientes, espaciosos permitiendo la crianza y protección del ganado. El uso de piedra para cimientos y paredes es generalizado; aunque no se dejaron atrás los adobes que todavía caracterizan a los inmuebles antiguos con dependencias construidas con técnicas tradicionales. La tendencia modernizante ha permitido la generalización del techado en calamina; aunque en las zonas periféricas aún hay casas de adobe con techo de paja.

Existen organizaciones no gubernamentales como Save The Children (asistencia familiar), Plan Internacional (proyectos asistenciales), Sartawi (proyectos de agricultura y ganadería) y Procosi (nutrición y planificación familiar).

Estas entidades, de alguna manera, influyen en la visión y la vida de las familias de Calamarca, y sus talleres y seminarios en muchos casos ignoran y desconocen la realidad cultural de los habitantes, pues enfocan sus contenidos con elementos más urbanos, desvalorizando los saberes y conocimientos de las mujeres de la comunidad. En instituciones que reúnen sólo a mujeres y niños, como Save The Children y Procosi, este proceso es más evidente.

## Santiago de Llallagua, provincia Aroma

### Ubicación geográfica

El pueblo de Santiago de Llallagua está aproximadamente a unos 75 kilómetros de El Alto. Para llegar a éste hay que trasladarse por la carretera La Paz-Oruro y desviarse hacia la derecha, por el terraplén de tierra, a la altura de Calamarca. El viaje toma unos 20 minutos. En el mapa del Instituto Nacional de Estadística, la localidad está en el extremo sur del municipio de Colquencha, sexta sección de la provincia Aroma. Las comunidades del cantón son: Achoco, Juiracollo, Huancarani, Acerfujo, Jalsuri, Santiago de Llallagua Centro, Collpani y K'ultani. La denomina-

ción de Santiago de Llalagua está relacionada con la figura de Santiago como Illapa o rayo y con *Llallava* o *Llallagua*<sup>11</sup>, que se refiere a los productos de mayor tamaño, de forma peculiar y única que sirven de *illa* a los productos agrícolas que se cultivan en la región.

## Recursos naturales y actividades económicas

Los principales recursos de esta región son las tierras de cultivo y pastoreo. Las *aynuqas*<sup>12</sup> se constituyen en las más importantes. El cultivo de papa, oca, cebada y quinua y la crianza de llamas, vacas y ovejas permiten la obtención de ingresos económicos gracias a la venta en las ferias semanales mensuales e incluso anuales de la región.

En esta zona hay recursos minerales poco explotados, como el silicio y el óxido de hierro que sirven para la coloración de pinturas. También existen canteras de las que se extrae la piedra caliza y la piedra cortada, además de arena, material para ladrillos<sup>13</sup>. En los canales provenientes de los ríos existe turba (tierra para abono de los sembradíos, que también se usa en jardinería; Diario de campo 2007). La producción agrícola depende de la fuerza del trabajo propio, es decir del trabajo de todos los miembros de la familia que desarrollan la actividad principalmente en el cultivo de la papa.

En Santiago de Llalagua hay una iglesia colonial dedicada a la Virgen de la Concepción y al apóstol Santiago. En el templo se ofician misas en las festividades religiosas del pueblo y se celebran algunos matrimonios y bautizos.

También existen grupos evangélicos denominados “sabadistas” (adventistas) y la iglesia “Mesías de Belén” que realiza sus reuniones los días sábado. También están los “dominguistas”, como la iglesia “Seminario Bíblico”, que se reúnen los días domingo. Sus adeptos son en menor proporción a los de la Iglesia Católica.

Los habitantes de Santiago de Llalagua hablan mayormente el aymara y mantienen una relación de reciprocidad y ritualidad (por los productos agrícolas que proporcionan se hacen ofrendas) con la naturaleza, la *Pachamama*<sup>14</sup>, los *apus* o *achachilas*<sup>15</sup> como el *saskachi kunturiri* (el cerro más alto del pueblo), donde se realizan ofrendas comunales. En los hogares también se ofician ritos privados a los seres tutelares, *kuntur mamani*<sup>16</sup>, *ispallas*<sup>17</sup> de la papa y otros.

Santiago de Llalagua cuenta con instituciones educativas fiscales: La escuela primaria “Santiago de Llalagua”, el colegio “Calama” y el Instituto Superior Técnico ISTA.

También tiene una posta sanitaria que presta el servicio de medicina general. Por otra parte, está la medicina tradicional practicada por algunos ancianos *yatiris*, que son conocidos como maestros y maestras de la comunidad. Hay parteras que son visitadas con mucha frecuencia por las mujeres en trabajo de parto. Una de las instituciones que trabaja en esta región es el Plan Internacional, que realiza talleres sobre el cuidado de los niños y la violencia intrafamiliar.

## Comunidad Sacasaca, provincia Loayza

### Ubicación geográfica

La comunidad de Sacasaca se encuentra en el municipio de Sapahaqui, segunda sección municipal de la provincia Loayza, a 75 kilómetros de la ciudad de La Paz. Limita al norte con la provincia Murillo; al este, con el municipio de Luribay y al sur y oeste, con la provincia Aroma.

El acceso vial es por carretera de tierra, que se desvía de la vía La Paz-Oruro a la altura de Topoco. Presenta una topografía irregular con abruptas pendientes que bajan a la orilla de los ríos (características de las zonas del valle interandino).

11 Llalagua, castellanización del término *Llallava*.

12 *Aynuqa*, sistema agrícola de carácter multicíclico, que permite cultivar diversos productos siguiendo un ritmo y rotación bajo control comunitario. En cada *aynuqa* las familias poseen varias parcelas, lo que permite espaciar los tiempos de siembra y controlar el riesgo de heladas o sequías mediante la dispersión de la tierra en diversos lugares y microclimas, en combinación con el ciclo ganadero (pampa, cerro, rinconada, tierras de pastoreo, etc.).

13 *Junithapi* - *Unkall Quta*.

14 *Pachamama*, madre tierra que nos da el sustento diario.

15 *Achachilas*, antepasados que son identificados con los cerros más altos.

16 *Kuntur mamani*, principal protector de la casa y el hogar.

17 *Ispallas*, nombre ritual de los productos agrícolas como la papa.

Su clima es templado. La población vive de la agricultura, se destacan los huertos frutales y los cultivos de papa, cebolla y hortalizas. La actividad que genera mayores ingresos económicos es la fruticultura, centrada en la producción de manzanas, duraznos y peras, que producen una cosecha anual en las vegas y orillas del río de Sacasaca.

Situada entre la cabecera del valle de Sapahaqui y el Altiplano, la comunidad de Sacasaca tiene varios rangos de altitud, desde montañas elevadas con escasa cobertura vegetal (clima frío), hasta quebradas atravesadas por un río con abundante vegetación bordeada por eucaliptos (clima templado), introducidos desde el siglo XIX. Hasta 1990 sus pobladores habitaban en una quebrada alejada de la carretera, lo que les dificultaba el acceso al transporte y comercialización de sus productos. Esta situación les motivó a reubicarse en los márgenes de la vía que conecta al pueblo con El Alto, aunque algunas familias aún permanecen en la comunidad original.

Según testimonios de una de las comunarias, Ninfa Coro<sup>18</sup>, el nombre de Sacasaca deviene de *sak'a sak'a*, término aymara castellanizado de un tipo de pasto grande que crece en abundancia.

### Actividad económica

La actividad principal es la agricultura: en las hoyadas la gente planta hortalizas y tubérculos (haba, arveja, zanahoria, oca, papa) y algunas plantas medicinales. En pequeñas carpas solares instaladas en sus viviendas, los pobladores cultivan cebolla, lechuga, pimiento morrón y tomate. La producción pecuaria se concentra en la crianza de vacas, ovejas y aves de corral. La existencia de una variedad de árboles en las orillas y quebradas de la zona permite que éstos sean utilizados como combustible para cocinar y es la materia prima de los varones para elaborar yuntas, palos de picota y leña. Algunos arbustos leñosos sirven a las mujeres para fabricar canastas<sup>19</sup>.

Periódicamente las mujeres llevan estos productos artesanales (yuntas, canastas, etc.) a las ferias de Sapahaqui, Tacobamba y Pocota. Debido a la escasez de tierras aptas para la agricultura (que limita la producción excedentaria), la producción agrícola y pecuaria es esencialmente para el consumo familiar y sólo una pequeña parte se destina a la venta.

Para contribuir a sus ingresos, las mujeres optan por algunas actividades complementarias como la compra de productos del Altiplano en la feria de Pocota (miércoles), que luego revenden en las ferias de Sapahaqui (domingo) y Tacobamba (sábado) y viceversa. Algunos varones también acuden a poblaciones cercanas como Sapahaqui para realizar trabajos en los huertos de los comunarios y vecinos más acomodados, sobre todo en épocas de cosecha de frutas. Otros suelen viajar a los Yungas (especialmente a Caranavi) como jornaleros en los cultivos de coca y café. Estos viajes también involucran a las mujeres y a sus hijos e hijas, cuando terminan las labores escolares.

Según datos recogidos en el trabajo de campo, en el período de la investigación vivían en la comunidad 35 familias, ya que un buen número, casi el 50 por ciento, migró temporalmente a Yungas por motivos económicos. Otras personas se fueron de manera definitiva hacia ciudades, como La Paz y El Alto.

Una característica de las personas mayores es que la mayoría cede sus tierras y otros bienes a sus hijos ya casados, quedándose sin nada. Debido a esto se van al pueblo de Sapahaqui o a La Paz, donde realizan otras actividades, como el comercio o se quedan viviendo con alguno de sus hijos migrantes. La población es bilingüe y en su mayoría habla aymara y castellano.

La comunidad de Sacasaca se formó por la fusión, después de la Reforma Agraria, de la ex-hacienda Huancuri, que tenía 24 personas, y la comunidad Sacasaca, que tenía 127 habitantes, de los cuales 67 eran mujeres y de ellas, el 58 por ciento era mayor de 18 años. La estructura de su población nos muestra una disminución marcada de los varones a partir de los 10 años, aumentando en cambio las mujeres de 19 a 29 años. La localidad cuenta con una sola escuela de ciclo primario que lleva el mismo nombre de la comunidad. En épocas más recientes la comunidad logró, a través de turnos de trabajo comunal, la provisión de agua potable a partir de un pozo, además de la conexión a la red de electrificación rural.

No cuenta con servicios de salud; por lo tanto, su población combate sus enfermedades con ayuda de la medicina tradicional, ya sea de forma casera o con especialistas locales. En casos de emergencia o patologías graves, la gente se traslada hasta Sapahaqui, que cuenta con un servicio más completo.

Por tratarse de una comunidad pequeña y con poca capacidad de presión a nivel municipal, los servicios de instalaciones sanitarias y alcantarillado, así como la seguridad pública, son inexistentes. Tampoco hay plazas ni tiendas de atención permanente ni alojamientos o pensiones. La mayoría de

<sup>18</sup> Comunaria de Sacasaca, entrevista realizada en octubre del 2007.

<sup>19</sup> Canastas que generalmente son requeridas en la cosecha de papa.

la población profesa una religiosidad basada en el catolicismo andino; aunque también existe un grupo minoritario vinculado a la iglesia adventista. Como muchas otras comunidades, Sacasaca no ha quedado al margen de las políticas que el Gobierno lleva adelante, como la campaña de alfabetización. A esos cursos que se realizan los fines de semana en la escuela del lugar, principalmente asisten, sobre todo, las mujeres adultas. Las instituciones privadas que trabajan en la localidad son casi inexistentes, pero en el trabajo de campo se rumoreaba sobre el próximo ingreso de una institución que iba a promover la conexión de piletas domiciliarias mediante el trabajo comunal para el tendido de cañerías.

## Chivo, provincia Ingavi

### Ubicación geográfica

El poblado de Taraco, antigua *marka* de Pakaxi, hoy provincia Ingavi, está ubicado a una hora y media de viaje de El Alto en carro, por el camino asfaltado hasta Tiwanaku, y continuando por un camino de tierra. El municipio está en la tercera sección de San Pedro de Tiwanaku y tiene acceso directo a las orillas del lago *Titiqaqa* y sus recursos.

Según la investigación histórica de Carlos Mamani (1991), en el padrón de 1863 el *ayllu Ch'inn*<sup>20</sup> tenía como tributarios a 25 originarios y 68 agregados. Durante el gobierno de Mariano Melgarejo, el comerciante francés Oliver Marle compró en subasta pública las tierras comunales de Chivo consolidándolas como hacienda (Mamani, 1991:20-21). Así permaneció hasta 1950. Después de la Reforma Agraria, la distribución de tierra se hizo en *sayañas* y *aynuqas* entregadas a todas las familias que habitaban la estancia Chivo, con la misma extensión que se ocupaba en tiempos de la hacienda.

En Chivo, las familias son extendidas ya que un nuevo núcleo familiar puede compartir no solamente la vivienda con el padre, sino también realizar el pastoreo en común, turnándose para enfrentar la escasez de fuerza de trabajo y alternando las actividades agrícolas con la crianza de ganado. Hay familias que no llegan a cubrir todas las faenas de la unidad de producción, especialmente cuando tienen hijos menores que no pueden ayudar aún en las tareas que exigen mayor esfuerzo o bien éstos ya son independientes y trabajan su propia tierra. En estos casos se abastecen de mano de obra acudiendo a relaciones tradicionales de intercambio laboral, como la *yanapa* y el *ayni*.

### Organización económica

Los comunarios de Chivo no tienen una condición económica homogénea; muchos acceden a propiedades mayores y, dependiendo de sus ingresos, adquieren carros, buses o tractores. Estas familias son identificadas como “prósperas”, en tanto que la mayoría se considera como comunarios “pobres”. El grado de valoración de las parcelas va asociado a la calidad de alimentos que se ofrecen para el autoconsumo, para la venta y para el ganado como también por su proximidad a la plaza central del pueblo.

Para la venta y compra de provisiones (alimentos, forrajes, artefactos y otros materiales) los habitantes concurren a las ferias locales de Taraco y Tiwanaku. Los que tienen mayores excedentes o medios de transporte van a las ferias de El Alto, especialmente al *sacra quatu* de los martes y viernes.

Las familias que van a Taraco y Tiwanaku suelen ser las que tienen menor cantidad de ganado o escasos excedentes de su producción agrícola; aunque la actividad pesquera se ha mercantilizado en mayor medida. Esto revela que para un buen número de núcleos familiares, la necesidad de valorar el trabajo en términos monetarios no siempre se da a partir de la venta directa del producto o la especialización productiva y más bien se mantiene un fuerte énfasis en la economía de consumo familiar.

Sin embargo, como en muchas comunidades del Altiplano, la crianza de ganado es una especie de “banco” al que se acude en momentos del ciclo de vida que exigen gastos mayores (como el pasar a un cargo o mantener a un hijo en la universidad). Son estas necesidades extraordinarias las que activan la comercialización, siguiendo una división del trabajo por sexo, aspecto que también es habitual. Así, la compra y venta de ganado es realizada por varones en las ferias locales. En estos sitios se evidencia también la presencia de rescatadores de vaquillas o *mañazos*<sup>21</sup> de La Paz-El Alto y algunos provenientes del Perú. Las mujeres se ocupan de la venta de quesos, quesillos y ganado menor (chanchos, gallinas, huevos, etc.); aunque esta última actividad es realizada en forma eventual con el fin de cubrir las exigencias

<sup>20</sup> *Ayllu Ch'inn*, Chivo, comunidad de la provincia Ingavi.

<sup>21</sup> *Mañazos*, término que identifica a los carniceros.

del ciclo escolar y otras necesidades de consumo vinculadas a la modernidad. La totora y la *llima* (tipo de alga) aportan a la economía ganadera en Chivo, ya que con ellas se alimenta a las vacas que, por la escasez de tierras, no se pastorean a gusto. Los múltiples usos de la totora (como forraje y material de construcción) justifican la preservación y ampliación de los totorales. Este recurso es sembrado y mantenido por la mayoría de familias de Chivo, a partir de acuerdos tradicionales de acceso a las orillas del *Titiqaqa*. La actividad pesquera da una fuente de calorías para la alimentación y de dinero, cuando los pobladores llevan especies frescas para ser vendidas (por lo general a través de redes familiares) en el *challwa ghatu*<sup>22</sup> de la ciudad de La Paz o en las ferias de El Alto. También se venden en ferias locales pescados deshidratados y salados (Diario de campo, 2007).

## Comunidad Cacachi, provincia Camacho

### Ubicación geográfica

La comunidad Cacachi pertenece al municipio de Carabuco, tercera sección de la provincia Camacho, a 165 kilómetros de El Alto, en el extremo oeste del lago *Titiqaqa*. Su parte más alta está a 3.800 metros sobre el nivel del mar y la más baja, a 3.500. La comunicación vial de Carabuco con la sede de Gobierno se da a través de una carretera asfaltada, que permite llegar en tres horas desde El Alto.

La tercera sección de la provincia Camacho está dividida en cuatro cantones y dos distritos que se organizan, en torno al pueblo de Carabuco, en nueve comunidades: Carabuco, Tilacota, Jokopampa, Sayguaypata, Úrsula Goyzueta, Cavinchilla, Ollajsantia, Cacachi y Huajasia.

En la misma jurisdicción se encuentra la mina Matilde, que hasta su cierre significó un polo de atracción complementario para obtener recursos monetarios al margen de la agricultura. En la actualidad, la migración estacional a la ciudad de La Paz y a otras zonas rurales más dinámicas ha reemplazado a la minería como fuente de trabajo extra-agrícola. Además, el municipio está promoviendo proyectos turísticos para aprovechar su ubicación y acceso a los recursos y paisajes del lago *Titiqaqa*.

La actividad agrícola se centra en los cultivos de papa en diversas variedades y otros tubérculos como la oca, la papalisa y el isañu; de cereales, como la quinua, trigo, cebada, tarhui y de leguminosas, como el tarhui, la arveja y la haba. La introducción reciente de la cebolla ha incidido en la mayor mercantilización de la región, por la demanda de este producto en ferias y mercados de las ciudades de La Paz y El Alto. Tanto la pesca (en las comunidades con acceso a las orillas del lago) como la cría de bovinos, porcinos y ovinos complementan a la agricultura y se destinan a la venta (ganado mayor) y en menor proporción al autoconsumo (ganado menor). En algunas comunidades se han formado cooperativas mineras para explotar vetas, lo cual ha reactivado la economía local en los años recientes.

### La comunidad Cacachi

Cacachi está a 15 minutos de Carabuco, camino a Escoma, a media hora de la carretera principal. Es una región rocosa, ubicada en las orillas del lago *Titiqaqa*, con algunos árboles de eucalipto en las faldas de los cerros. Las casas están a cierta distancia entre sí, en un sistema de asentamiento disperso. Los comunarios indican que el nombre viene de la lengua aymara *qaqa*<sup>23</sup>, debido a que esta región era una “isla” donde sólo se veía el excremento blanquecino de las aves del lago y “no había gente”.

Se menciona también que el agua del lago bajó de nivel y se descubrió que no era una isla, de tal modo que los primeros habitantes habrían sido dos familias, los Condori y los Apaza que, según los relatos orales de antiguos pobladores, se caracterizaban por llevar una vestimenta sin colores. Los hombres vestían una especie de poncho amarrado a la cintura, pantalones remangados hasta las rodillas y sombreros de oveja o de cuero blanco. Las mujeres igualmente tenían una especie de camisa larga hasta las rodillas, amarrada a la cintura con una faja. Estas descripciones indican que Cacachi podría ser una comunidad Uru, pues la ropa descrita se asemeja a la que actualmente usan los Uru-Iruitu de Jesús de Machaca. La identificación con un tiempo más antiguo e indeterminado se expresa también en su autodenominación antigua como *qaqa jaqis* (hombres de color blanco o cenicientos), de donde proviene la designación de *Qaqachi*<sup>24</sup> para la comunidad.

<sup>22</sup> *Challwa ghatu*, mercado de pescado.

<sup>23</sup> *Qaqa*, quiere decir blanco, ceniciento, descolorido.

<sup>24</sup> *Qaqachi*, en todos los casos de topónimos mencionados se ha optado por respetar el nombre oficial castellanizado de los mismos, pero aclarando su significado en aymara, a través de una indagación sobre su etimología y pronunciación original.

La comunidad tiene actualmente unas 60 viviendas, donde habitan en forma regular unas 50 familias. No todos los miembros de estos grupos viven en la comunidad, ya que algunos se han establecido como residentes en La Paz y Santa Cruz, desde donde proveen contactos a los migrantes temporales o estacionales. La mayoría de los jóvenes, tanto varones como mujeres, decidió irse a Santa Cruz, Cochabamba y a La Paz o El Alto, inicialmente con fines de estudio, aunque finalmente terminaron buscando empleo y residencia permanente en esos centros urbanos. Estos emigrantes solamente aparecen en la comunidad en las fiestas patronales haciendo gala de los recursos y posiciones alcanzados en la ciudad.

En la localidad no existe una posta de salud, los edificios principales son la capilla dedicada a la Virgen de las Nieves, la escuela “Kollasuyo” (de nivel primario multigrado), la sede social del Sindicato Agrario y la llamada *Cruzpata*, una habitación a manera de templo donde se celebran rituales y ceremonias andinas.

Las principales actividades económicas son la producción de papa, cebada y avena para el forraje y, en particular, la cría de cerdos. La actividad pesquera no es una ocupación regular para la mayoría de las familias, ya que en ella sólo se especializan cuatro núcleos familiares de la comunidad.

## Barrio 23 de Marzo (Ventilla) Distrito 8, El Alto

### Ubicación geográfica

La zona 23 de Marzo, más conocida como cruce Ventilla (por encontrarse muy cerca a la comunidad de Ventilla), es un barrio tipo urbanización ubicado en el sector sur de El Alto. Se fundó el 23 de marzo de 1999 y consta de 22 manzanos, cada uno identificado con letras del abecedario, desde la A hasta la W. Según el presidente de la Junta Vecinal, David Párraga Pati<sup>25</sup>, antes que se instalara la urbanización, estas tierras pertenecían al Estado y fueron compradas por Dante Benito Escóbar Plata, ex directivo del Fondo Complementario de la Seguridad Social de la Administración Pública (Focssap), con dinero de los aportes sindicales de Ferrocarriles y Ramas Anexas.

Ese ex funcionario fue descubierto en actos de corrupción flagrantes y huyó del país, hasta que fue capturado y recluido en la cárcel de San Pedro de La Paz después de una estafa millonaria. Con motivo de este escándalo, 230 vecinos se asentaron en esta urbanización, aunque su situación legal es confusa y los dirigentes continúan negociando con el Estado la propiedad de sus lotes y viviendas. Pese a estas circunstancias adversas, los vecinos han logrado avanzar en las negociaciones y están a punto de consolidar sus documentos de derecho propietario.

En la zona hay 357 adjudicatarios y una población total de entre 1.000 y 1.500 personas, cuyo origen es heterogéneo; aunque la mayoría proviene de distintas provincias y comunidades del departamento de La Paz. También hay migrantes de otras zonas urbanas (Oruro, Cochabamba y Potosí), además de un contingente importante de relocalizados mineros. Sin embargo, esta heterogeneidad social y cultural no ha impedido que el barrio pueda organizarse y desarrollar prácticas de solidaridad y de lucha por sus reivindicaciones. En este proceso se ha afirmado una pertenencia común (al barrio) y a la vez una identidad contestataria como pueblo oprimido.

La identidad inclusiva expresada en el discurso indígena de los dirigentes barriales (como aymaras o *qhichwas*<sup>26</sup>) permitió articular las identidades exclusivas de clase u ocupación (como ex campesinos, ex mineros, etc.). Pese a los inconvenientes en la obtención de títulos de propiedad y los intentos de injerencia política, la organización vecinal 23 de Marzo logró en menos de una década lo que muchos barrios pelearon desde hace tiempo: una adecuada dotación de servicios básicos, equipamiento social y áreas verdes, respaldadas por respectivas ordenanzas y resoluciones municipales, lo que consolida la situación del barrio, aun en ausencia de títulos de propiedad.

En Ventilla parece haberse recreado una forma de organización comunitaria que se expresa en asambleas, *thakbis*<sup>27</sup> de autoridad y trabajos colectivos. La infraestructura fue construida con el aporte laboral de los vecinos, en turnos de “acción comunal” obligatorios para los afiliados a la junta vecinal. Hay que destacar la participación de las mujeres en la organización del trabajo y la gestión de las demandas al municipio. En este proceso, los pobladores también participaron en la movilización de las jornadas de “Octubre de 2003”, que concluyeron con la caída del ex-presidente Gonzalo Sánchez de Lozada.

<sup>25</sup> David Párraga Pati, presidente de la Junta Vecinal de Ventilla. Entrevista realizada en noviembre de 2007.

<sup>26</sup> *Qhichwas*, quechuas.

<sup>27</sup> *Thakbis*, camino de servicio a la comunidad que siguen las autoridades en las comunidades.

El liderazgo femenino se fogueó en ese proceso y demostró que el abastecimiento de alimentos, el cavado de zanjas y la instalación de cables era imposible sin la organización paritaria y conjunta de la familia entera. La lucha de las mujeres continuó en los pasillos de la Alcaldía hasta obtener servicios básicos vitales que dinamizaron y mejoraron la calidad de vida en el barrio.

Según el Presidente de la Junta Vecinal<sup>28</sup>, el activismo de las mujeres fue fundamental para conseguir el equipamiento y los ítems necesarios para el Colegio 23 de Marzo, que graduó a su primera promoción de bachilleres en 2007. La acción organizada de la junta y el activismo de las mujeres permitió también conseguir un centro de salud y una sede vecinal.

La junta vecinal es la organización central que aglutina a los pobladores de 23 de Marzo<sup>29</sup> y nació de la búsqueda de consolidar el derecho propietario y obtener el equipamiento y la infraestructura que permitieron a los migrantes una inserción más estable en la ciudad. Las juntas son una modalidad ya probada como “microgobierno barrial” (Mamani 2005), no sólo en tiempos de movilización y lucha social, sino también en la vida cotidiana, desde la ocupación (muchas veces ilegal) de los terrenos, hasta la consolidación y equipamiento del barrio. En esos procesos, estos organismos fueron recreando y reinventando las formas organizativas y las normas interpersonales de una suerte de comunidad imaginada, cuyas raíces están en el mundo indígena y rural.

Todo nuevo barrio o villa nace de ese primer acto de organización, que transforma a un conjunto heterogéneo de migrantes proveniente de diversos orígenes geográficos y étnicos en una nueva comunidad, y al hacerlo recrea hábitos y éticas interpersonales indígenas y formas de identidad local y nacional. Las luchas y gestiones encabezadas por la junta generaron un proceso de identificación local como barrio, con territorio y organización social definidos, y a la vez como clase o grupo social oprimido, al margen de sus diferencias ocupacionales o migratorias.

### Las “manzaneras”

La organización de las mujeres en este barrio data desde su fundación, en calidad de miembros prominentes de la junta vecinal. Después de los hechos de “Octubre de 2003”, El Alto se vio invadido por iniciativas y proyectos que buscaron desactivar la beligerancia de la población, apuntando principalmente a las organizaciones y movimientos de jóvenes y de mujeres. En este contexto, la Prefectura de La Paz se dio a la tarea de cooptar a los barrios más movilizadores, con prestaciones clientelares de servicios y obras públicas. De ahí surgió la organización de las “manzaneras”, que aglutina a la mayoría de mujeres del barrio y las vincula a otro tipo de servicios estatales, como la salud materno-infantil. El nombre de “manzaneras” deriva de la organización clientelar peronista de Argentina que ha logrado sumar a los sectores populares de los barrios periféricos azotados por el desempleo, a través de la distribución de paquetes de alimentos y otros paliativos de corte asistencial.

Mery Janeth, fundadora de la organización de manzaneras en Ventilla, encabezó ese intento del municipio para fracturar las lealtades de las mujeres con la dotación de servicios de salud. Una vecina, migrante de la provincia Inquisivi y dirigente de su manzana, se refiere a esos procesos enfatizando el valor de los servicios recibidos y la internalización de un código médico de la salud:

“Nos han enseñado el cuidado de los niños, el cuidado de las mujeres embarazadas, la alimentación y poner en aviso a las personas cuando están en peligro para poderlas llevar a un centro de salud y como manzaneras tenemos que cumplir eso. Yo siempre estoy pendiente de mis hijos, de su salud, de sus vacunas. Cuando estábamos embarazadas también tenemos que ir a los controles y tenemos que velar la salud de nuestro manzano, por eso somos manzaneras, por eso tengo que ver a mi vecina, preguntarle cómo esta su hijita, si está bien o mal, que le lleve al centro de salud o nosotras decirle ‘vamos’, porque a veces las mamás se descuidan y hacen que los niños se enfermen y mueran, porque las mamás cuando ya están por morir los hijos recién les llevan al médico, pero el médico ya no puede hacer nada, porque la enfermedad ya está avanzada” (I. S., zona 23 de Marzo, noviembre 2007).

Por su parte, otra dirigente manzanera aclara que el programa de salud apuntaba centralmente al control de la fertilidad, como componente básico de la lucha contra la pobreza; aunque por la discontinuidad del servicio su impacto ha debido ser reducido:

<sup>28</sup> David Párraga Pati. Entrevista realizada en noviembre de 2007.

<sup>29</sup> Según Sandoval y Sostres (1989), las juntas vecinales en El Alto sintetizan la dinámica barrial y reivindican fundamentalmente los derechos de acceso a servicios urbanos.

“Más antes estábamos ayudando al centro de salud llevando personas enfermas, hablar a las señoras que se cuiden, orientarlas, porque aquí hay conceptivos (sic), eso ayudábamos al doctor. También había cursos de macramé, ahí también he ido, pero ahora parece que no están haciendo nada, como el centro se ha cerrado no hay medicamento, dice. El jueves se ha despedido el doctor, me estoy yendo a Mercedes, no hay medicamentos, no ha llegado, nos ha dicho, por eso se ha cerrado” (V. M., dirigente de la zona 23 de Marzo, noviembre 2007).

Pese a estas dificultades, las manzaneras no dejaron de reunirse. Al contrario, optaron por encontrarse en las calles y, en forma autogestionaria, seguir instruyéndose y generando recursos con la elaboración de artesanías de *arpillera*. Esta dinámica organizativa pervivió en la confrontación de las crisis políticas y ellas buscaron espacios para continuar encontrándose, compartiendo y comunicándose sus problemas cotidianos. Los altibajos de esta fase más autónoma los relata un dirigente manzanera, migrante de Wayllani, provincia Loayza:

“Antes estaban aquí las manzaneras, nosotras nomás estábamos al principio, después ya está ahí abajo, el mes de abril otra vuelta nos hemos reunido, muy pocos eran, nosotras nomás ya éramos, las señoras también no saben querer. En la casa de doña Mery, ahí nos reuníamos porque ya conocían la casa todas ellas, ahora en la calle nomás pasamos porque no hay casa dónde pasar las clases, la profesora ahí nomás viene” (J. A., noviembre 2007).

A pesar de la falta de condiciones e infraestructura, la existencia de esta organización tiene que ver con el hecho de que es un espacio de amistad e intercambio de experiencias, que las libera del encierro doméstico, como indica una integrante de un grupo de manzaneras:

“Me gusta participar, vamos a hablar a charlar, hasta nuestro problema de la casa nos olvidamos” (M. I., noviembre 2007).



# 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 y 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 diversos 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<sup>30</sup>. 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

<sup>30</sup> 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).

el concepto de pluralismo jurídico la existencia de una multiplicidad de expresiones o prácticas jurídicas en un mismo 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 segunda, 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 (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 antiesencialista, 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 Adonón 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 entrecruza-

miento 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 entretienen 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<sup>31</sup>:

“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<sup>32</sup>. Otro debate pendiente cuando se estudia asun-

31 “Apuntes para un reflexión crítica 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.

32 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.

tos 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 renovado 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<sup>33</sup>.

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<sup>34</sup>.

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 órdenes— 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.

33 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.

34 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.

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 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 y 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 sí 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

El tema de la identidad es complejo, ya que los lugares estudiados muestran una heterogeneidad en su integración al mercado, presencia de iglesias, impacto del sistema educativo y de las organizaciones no gubernamentales, así como en su grado de urbanización.

La condición de mujeres, además, muestra particularidades en las que se combinan la identidad cultural y el género, sumadas a la precariedad económica y al fuerte aporte laboral que realizan para la producción y reproducción del hogar.

Una de las vías para indagar sobre la identidad es la autoidentificación, vinculada a la memoria del origen o lugar de nacimiento, y la inserción de los padres y abuelos en estructuras comunales aymaras. En esa medida, el presente acápite busca explorar el tema de la identidad sobre la base de la autopercepción de las mujeres entrevistadas, en el contexto de su comunidad y región, pero también en referencia a las manifestaciones más políticas de la identidad que se basan en la condición aymara o indígena.

## 1.1. Identidad cultural

En cada persona confluyen diversos procesos de adscripción en términos de la identidad. Entre las principales se mencionan: género, cultura, idioma, edad y lugar de origen, que se expresan y activan de diversa manera según la coyuntura y la relación de fuerzas con otros sectores sociales. El aspecto específicamente cultural de la identidad, salvo por razones analíticas, no se puede separar de la identidad de cada persona, entendida como una construcción compleja, interaccional y contextual.

Con el fin de mostrar estas diversas posiciones identitarias, se destacan los testimonios que se refieren a la autopercepción fuertemente vinculada a la memoria de los lugares de origen de la gente. Debido a que el sistema de residencia “patrilocal” es muy generalizado, las mujeres abandonan su comunidad de nacimiento cuando se casan, ya que se trasladan a la casa de los padres del cónyuge, lo que deriva en que si bien se independizan como unidad doméstica, ellas continúan viviendo en la comunidad del esposo y se incorporan como nueras a una nueva comunidad. Muchas expresan, en sus testimonios, el sufrimiento del desarraigo y la ruptura de sus lazos familiares de origen.

### Autoidentificación y origen del pueblo

Uno de los elementos fundamentales de la comunidad indígena en los Andes es la tierra, que al estar entrelazada con el ámbito de pertenencia del *ayllu*, *marka* o *suyu*, se traduce en el concepto de territorio. La tierra es la base sobre la que se constituye y se organiza el *ayllu* y la *marka* y, a nivel microsocial, la red de familias interdependientes que conforma la comunidad en sus distintos niveles. A su vez, la división social del trabajo por género y el papel de las mujeres en la producción y reproducción social de la familia les otorgan un rol central, aunque erosionado por la modernización y el mercado, que paradójicamente abren también nuevas oportunidades.

En un contexto de elevadas tasas de migración, la unidad doméstica centrada en las labores femeninas ha cobrado cada vez más importancia, pero en los distintos casos se ve que el proceso ha afectado a las familias y a las mujeres de manera diversa. Esto derivó en que algunas ancianas quedaran solas. Los testimonios en el área rural enfatizan el vínculo entre la condición femenina y el espacio de la Pachamama, madre tierra que da vida y cría a sus hijos. La tierra es como una madre sobre la que se construye la identidad individual y colectiva de las y los comunarios que habitan estos espacios rurales andinos.

En las últimas décadas, con la intensificación de la migración, los nuevos modos de consumo y la modernidad urbana han erosionado el papel de las mujeres como preservadoras de la cultura; aunque han aumentado sus cargas laborales. En cuanto a su papel ritual, la presencia de iglesias evangélicas y la penetración estatal, a través de los sistemas de salud y de educación, son factores que tienden a desvalorizar y desprestigiar estos saberes femeninos.

Sin embargo, es en el ámbito de la familia donde ellas conservan cierto poder social, gracias a su papel en la crianza de los niños y en la organización del consumo doméstico. Además, su manejo preferencial de la lengua nativa les permite transmitir y reproducir valores y percepciones que reflejan una visión propia de la sociedad.

Por ejemplo, para conocer la identidad de un niño o niña dentro de la misma comunidad se preguntará: “*Khitinktasa*”<sup>35</sup>; el otro responderá, “*Khä pampa Qhispinkwa*”<sup>36</sup>. Esto revela que la identidad no es un asunto individual, es una construcción social desde la comunidad, una forma de ser persona que se basa en el reconocimiento y pertenencia a una unidad mayor.

Cuando una mujer se traslada a vivir en otra comunidad en calidad de nuera, siempre hará referencia a la tierra de origen para identificarse individualmente. Así lo afirma una comunaria del ayllu Chivo (provincia Ingavi):

“Ukatxa näna nasiwixaxa Uma Markaya, uma marka, ukataya jichha naxa akanxa ispusu katusxta ukataya naxa akankxtxa, panini, ukhama matrimonio tumxapta, akanakiraki matrimonio tumapxta” (I. A., Chivo, octubre 2007).

“Mi lugar de nacimiento es Uma Marka (Pueblo de agua). Después vine aquí (Chivo), donde he agrado esposo. Aquí vivo desde que he tomado pareja, aquí nos hemos casado” (I. A., Chivo, octubre 2007).

La identidad individual –sea de varones o mujeres– está muy relacionada con la localidad específica en la cual se sitúa su parentela de origen, es decir, con el lugar de su nacimiento o de su niñez, lo cual trae consigo asociaciones simbólicas (pueblo de agua, arriba, abajo y otras). La identidad local o regional predomina como autoidentificación cuando la persona se encuentra en otras regiones o cuando interactúa con extraños, pero siempre tomando en cuenta el contexto de la interacción. Es el caso de un comunario de Sacasaca, hermano de una de las principales dirigentas de la comunidad:

P. ¿Dónde nació usted?

R. En aquí abajo, Sapahaqui.

P. Cuando usted viaja, ¿cómo se presenta?

R. Si estoy en otros departamentos les digo que soy de La Paz, si estoy en la Paz les contesto que soy de la provincia Loayza (V. C., Sacasaca, octubre 2007).

El carácter inclusivo de la identidad depende del contexto. Así en la urbe es el barrio y toda la ciudad en sí enmarca la pertenencia y la identidad social, lo expresa una manzanera de Ventilla y migrante de la región yungueña:

P. ¿Cómo se presenta usted ante otras personas, (dice) que es de los Yungas, de La Paz, de El Alto?

R. Me presento como alteña nada más, porque yo he vivido mi niñez en aquí en El Alto, así que yo me considero como alteña (Y., zona 23 de Marzo, noviembre 2007).

Como se puede deducir de los testimonios, ni en las comunidades ni en la ciudad las mujeres usan términos como aymara o indígena para autoidentificarse. Éstos parecen ser más propios del discurso masculino, de los liderazgos medios y altos de las organizaciones sociales, e incluso de los intelectuales y políticos mestizos de los partidos.

En la cotidianidad rural predomina lo local y lo contextual. Pero, es también posible que estas identificaciones más amplias se expresen en el área rural en los períodos de movilización y resistencia colectiva, como los que se vivieron entre 2000 y 2005.

<sup>35</sup> “¿De quién eres?”

<sup>36</sup> “Yo soy de los Quispis, de aquella pampa”.

## 1.2. Identidad de género

La construcción social de la diferencia de género tiene que ver con los marcos de referencia cultural de las comunidades de origen, por ello hemos optado por explorar los mitos en los que esta diferencia se hace visible. Pero, es evidente también que, bajo el influjo de las corrientes feministas y de las organizaciones no gubernamentales, esta diferencia genérica, anclada en la cultura propia, se modifica a través de una mayor conciencia de la autonomía y derechos específicos e individuales de las mujeres. Esta dinámica de lo propio versus lo ajeno no está libre de tensiones y contradicciones.

### 1.2.1. Mitos de origen y la relación mujeres-naturaleza

Existen muchos mitos de origen que plasman la visión del mundo y de la historia, que aún se transmiten de generación en generación mediante la tradición oral. En ellos se revelan las valoraciones de género y la relación con elementos de la naturaleza, tanto como espacio productivo y como territorio o geografía mítica.

En lugares como Chivo, muy cerca a Tiwanaku, cuando la gente habla del pasado más antiguo se refiere generalmente al tiempo de la oscuridad, al *Ch'amakpacha*<sup>37</sup>, cuando las piedras eran *jaqi*<sup>38</sup>. Data desde antes del incario, a la época tiwanacota. Así lo expresa una mujer mayor que vive en el ayllu Chivo:

“Qalanakax ch'amak timpu jaqinw sipi, ukax wali nayrax ch'amakt'iriwa. Intix jani utjirikanti saraki-sä. Ukat khä Chiyllata khä Santa Rosa aynacha mantixa sipi uka qalanakaxa. Siqiki jutixa uka aynacha, khayjita yamas muntunpachawa ukjana, ukjaka samarpayaskanw ukaxa sipi ch'amaka timpu jaqiwa sipi, ukat jichha uka samarkipan ukjam jutkipanaruwa intix jalsunitayna qalaptayawayi sarakis uka jaqinakxa, ukax intix ch'amakt'aspax aywtawayxarakispaw ukax siy jichhaxa. (...) taqichiqana utji ukachiqanakan ast jaqjampini sari (...) ch'amak jaqinakaw jutaskan siwa, ukat ukjam inti jalsxipan ukjanakan qalaptawayxiwa sakiway”<sup>39</sup> (B. Q., ayllu Chivo, octubre 2008).

“Hace mucho tiempo era todo oscuro, esas piedras eran gente. No había sol, dicen. De Chiyllata entran por Santa Rosa esas piedras, vienen en fila por ahí abajo, aquí cerca estaban como en grupo, estaban descansando, dice... Era gente de la oscuridad. Así cuando estaban viniendo y descansando había salido el sol y los había convertido en piedra. Ahora si el sol se oscurece, esa gente se puede levantar, dice. En todo lado hay eso, por allí va como gente. Así venía la gente de la oscuridad... entonces cuando salió el sol se convirtieron en piedra...” (B. Q., ayllu Chivo, octubre 2008).

En muchas regiones rurales, territorio de pueblos y comunidades aymaras, hay *chullpas*<sup>40</sup>, que son una clara evidencia de esa edad antigua de hombres y mujeres (*nayra jaqi*<sup>41</sup>) que habitaban estos lugares. Muchos comunarios y comunarias llaman a los chullpares “nuestras abuelas o abuelos” y por ende son considerados antiguos progenitores de los pobladores de los Andes.

La herencia de esa sociedad antigua parece viva en la actualidad, ya que se atribuye a las *chullpas*<sup>42</sup> las mismas características y deberes sociales que a los comunarios y comunarias de la actualidad. La presencia de estos restos arqueológicos en todo el Altiplano es una ayuda memoria de los mitos, como cuenta una comunaria de Sacasaca:

“El cuento de las *chullpas*, *anichas* me contaban. Allá atrás hay hartas *chullpas*, antes las *chullpas* no conocían el sol, las *chullpas* habían hecho sus puertas de este lado para que no les pesque el sol, para no morir, pero el sol había salido de ese lado y todas las *chullpas* se habían muerto, por eso ya no hay *chullpas*...” (N. C., Sacasaca, octubre 2007).

37 *Ch'amakpacha*, edad en la que no existía el sol y todo era oscuro.

38 *Jaqi*, término que se refiere al ser humano como persona completa, provista de una base cultural sólida y organizada como la de Tiwanaku. Es también la pareja adulta y casada.

39 *Sakiway*: La escritura en aymara está con elisiones vocálicas, porque son transcripciones de grabación oral a escrito.

40 *Chullpares*, sitios de enterramiento preincaicos

41 *Nayra jaqi*, términos para referirse a gente antigua o del pasado.

42 *Chullpas*, espíritu antiguo que puede hacer enfermar a los actuales habitantes cuando se introduce en sus cuerpos.

En la tradición oral andina es muy frecuente oír diferentes versiones sobre las *chullpa amichas* y *chullpa achachilas*. Algunas abuelas dicen: “*chullpax mantasirw*”, que quiere decir que la *chullpa* “sabe entrarse” al organismo.

Una de esas ancianas indica que cuando alguien está cerca de estos restos no debe orinar, ni llorar, ni estar triste, porque las *chullpas* suelen causar enfermedades. Se dice que la *chullpa* mujer entra al varón y la *chullpa* varón entra a la mujer.

Afirma también que los martes y viernes por la noche las *chullpas* suelen venir a “pedir la mano” a las familias y cuando alguien muere, significa que se lo han llevado<sup>43</sup>. Esto muestra el respeto que tiene la gente hacia estos restos arqueológicos, que son vistos como portadores de fuerzas vivas y sobrenaturales.

Así, quienes viven por las cercanías o cultivan sobre las tierras cercanas a los *chullpares* pueden sufrir serias consecuencias en su salud si se atreven a hurgar o tocar estos restos. Se dice que pueden hacer que la gente enferme de los huesos o que sufra infecciones por todo el cuerpo, de donde brotan huesos menudos (grabación 1997, Silveria Pacheco).

Además, cuando se está cerca de estos restos no se les pueden llamar *chullpa*, sino hay que saludarles con mucho respeto y reverencia: *jach'a mama*<sup>44</sup>, *jach'a tata*<sup>45</sup>. Para ir a esos lugares, la persona debe tomar su propia orina o, por lo menos, probar sal. Quienes beben su propia orina son llamados *kutisiri*<sup>46</sup> y esta acción es como una defensa contra las enfermedades que acarrean los *chullpares*. En la siguiente entrevista, una comunaria soltera de 46 años, originaria de Santiago de Llallagua, nos habla del *ch'iwipacha*<sup>47</sup>, cuando las *chullpas* se encontraban en familia e incluso tenían una plaza<sup>48</sup>:

“Chullpa timpunakax janiw lupis utjkantixa sarakisä, (...) ch'iwik ukax arumaki jakpachanxa (...) kuna inti Yusaya wakiypachaxa, ukat intix jalsunxchi, ukat chullpax q'ala jiwawayxix sarakisa. Akjanakan nayax chullpa jak'ankthwa, khä ch'utunakanx chullpa utkamakiw sipi, ukax plasanakawa siwa, jichha ukan jiwarataskix phamillpacha. Jiwajamarakinwa nayrax phamilla phamilla. Ukjanakan jichha uñstxiy... awasirunakax jariqxi jariqxi ch'akhanaka uñasxiya, uñasxi phukhunaka. Jiwaki phukhunakapaxa, aka Tiwanakun ukjamaskpachanwa (J. A. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

“En la época de los *chullpas*, no había el calor del sol, vivirían entre la sombra y la noche, (...) entonces el dios sol ha debido estarse preparando (para salir). Salió el sol y murieron todas las *chullpas*. Aquí yo estoy cerca a las *chullpas*, en aquellos promontorios dice que se encuentra pura casas de *chullpa*. Ahí está la plaza, allí también está toda la familia de muertos. Vivían así como nosotros en familia. Ahora los huesos, las ollas están a flor de la tierra, la lluvia los ha lavado, sus ollas son muy bonitas. Debe ser así en Tiwanaku” (J. A. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Las *chullpas* son identificadas como los antecesores de las familias andinas, son seres con los que se está en constante y estrecha relación. Cercanas y lejanas se encuentran presentes, antes y después de la muerte en la vida de los andinos. Como se podrá advertir, las *chullpas* y la gente actual se transforman en hombres y mujeres que conectan y enlazan el pasado con el presente, la vida con la muerte, trenzando así la vida y la cultura.

Por otro lado, hay mitos que han llegado con los españoles cristianos que se ocuparon de difundir ampliamente el Evangelio por todas las comunidades andinas, imponiendo algunos símbolos como la cruz y los santos para perpetuar su religión. En ese afán, construyeron capillas e iglesias encima de las *wak'as*<sup>49</sup> de las comunidades y pueblos.

Por ejemplo, en Calamarca hay una iglesia colonial que fue construida en 1600 y que es muy conocida por sus pinturas de arcángeles arcabuceros. En Santiago de Llallagua también existe una iglesia, considerada como la mejor conservada. Estos templos generalmente están construidos en el centro de las comunidades, sobre la plaza, que es un espacio ritual y social en el que se concentran

43 Testimonio de Silveria Pacheco, de 87 años, quien conoció la historia de su abuela.

44 *Jach'a mama*, madre grande.

45 *Jach'a tata*, señor grande.

46 *Kutisiri*, término basado en la idea de volver (kuti) o tomar de uno mismo. Es interesante que en Santiago de Llallagua este término también se utilice para condenar la práctica del incesto.

47 *Ch'iwipacha*, ch'iwí quiere decir sombra y pacha, tiempo.

48 Para los habitantes de los andes, la plaza es el punto de encuentro de las comunidades, punto donde las comunidades hacen *tinku*.

49 *Wak'as*, sitios sagrados indígenas.

los pobladores en determinados momentos del ciclo anual. Este lugar es concebido como el *chuyma*<sup>50</sup> del sistema de comunidades andinas que componen la *marka*<sup>51</sup>.

Al ser un centro vital de las comunidades, las iglesias fueron consideradas como un intento de controlar este centro y de dominio a los indígenas. Sin embargo, desde la lógica de los comunarios, el término iglesia fue reinterpretando y resemantizado, adecuándose a las formas organizativas propias y situándose en la vida, espacio y tiempo de los pobladores. De este modo, en la práctica, el concepto de iglesia fue *aymarizado*<sup>52</sup> y esto puede verse en los testimonios recogidos tanto en Sacasaca, como en Chivo y Cacachi.

Por otra parte, las iglesias cristianas o protestantes están presentes en las últimas décadas y han intentado ocupar también estos espacios centrales con fines de evangelización y estrategias coloniales frente a las culturas locales. La labor de estos cultos ha tenido como efecto la fragmentación<sup>53</sup> del sistema de *ayllus* y *markas*, y la división interna entre comunarios.

En todo caso, la difusión del catolicismo o del protestantismo comparte su carácter misionero, que busca convertir a los comunarios “herejes” o satanizar a los cultos nativos, a través del uso de poderosos medios de difusión. Así, en los mitos y cuentos recogidos en muchas comunidades se ve la incorporación de personajes bíblicos y versiones complejas de lo sagrado basadas en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, a Adán y Eva se les atribuye el origen mítico de las desavenencias conyugales. Así lo muestra el testimonio de una comunaria de 51 años del ayllu Chivo:

“Adanakitaynaw siya, ukat jani jakasiñ puyrkataynat siy jall ukjam mä sapitaxa, ukat Yusawa ukjam-rux uskt’ataynaxa siya, qallu jaraphi chachat siksusina ukat warmxa lurt’ataynax siya, ‘akampi jakasita’ sasa. ‘Akampi w jichhax jumax qamasita’, ukat kirt’ataynax siya. Ukat quqat manq’anikisnaw jiwaxa siya. Uka Evawa manq’antxataynaxa quqatxa siya, viborawa istitaynaxa sasjamachiti, manq’antaytaynaxa siti, viboracha jall ukjam parlapxirix mamajaxa, ukat jichhax uraqit manq’asax utjtanza siya. Primeroxa janiwa jiwaxa utjakatanti siya, qallu jaraphitaki utjawaytanxa siya, ukjama Yusawa mayt’awayataynaxa siya, ukat akjama mä chacha warmixa nuwasisasa utjaschi mayt’at vidakiw siya” (B. C. C., Chivo, octubre 2007).

“Dice que sólo existía Adán, pero él no podía vivir solo. Luego, Dios había puesto a la mujer sacando la costilla del hombre, de esa costilla había hecho a la mujer. ‘Con ésta vas a vivir’, ‘con ella vas a estar’, por eso ella se había quedado. Nosotros sólo hubiéramos tenido que comer de los árboles. Eva ya se había comido del árbol, dice; creo que dicen que la víbora le había... le había hecho comer, dice. Por eso es que ahora comemos trabajando la tierra. Nosotras no somos las primeras aquí, somos producto de la última costilla del hombre. Dice que Dios le había prestado al hombre, por eso dice que a veces entre marido y mujer se vive peleando. Tenemos una vida prestada” (B. C. C., Chivo, octubre 2007).

Estas ideas tienen base en el Antiguo Testamento, donde se menciona que Dios creó a Adán de barro y luego a la mujer, de su costilla, para que le acompañe. Como Eva pecó tentada por la víbora e hizo pecar a Adán, los tres fueron castigados: el animal fue condenado a arrastrarse, a comer tierra y a tener enemistad por siempre con la mujer y sus descendientes. A la mujer la condenó a tener hijos con dolor y a ser dominada por el hombre, y finalmente al varón lo castigó con el trabajo, o sea a ganar el pan con el sudor de su frente, hasta volver a la tierra de donde salió (Biblia, Génesis 3). Pero, la culpa de Eva parece ser más grande, ya que las peleas conyugales suelen afectar más a la mujer que al varón.

Las diferentes versiones recogidas expresan estos pasajes bíblicos como dictamen de la culpabilidad y la inferioridad social de las mujeres. Se dice que Eva fue hecha de la costilla de Adán para que lo acompañe, pero ser hecha de su costilla la hace secundaria, dependiente y con menor fuerza física que el varón. Otros testimonios también se refieren al pecado de Eva como la causa de los sufrimientos actuales, como si para pagar por ese pecado la mujer estuviera condenada a trabajar más que los hombres y a deberles obediencia.

Sin embargo, en otros relatos, el trabajo se vive no como un castigo, sino como la condición humana por excelencia, independiente de su género.

**“Dice que sólo existía Adán, pero él no podía vivir solo. Luego, Dios había puesto a la mujer sacando la costilla del hombre, de esa costilla había hecho a la mujer”.**

<sup>50</sup> *Chuyma*, entrañas u órganos vitales.

<sup>51</sup> *Marka*, unión de comunidades o ayllus, unión de las parcialidades de aransaya y urinsaya. Pueblo central o administración de varios ayllus.

<sup>52</sup> Transformado y visto desde la perspectiva aymara, es decir darle otro sentido y cambiar el significado original.

<sup>53</sup> En Santiago de Llallagua, no todos los *qamanis* cumplen debidamente con las ceremonias rituales, porque pertenecen a grupos evangélicos como los “sabatistas” y otros.

En las entrevistas también hay referencias a otros pasajes bíblicos como el diluvio. Así lo relata el testimonio de una anciana de Calamarca:

P. Tiya, ¿jumax kamsasmas, kunapachas aka muntpachar purinpachax warmimp chachampixa?  
 R. Ukx janiw siristi, ukaxa janit agua diluvioki ukapachaw akaruxa chacha warmi istu... tuyutaynaxa k'ullu utana, librasitaynaxa, ukat aka chacha warmita akataqix miratatakitanwa, taqis familiakamasktanwa sakirakis parlaxirixa.  
 P. ¿Khitinakasa parlaxiri ukjama?  
 R. Ukjamx nayra timpu jaqinaka, abueloxan jilapawa utjana, ukawa ukjama parlawayitux nărux, ukjamanwa, ukjamat akataq miratatakitanwa (...), taqisa jila kullakkamaskiwa sakirichixaya (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

P. Tía, ¿qué dice usted, cuándo habrán llegado a la tierra el hombre y la mujer?  
 R. Eso no puedo decir. No es que en aquella época, en el Diluvio de agua, aquí marido y mujer habían quedado flotando en una casa de madera, se habían salvado... de esa pareja nos hemos multiplicado tantos, todos somos una familia, así hablan pues.  
 P. ¿Quiénes hablan así?  
 R. La gente antigua, mi abuelo tenía un hermano, él me hablaba así, de esa pareja nos hemos multiplicado tantos, todos somos hermanos y hermanas, ha dicho (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

En los testimonios se combinan elementos bíblicos con una visión del destino común de hombres y mujeres, a la vez conectada con la diferencia y la conflictividad. Percibimos una relación hombre-mujer que es complementaria, pero también conflictiva, algo que no se ve en las versiones bíblicas originales. Asimismo, el absoluto dominio masculino se matiza con el hecho de compartir ambos el trabajo, la sobrevivencia y, aun, el salvarse juntos de alguna desgracia. Esto que podría asociarse con la metáfora del techo de la casa (de madera), como un espacio común, en lugar del Arca de Noé.

### Mujeres y naturaleza

Desde la perspectiva y la visión de los pobladores de los Andes, todo está interrelacionado y nada está aislado. El “todo”<sup>54</sup> es el conjunto en el que está inmerso el ser humano haciendo su parte, como los demás elementos de la naturaleza. Para los habitantes de los Andes, todos son seres vivos que pueden sentir hambre, sed, furia, venganza y pueden privar de su auxilio a la gente, lo que se manifiesta, por ejemplo, en la buena o mala producción agrícola. La comunicación con estos seres es constante y la relación más importante es la que hay con la *Pachamama*. Los comunarios de Santiago de Llagua conversan en forma cotidiana, y también en los rituales, con ella y con *achachilas* y *awichas*, lo que revela una relación de respeto y diálogo mutuo entre las fuerzas de la naturaleza y el mundo humano y social. Así lo afirma un comunario en el siguiente testimonio:

P. ¿Jumanakatakix uraqix tierra pachamamax kuns amuyapxtaxa?  
 R. (...) Pachamama' sasa, ukat nanakax akhulls akhullt'asipxta, ch'allxatt'asipxta: “tira wirjina” sasa. Nanak uraq patan ukan tayka lantixa, ukay akjamxa achunak puquy, ukat nanakax “mä akjama juma patxana ñuñsipxta, juma ñuñt'ayasipxistaxa” sasa uywiriruxa ch'allxattasiñaxa, akhullt'asipxtha kukampisa, amt'asipxtha, jichha uka uywiri ukaya mä papsa, ukjaruy yast irtasipxta, ukjanay puquxa pachpa, uraqinaya, uka mä istixa nanakanxa respetoxa (M. Y., Santiago de Llagua, septiembre 2007).

P. ¿Ustedes qué piensan de la Pachamama?  
 R. Nosotros decimos “Pachamama”, luego *akbullicamos* con ella, *ch'allamos*: “Tierra virgen”<sup>55</sup>. Para nosotros la tierra es como nuestra madre, ella pues nos proporciona todos los productos agrícolas, por eso decimos nosotros: “Tú nos alimentas igual que una madre que da de lactar a su bebé, nos alimentas de tus entrañas”. Así por lo que nos cría le *ch'allamos*, *akbullicamos* coca con el *uywiri*, así le recordamos. Luego cogemos por lo menos una papa, que produce en las entrañas de la tierra. Así se manifiesta el respeto a la Pachamama (M. Y., Santiago de Llagua, septiembre 2007).

<sup>54</sup> *Pacha*.

<sup>55</sup> Tierra virgen, se usa como sinónimo de Pachamama, mostrando una forma de sincretismo en el cual la idea cristiana de virgen se transforma por completo, porque se asocia con la fertilidad y con los dones y castigos de la tierra.

*Ch'allar*<sup>56</sup> a la Pachamama es muy frecuente, por lo que cuando alguien se sirve alguna bebida, primero se le ofrece a ella, al *uywiri*<sup>57</sup>. Asimismo, al empezar una actividad agrícola, generalmente se ofrece la *t'inkha*<sup>58</sup> y el *k'intbu*<sup>59</sup> de coca, poniendo cuatro hojas bajo la tierra, en una actitud de compartir y muestra de respeto. Los cerros, las pampas, las piedras, el lago, los ríos, las vertientes, la lluvia, el viento y todos los elementos de la naturaleza son seres con los que la comunidad está en contacto. La población se comunica con ellos dialogando con la coca y las ofrendas. Un ex-mallku pone en relieve esta relación que se amplía desde los productos agrícolas hasta los bienes de la sociedad moderna:

P. ¿Achachilanakax khitinakasa?

R. Achichilanakaruxa uka ukjam nax ukax istururaktw nayax achichilanakaruxa ukjamachi “kun ast, papa ch'uq apayapxita, awasirunaks apayapxita, awtunak qulqinak payllasipxita waytt'asipxita” sasawa, ukanakamp ukjam ch'alljt'asipxita, waxt'asipxita akhullt'asipxaraktsa uka achachilanakar, mä ukjam achachilanakarux uka ast ukjama imajinanak utji ukjama, qaläkis ukaru rispitasipxthw nanakaxa (M. Y., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. ¿Quiénes son los achachilas?

R. A los achachilas también le pedimos así: “Por favor envíanos papa, envíanos la lluvia, también recuérdete de nosotros con dinero y autos, ayúdanos a levantarnos”. Así les *ch'allamos*, les invitamos, a veces *akbullicamos* con los achachilas. Así a todo lo que existe en la tierra, así como esa piedra, también les respetamos (M. Y., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

La relación con la naturaleza y todo lo que rodea al hombre y a la mujer es constante. La tierra donde se cultivan los productos es considerada *tayka*<sup>60</sup>, que ha alimentado y cuidado a una o más generaciones, procurándoles alimentos y protección. Por ejemplo, en Santiago de Llallagua lo principal es que no falte la papa. En las comunidades andinas el concepto de *tayka* aparece en forma recurrente, en directa referencia al papel fundamental de la fertilidad y otros valores asociados con las mujeres.

En Santiago de Llallagua, durante el ciclo anual, hay diferentes momentos para realizar ofrendas a la tierra y a los productos. Entre estos ritos destacan los oficiados por la comunidad el 2 de agosto, cuando se realiza el *ch'amanchani*<sup>61</sup> y el 10 de diciembre (que en el calendario católico recuerda a la Virgen de la Concepción), cuando se realiza la ofrenda a todos los productos y particularmente a la cosecha de papa. También existen otros momentos en los que se reúne la comunidad para diferentes *ch'allas* y ofrendas y que parecen acompañar el proceso de germinación, floración y cosecha de las plantas. En algunos de estos momentos rituales se reúnen las familias individualmente en las chacras o en las viviendas. En las ocasiones más importantes, las ofrendas generalmente las realiza un *yatiri*<sup>62</sup> que en sus rezos e invocaciones, suele referirse a cada uno de los productos agrícolas con el término *mama*<sup>63</sup>.

Pero en las comunidades visitadas no se pudo evidenciar la existencia de *yatiris* o *ch'amakanis*<sup>64</sup> mujeres, aunque sí de especialistas en medicina natural y uso de yerbas, así como parteras especializadas, cuya práctica de los conocimientos de la tierra es vital para ejercer su trabajo.

La referencia universal al lado femenino de la naturaleza no corresponde entonces con el papel real de las mujeres en el ámbito de la producción, de la política o de la propia ritualidad, donde siguen siendo el elemento subordinado, la “costilla” del sujeto masculino.

### Ukjam mamakamakiway (Así, pura señoras son)

“Papax puqutur mama ispolla sataya, puqutur mamakipiniy, taqraksa sapxixa ‘mama’, sasa, quinua mama, mistis mama, puru mamakipin parlaxixay, willkapar mama ukjam mamakamakiway. Yuqall

56 *Ch'allar*, ofrecimiento de vino y alcohol a la tierra virgen o Pachamama y a los cerros y a otros lugares sagrados. El vino generalmente se le ofrece a la Pachamama y el alcohol, a los cerros sagrados o achachilas.

57 *Uywiri*, literalmente “el o la que nos cría”.

58 *T'inkha*, una botellita de alcohol para libar a la tierra madre y a los achachilas para que siempre protejan y provean de alimentos.

59 *K'intbu*, cuatro hojas de coca para empezar a pedir permiso y conversar con la Pachamama pidiendo buenos productos.

60 *Tayka*, madre adulta y mayor.

61 *Ch'amanchani*, dar fuerza.

62 *Yatiri*, persona, ya sea hombre o mujer, con ciertos poderes que le fueron otorgados por la energía del rayo para comunicarse con la naturaleza (tierra madre y otras deidades) mediante la coca y predecir el futuro.

63 *Mama*, señora.

64 *Ch'amakanis*, personas que invocan a los dioses tutelares para esclarecer lo desconocido.

ch'uqixa utjarakipi, sutini sutiniskiya niyasa, phiñu, waych'a mama. Yuqallitux ukax quyu sixa, quyu-  
kipin yuqallit sataxa, ukax sayt'u ch'uqiya, sayt'urakisa, ukatay yuqallitupachaxa" (M. Y., Santiago de  
Llallagua, septiembre 2007).

"A la papa se la llama *puquturu isipalla mama*, generalmente se la llama *puqutur mama*. A casi todo le lla-  
man *mama* (señora). Señora quinua, señora mestiza (cebada), señora *willkaparu*, así son pura señoras.  
También existe la papa *yuqalla*, que es la papa *quyu*, que es alargada por eso se llama *yuqallitu*" (M. Y.,  
Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

En las ofrendas a la Pachamama y los productos agrícolas la mayoría son mamas, no se hace men-  
ción al *tata*<sup>65</sup>. En el testimonio también se indica la palabra *yuqalla*<sup>66</sup>. Ese término no es ritual, son  
denominaciones para diferenciar las papas por su forma, porque las redonditas son *imillas*<sup>67</sup>. Sin em-  
bargo existen otras asociaciones que permiten determinar qué papa es *imilla* y cuál es *yuqalla*. Así,  
la papa *quyu* y la *papa luk'i* son *yuqallas*, mientras que la papa dulce o *qbini*, al ser la más harinosa y dul-  
ce, se le considera *imilla*.

Con respecto a la *apilla*<sup>68</sup>, una comunaria de Santiago de Llallagua dice que existen dos clases, una  
que es *imilla*, y es más harinosa, y otra que es la *yuqalla*, y que tarda en cocer. Según una campesina  
de Sacasaca, no se puede decir a la papa *urqu* o *qachu*<sup>69</sup> (macho o hembra adultos) y más bien se les  
llama *imilla* o *yuqalla* (niña o niño), quizás como muestra de cariño y familiaridad:

P. ¿En las papas habrá macho y hembra?

R. No. Variedades... *imillas*, *sanis*, *janq'u imilla*, los del altiplano más conoce.

P. ¿Cómo se conoce que es *imilla* la papa?

R. Porque es redondita.

P. ¿Las demás cómo son?

R. Nosotros le decimos, *sani imilla*, *ch'iyyar imilla*, *jamu imilla*, así lo nombramos (A. M. C., Sacasaca,  
septiembre 2007).

Sin embargo, a las plantas como el eucalipto, *itapallo*<sup>70</sup>, paja; *ch'illkeba*<sup>71</sup>, retamas; *q'uwa*<sup>72</sup>, ruda;  
*t'ula*<sup>73</sup>, cola de caballo, hinojo y otras<sup>74</sup> de las que existen dos o más variedades, la clasificación más  
utilizada es la de *urqu-qachu*. En otras ocasiones, cuando no está claro si una variedad o especie es  
macho o hembra, se consulta a la coca, porque determinar el género es fundamental para relacio-  
narse con estos cultivos y plantas. Así lo afirmó una mujer de Sacasaca, revelando las asociaciones  
que se utilizan para asignarle un género a cualquier planta.

Por ejemplo, en el caso del eucalipto, una especie traída desde Australia a fines del siglo XIX, se  
asoció la forma de las hojas y la dureza o blandura de las mismas para clasificarla:

P. El eucalipto, ¿cómo es?

R. Igual es hembra macho, el macho es fuerte y tiene sus hojas que son largas y fuertes. Y de la hem-  
bra sus hojas son chiquititas y no es tan fuerte, pero sus hojas son bien bonitas (S. Q., Sacasaca, sep-  
tiembre 2007).

Con respecto al *itapallo* se dice que las plantas que crecen en las alturas son macho y las que cre-  
cen como enredaderas en las partes más bajas son hembras. De igual manera en el caso de las reta-  
mas: las que se desarrollan en terreno seco son consideradas machos y las que viven en lugares

<sup>65</sup> *Tata*, señor.

<sup>66</sup> *Yuqalla*, menor de edad, chiquillo o adolescente.

<sup>67</sup> *Imilla*, indica el carácter femenino de la papa por la forma. Muchacha que no ha llegado a los 15 años de edad.

<sup>68</sup> *Apilla*, Oca.

<sup>69</sup> *Qachu*, hembra. Término usado para referirse a animales y algunas plantas medicinales o silvestres que tiene características  
femeninas o masculinas, como también a otros elementos de la naturaleza como la piedra, que se distingue en *urqu qala*,  
*qachu qala* (piedra macho, piedra hembra) y cuyos diversos usos le dan un sentido cotidiano a esta diferenciación.

<sup>70</sup> *Itapallo*, ortiga

<sup>71</sup> *Ch'illkeba*, planta medicinal de hojas muy pegajosas.

<sup>72</sup> *Q'uwa*, planta medicinal aromática utilizada esencialmente para el dolor de estómago como también para los resfríos.

<sup>73</sup> *T'ula*, planta medicinal que existe en más de cinco variedades en las regiones de Oruro. Al ser leñosa y dar un fuego muy  
fuerte, también se usa como combustible.

<sup>74</sup> Plantas medicinales mencionadas por las entrevistadas de las cinco comunidades y Ventilla, en El Alto.

húmedos y en agua, hembras. La clasificación a veces es entre especies de un mismo tipo de planta: por ejemplo, la paja *iru jichbu*<sup>75</sup> es macho, y la paja *sikuya*<sup>76</sup>, hembra.

Estas clasificaciones tienen usos concretos: por ejemplo, en el caso de la *ch'illkha*, sólo la planta hembra es usada como medicina para los golpes, contusiones y fracturas. Otros criterios de clasificación se basan en el color de los tallos: las de tallo café son machos y las de tallo blanco, hembras. También se dice que las plantas que crecen hacia arriba y en forma vertical son machos, mientras que a las frondosas, bajas o que se extienden por el suelo, se las consideran hembras.

Es notoria la incompreensión de la sociedad urbana en referencia a estas clasificaciones vigentes en el mundo aymara, como lo demuestra el escándalo y las bromas que desataron la declaración del canciller David Choquehuanca, en referencia al sexo de las piedras. A propósito, se rescata un testimonio sobre las piedras hembras y su utilidad y cualidades para la vida:

“Qalanakatxa anchhitax akjanx urqu qala, khayjanxa qachu qala utjaski, uka wilanakaki ukaw qachu qal sataxa. Jasitak ukax walipiw kank kankasiñataki, ukax jani reventkitixa qachu qalaxa, ukax challwa p'a-p'isintak ukax pirqantañaxa uka patanakaruw ukjam ukampikiw challwax p'ap'ixa, urqu qalax riwintakakiwa. Uka qachu qalax wilachixay ukat caliente suma” (G. N. M., Chivo, octubre 2007).

“Las piedras, ahora, aquí tenemos piedra macho y allí piedra hembra. La piedra roja se llama piedra hembra, es suave para tostar; esa piedra hembra no revienta, esas piedras hay que apilar para hacer *p'ap'i*, sobre esas piedras hay que hacer *p'ap'i* de pescado. La piedra macho revienta nomás. Esa piedra hembra es roja y caliente bien” (G. N. M., Chivo, octubre 2007).

Una mujer de Sacasaca interpreta en forma inversa la fortaleza o la debilidad de las piedras, ya que para ella es la piedra macho la más dura y resistente:

“A ver, digamos de la piedra, el que es macho es duro, pero la hembra en el sol rápido se deshace, como astillitas nomás se levanta, pero la piedra macho es duro, aunque lo machuques no se rompe, la hembra no sirve pues, si se lo machuca a la estaca se rompe rápido, tenemos que conocer, aunque lo machuques no se rompe el macho” (A. M. C., Sacasaca, septiembre 2007).

Muchos elementos de la naturaleza se clasifican por la forma de sus hojas, por la altura, por su resistencia al frío o a la sequedad. La suavidad y la ductilidad son características para distinguir lo femenino de lo masculino. A los cerros, a las pampas, a los ríos, a los lagos, a las quebradas en los rituales se les puede invocar como a *achachilas*<sup>77</sup> o *awichas*<sup>78</sup>. Pero, cuando se hace la ofrenda a la Pachamama y a los productos sólo se nombra a las *mamas*. Cuando nos referimos a la papa, pero no en términos rituales, se las llama *imilla-yuqalla*, y a las plantas en *urqu*<sup>79</sup> y *qachu*<sup>80</sup>. La dualidad masculino-femenina es central en la visión aymara, aunque la pareja humana actual, tanto en las comunidades rurales como en la ciudad, viva cada vez más alejada de ese ideal de complementariedad.

### 1.2.2. Mujeres andinas en la historia

Las mujeres andinas han participado en tiempos de paz y de guerra en todas las actividades familiares y colectivas de las comunidades a las que pertenecen. La actividad más permanente, el trabajo agrícola y pecuario, se desarrolla conforme a una división del trabajo por sexo y edad, que asigna un papel central, tanto material como simbólico, a la labor de ellas. En el contexto actual, de acentuada migración de los varones y de las generaciones más jóvenes, son las encargadas de mantener los recursos familiares y también de preservar y resguardar los valores y normas éticas de la comunidad. Con ello, se reproducen los sistemas de significados y los marcos interpretativos de las sociedades andinas, formando el núcleo de su cultura. Su papel, como organizadoras de la producción, las vincula con redes de afinidad e intercambio de trabajo para

**“La piedra roja se llama piedra hembra, es suave para tostar; esa piedra no se revienta, esas piedras hay que apilar para hacer *p'ap'i* (de pescado)”.**

<sup>75</sup> *Iru jichbu*, paja brava. Se le dice brava porque sus puntas pican dolorosamente.

<sup>76</sup> *Sikuya*, paja que crece en lugares de clima templado y se le usa generalmente para el techo de las casas.

<sup>77</sup> *Achachilas*, antepasados y espíritus ancestrales masculinos.

<sup>78</sup> *Awichas*, antepasados y espíritus ancestrales femeninos.

<sup>79</sup> *Urqu*, macho.

<sup>80</sup> *Qachu*, hembra.

cultivar las *aynuqas*<sup>81</sup> y *sayañas*<sup>82</sup>, cuyos productos se destinan al autoconsumo y a la comercialización. El cuidado del ganado es una actividad exigente porque requiere de una atención cotidiana. La educación de los niños se vincula a esta actividad pastoril, pero también al tejido y a otras tareas que forman integralmente a los niños y niñas en esa etapa de socialización primaria que antecede a su ingreso a la escuela.

Desde sus tierras y comunidades, las mujeres aportan con sus conocimientos y experiencias que transmiten a sus hijos como un ejemplo de vida. Pero, en el curso de las últimas décadas, se evidencia una invisibilización y deterioro de las conexiones entre las viejas y nuevas generaciones, lo que rompe esta cadena de educación dentro de la propia cultura.

La época de la hacienda, en aquellas comunidades que fueron subordinadas a un patrón, es recordada generalmente como un intenso sufrimiento. El siguiente ejemplo ilustra claramente esta explotación laboral en manos de los hacendados:

“Mamajax asinta oveja awatiriskataynaw, ukat ukjamaruw mamajax ususisina jiwawayixa, ukat nanakax sullkitajamp asint oveja awatipxirita, ukat ukjaruw jisk’itanak jaytjawapxitux mamajaxa. Akax asintanwa, asint uwija awatipxirit walja awatipxirita. Asintanak uñjasiwaykta, nayrax ast ch’uqinak llamayuñ ukch’anak uka ist mayurtumukax jutiri jawq’jasiri, sukanakat thaqhasin akjam llamayanipxi, uka alkaltinakaw utjiri, llamayanipxi yasta ch’uqti katux yast irtasim sukaparu sukaparu antt’apxitu, ukat “irtasima” siw ukat ukja ast irthapisipkta ukja q’ix q’ix q’ixtasin jawq’antapxituxa, ukjamayriw ukjam lurapxiritu. Wali alwat alwat las cinco de la mañana p’iqis t’axsintasiñaw lij asint timpunxa. Jichha timpux janiw ukjamaxiti. Ukja t’axsintasiñaw yast asintarux sarawayxañ mirinta chint’asiwayasin tartix purintasinkañaraki” (L. R. N., 66 años, Chivo, octubre 2007).

“Mi madre había sabido estar pastando las ovejas del hacendado. A lo así, dando a luz había muerto. Nosotras, con mi hermana menor, solíamos estar pastando las ovejas de la hacienda, ahí (en la hacienda) pequeñas nos ha dejado mi madre. Esto era hacienda (Chivo) nosotros sabemos pastar cualquier cantidad de ovejas para los hacendados. Conocí el trabajo en la hacienda. Antes cosechábamos papas grandes y el mayordomo venía, nos chicoteaba, porque los alcaldes saben buscar entre los surcos y si encontraban papas, nos chicoteaban; así solía ser, así nos hacían. Muy temprano a las cinco de la mañana había que lavarse el cabello en la época de la hacienda, ahora ya no es así. A esa hora nos lavábamos y nos íbamos a trabajar a la hacienda llevando nuestro fiambre y volvíamos en tarde” (L. R. N., 66 años, Chivo, octubre 2007).

En muchos testimonios se afirma que el trabajo en la hacienda era inhumano, sometido a constante vigilancia y marcado por violencia física. Este carácter autoritario dejará una profunda huella en la memoria de las relaciones con el mundo mestizo-criollo, una brecha que hasta ahora está marcada por la desconfianza y la distancia cultural hacia otros sectores de la sociedad:

“Jichhax aka janiy asintaxitix ukat samarasipktay jani nayrax akjam samart’asiñakitix añchhitax kun asintanxay trawajantasipktxa, janiy akjam qunt’asiñas utjirikit nayrax, janiw qunt’asiñax utjirikiti, Asintarukipiniw simanat simanat, ast domingo mayakiw mā ratu t’axsirt’asiwapxta kunsu, ukjakiw yapsa trabajt’asiwapxirit ukjamaya. Ukjam sarnaqawayapxta. Aka reformat samarawayapxta asint apnaqañat ukjat Víctor Paz Estenssoro ukjat asintax utjaskakinw juk’it juk’it yasta Víctor Paz Estenssoriw niwa apaqawayxixa asintax” (L. R. N., 66 años, Chivo, octubre 2007).

“Ahora (en el ayllu Chivo) ya no hay hacienda, por eso estamos descansando, antes no había que descansar, como en este momento. Solíamos estar trabajando en la hacienda, no nos podíamos sentar como ahora. Todos los días de la semana se trabajaba, sólo los domingos cultivábamos, lavábamos o hacíamos algo para nosotros, así hemos vivido. Después de la Reforma (Agraria), lentamente ha desaparecido la hacienda. Víctor Paz Estenssoro hizo que cayera la hacienda” (L. R. N., 66 años, Chivo, octubre 2007).

El latifundio se expandió por diferentes regiones del Altiplano, a partir de la Ley de Exvinculación de 1874 que legalizó la expropiación de las tierras más productivas y fértiles de las comu-

<sup>81</sup> *Aqunas*, tierras de la comunidad donde se cultivan diferentes productos cada año en forma rotativa y sectorial.

<sup>82</sup> *Sayañas*, unidad territorial y ritual de una familia.

nidades y la conversión de los comunarios en colonos al servicio del hacendado. Tanto el ayllu Chivo, como algunas comunidades de Calamarca y Carabuco, fueron forzadas a convertirse en hacienda en distintos momentos de una historia que van de las revisitas de 1881-83 hasta el fin del período de gobiernos liberales, en 1920. Para la generación mayor, el recuerdo de sus padres como colonos de hacienda y la Reforma Agraria, como una liberación de la servidumbre, son hitos fundamentales de la historia:

“Khä Karawkun asintax utjan siwa, ukar yanapir sarañayriw siwa. Asintan maya sapatakiw ch'uñus sill-p'iñasa jischi nayrax, janiw takiñakit siwa, jichha nanakax taksusipxakstxay, nayrax janiw takiñakiti siwa, sapatkamakipiniwa sillp'iraskañax siway, mä sapa ch'uñut irtaskamaki, ukx mä phaxsinakaw p'usquyaña, khasayaña ukax phaxspachaw t'amayañax saw t'amayaskir siwa, ukat t'amayatat ukax sillp'iskañax siway. Wal suprimint uñt'añapiniruw siwa nayrax, 'walpin suprimintu uñt'apxta', sasa mamitajax parlasiskiri. Aka ch'iwaqallusa wali musitayiriw jisichixaya nayrax, musitayiriw siwa, ukax jan juy-rax achxpachantix ukataya” (C. C., 52 años, Cacachi, octubre 2007).

“En Carabuco había hacienda dice, allí sabían ir a ayudar, antes dice que había que pelar *chuñu*<sup>83</sup> uno por uno, no había que pisar. Ahora, nosotros sólo pisamos el *chuñu*, antes en la hacienda no había que pisar dice, uno por uno había que estar pelando; hay que remojar en agua un mes, había que hacer que sea más harto, así remojado había que tenerlo todo un mes, luego había que estar pelando. Han sufrido mucho dice, hemos sufrido mucho, suele hablar mi mamá. Los hacendados solían hacer cuidar las legumbres bien. En esa época no ha debido haber producción” (C. C., 52 años, Cacachi, octubre 2007).

Hubo tiempos de sequía, lo que obligó a muchas mujeres a buscar alimento en las haciendas, arriándose a las casas de los colonos como ayudantes o *yanapakus* a cambio de pequeños espacios cultivables para su propio uso. Las mujeres debían alimentar a cuadrillas numerosas de trabajadores y participar del trabajo agrícola y, sobre todo, del pastoreo y ordeño que convirtió a varias haciendas del Altiplano en productoras de quesos y otros lácteos para un creciente mercado urbano. Los hacendados no controlaban las técnicas de producción ni la organización y rotación de cultivos. Sólo podían hacer uso de la fuerza y de la coacción para adecuarse a las demandas del mercado. De ahí que siempre se recuerde la época de las haciendas como un tiempo de abuso y sobreexplotación.

### 1.2.3. Valoración de la mujer

La valoración de las mujeres se hace a partir de que sea o no *q'apha*<sup>84</sup>. Las actividades que realizan dentro y fuera del hogar no permiten distinguir los aspectos productivos de los reproductivos. Por ejemplo, la selección del producto después de la cosecha permite separar la porción destinada al consumo inmediato, de la que se usará para hacer reservas de papa deshidratada (*chuñu*, *tunta*<sup>85</sup>, *muraya*<sup>86</sup>) y de la destinada a la venta o semilla para el año siguiente. En esta actividad se une la producción y la reproducción de forma inseparable. Cuidar y pastar animales es también un trabajo productivo y reproductivo, ya que el ganado es reserva de autoconsumo y materia prima textil, pero también produce abono para las chacras. En el caso del ganado mayor es una reserva monetaria y un capital acumulado de la unidad doméstica. Tanto en lo agrícola como en la actividad pecuaria, hombres y mujeres dividen sus tareas, según sus particularidades y habilidades propias. Pero, además, las mujeres se dedican a hilar y tejer, actividades que pueden combinar con el pastoreo itinerante.

Por eso, la lana de oveja era un valioso artículo, según una de las entrevistadas. Una comunaria de Cacachi relata que desde temprana edad fue adiestrada como tejedora por su madrina:

“Suti mamajax wali qhurunwa, janiw nax khä wänaka ukjam lurkti. Ukapi iwij allmillqalluni, ukax aka ch'anxa mä iwalak qapuñax, mä iwalaki janiw juch'usan lankhunxa. Wawaxa janiw sum qapkachätxa. Ukat ukax may akjam katusin t'aqsuri p'utx p'utx, “akax wakullani, akax jik'illani, akax phukhuni phughatasa, akjamat qapusña” sasa, amparatkamakiw jawq'jasiri” (G. H., 55 años, Cacachi, octubre 2007).

<sup>83</sup> *Chuñu*, chuño.

<sup>84</sup> *Q'apha*, trabajadora, diligente, laboriosa.

<sup>85</sup> *Tunta*, papa que antes de ser secada fue pasada por la helada y puesta al agua durante unos 20 ó 30 días, según la consistencia y variedad del tubérculo.

<sup>86</sup> *Muraya*, variedad de chuño procesada como la tunta, por poco tiempo en el agua.

“Mi madrina era mala, a aquellas *wawas* yo no le trato así. Yo con almilla de oveja nomás me vestía. Parejito había que hilar, igualito tenía que ser, no tiene que ser grueso y delgado. Yo pequeña no he debido hilar bien. Después agarrando lo que yo había hilado sabe romper... ‘Esto tiene tinaja, tiene restos de cerámica, tiene olla, no está completo, ¿así hay que hilar?’ Preguntándome sabe pegarme de la mano” (G. H., 55 años, Cacachi, octubre 2007).

En las comunidades andinas, desde tiempos inmemoriales, las jóvenes dedicaban la mayor parte de su tiempo a perfeccionar el hilado, actividad que se considera equivalente al estudio de las letras en la escuela. La doble “literacidad”, estudiada por los investigadores Arnold y Yapi-ta (1998), muestra una división de saberes entre hombres y mujeres: los hombres conocen con la “cabeza” (*p’iqi*) y las mujeres con las “entrañas” (*chuyma*<sup>87</sup>). Es por ello que la escuela es una “literacidad” alternativa que recluta principalmente a los varones, mientras que el tejido era escuela para las mujeres:

P. ¿Nayrapachanakax imill wawax kunanaks lurapxiritayna?

R. Imill wawax lurapxiritaynax ukapi qapuña, yapu luraña, uyw awatiña ukakitaynay, juk’amp nayra tim-puxa, iskuyas kunas utjkataynati, jall ukat qapuñakiy wal isturyaskañataynaxa (G. H., 55 años, Cacachi, octubre 2007).

P. ¿Hace mucho tiempo, las jóvenes qué hacían?

R. Las jóvenes en el pasado sólo se dedicaban al hilado, a cultivar la tierra, a pastar los animales, mucho más antes no había escuelas, por lo tanto se dedicaban a estudiar el hilado (G. H., 55 años, Cacachi, octubre 2007).

La mentalidad de los padres continúa apuntalando una ética del trabajo como el principal medio de educación y socialización de las nuevas generaciones. La educación por el trabajo comenzaba muy temprano, afirma una comunaria de Chivo:

“Jisk’itar yatichañapiniw walixa, taqi kunarus uñatayañapiniw walixa, uywarusa kunarus uñatayañaxa, yapu lurañarus uñatayañaxa wawaxa yatichasiñaxa” (J. C. K., Chivo, octubre 2007).

“Es bueno enseñarles a trabajar desde muy pequeños; hay que abrirles los ojos al trabajo, cómo cuidar los animales, cultivar la tierra, todo eso hay que enseñarles a los hijos e hijas (J. C. K., Chivo, octubre 2007).

Según la profesora Gladis Hilaquita, de la escuela Kollasuyo (Cacachi), las niñas de siete u ocho años ya saben cocinar y algunos niños también, sobre todo cuando son hermanos. En los hechos, aprenden los varones y las mujeres; de lo contrario, dice la maestra, si no saben cocinar sufrirían cuando vayan a la ciudad para continuar sus estudios.

Para las niñas, el ingreso a la escuela significa abandonar el tejido, que se le considera su otra escritura y su otra forma de conocer. Además, aunque no entren a la unidad educativa, el tejido está desvalorizado y se le considera como un “no saber”, ya que se jerarquizan los conocimientos del *p’iqi* y se desvalorizan los del *chuyma* y hay que recordar que la división de tareas tomaba en cuenta las diferencias entre varones y mujeres en términos de estas predisposiciones.

La fuerza atribuida a los varones para los trabajos pesados y rutinarios (cavar, arar, cargar) es equivalente a la habilidad y la finura de los trabajos femeninos, a su mayor capacidad de concentración y atención.

La escuela desconoce y desvaloriza las habilidades femeninas específicas y esto acarrea una gran pérdida de habilidades colectivas para la producción y la reproducción de la comunidad y la sociedad.

Sin embargo, la socialización preescolar y el ámbito de labores que rodea a la casa están a cargo de las mujeres. La transmisión de valores y significados de la cultura material y espiritual de las comunidades la realizan las madres a través de la proximidad y el ejemplo. Desde que nacen, los niños y niñas son cargados en *awayus* y llevados a todo lado. Las madres les transmiten calor y energía, y comienzan a hablarles y cantarles, a envolverles y enseñarles en forma permanente,

<sup>87</sup> *Chuyma*, entrañas. Término referido al centro o eje, esencia de los seres humanos que tiene que ver con los sentimientos.

mostrándoles animales, plantas, piedras y montañas, la *pacha*<sup>88</sup> que rodea a la comunidad. La presencia de los niños y niñas en el trabajo de la chacra y el pastoreo se da así a la par de su crecimiento y una vez que dejan de lactar, a los dos o tres años, comienza el proceso de distanciamiento de la madre y “ayuda” en diferentes tareas. Todos estos aprendizajes los preparan a la vez para el trabajo y para el *thaki* o camino que los llevará a ser miembros plenos *-jaqi-* de la comunidad. En el núcleo familiar y bajo la orientación de los mayores, los niños comienzan a realizar pequeñas actividades, como dar granos a las gallinas, pelar habas, espantar a los pájaros. Así a la vez aprenden a hablar y a trabajar.

### Qapt’asisa k’antt’asisa, p’itt’asisa sarnaqixa (Camina hilando, torciendo, tejiendo)

“Q’apha tawaqux wali sumay sarnaqixa, ukat yast ukax isinaks t’axsurt’asi ukjama. ‘¡Waliway! yuxch’ajatakix walispawa, waliw sarnaqix khayaxa, wal wawajar apnaqaspaxa’, sasax uñch’ukipxixa, ‘yuxch’ajataki’, sasa. Khä saraski wali q’apha, janiw q’añux sarnaqkaspaxa. Qapt’asisa k’antt’asisa, p’itt’asisa. Yapsti ukjamaraki timpranuta 7, 8 sarantaway yast yapunki 8, 9 yast yapu llamayranti yast isits q’umitaraki, ukay wali q’aphaxa” (E. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

“La joven hacendosa anda muy linda, ella ya nomás se está lavando ropa... ‘Ella está bien para mi nuera, está muy bien, es muy hacendosa, a mi hijo puede manejar bien’. Así observan a esas jóvenes para nueras. Allí está yendo bien hacendosa, limpia, no anda sucia. Camina hilando, retorciendo lana, tejiendo. En el sembradío así también trabaja, desde muy temprano a las siete u ocho ya está salliendo de su casa, ocho o nueve ya está cosechando, la ropa siempre la tiene limpia, ella es hacendosa” (E. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

La marca que deja el trabajo en las mujeres tiene que ver también con “atender” a otros y trabajar para el marido. Cuando una joven es trabajadora es bien apreciada como futura nuera, incluso se puede considerar un buen complemento para un hijo flojo, como afirma la entrevistada en el anterior testimonio.

La expresión máxima de la laboriosidad femenina es el tejido, que se aprende y se ejercita desde la más tierna edad. Se comienza por hilar y torcer la lana, desde lo más tosco a lo más fino. Las mujeres también usan el palillo, porque pueden tejer caminando, pastando ovejas, incluso se vio a una joven tejiendo mientras estaba de arquera en un partido de fútbol<sup>89</sup>. El hilar, torcer o tejer con palillo son actividades que se suele realizar caminando, en especial el hilado, y rara vez la mujer hila sentada. Esta parece ser una orientación normativa, ya que el sentarse para hilar o tejer a palillo equivale a ser considerada *jayra warmi*<sup>90</sup>.

Se valora mucho el carácter laborioso de las mujeres en las comunidades. Es considerada floja aquella mujer que sólo permanece en casa cuidando la *wawa* y cocinado. Aquí hay un contraste con las familias de clase media o alta que sólo recientemente se integran a la fuerza laboral (porque generalmente hay una mujer que realiza todo el trabajo en la casa), ya que la ocupación doméstica exclusiva es bien vista y valorada.

En cambio, en las comunidades, la valoración de las mujeres descansa en actividades como el pastoreo, el tejido, el conocimiento herbolario, y la práctica de ritos y ceremonias, como una forma integral de ser mujer, sin dejar por ello la maternidad y el cuidado de la familia. La casa y el espacio productivo forman un “continuum” espacial y simbólico y es sin duda esta continuidad la que las hace percibir claramente su labor (productiva y reproductiva) como trabajo. La mayoría de nuestras entrevistadas afirma que las mujeres son las que realizan más trabajo que los hombres. Sin embargo, las jóvenes de ahora prefieren ir a la escuela, afirma una mujer de Cacachi:

“Nayrax taqi kunxay luririchinx, jichhax ja’ isturyunkchixay, jichhax isturyumpikirakisa nayrax kuns luririna qaps qapurina saws sawurina, jichha wawax janiw sawuñs yatkiti. Janiw jichhax kuna uka liyimpiki tariyampikiw, ja’ ukat arxayañjamaxiti, tariyanixchi ukat janiw arxayañjamaxiti, ni ¡qapum! Sañjamaxisa” (F. R., Cacachi, noviembre 2007).

**“Es bueno enseñarles a trabajar desde muy pequeños; hay que abrirles los ojos al trabajo, cómo cuidar los animales (...) todo eso hay que enseñarles...”**

<sup>88</sup> *Pacha*, el cosmos.

<sup>89</sup> Mientras jugaba de arquera, una joven sacaba su tejido de su mandil para tejer cuando la pelota estaba en el otro lado de la cancha. Cuando el balón estaba muy próximo volvía a guardar su tejido para cuidar el arco.

<sup>90</sup> *Jayra warmi*, mujer floja.

“Antes, todo sabían hacer, ahora ya no, están estudiando, se dedican al estudio nomás, antes hilaban, tejían en telar, las jóvenes de ahora ya no saben ni tejer en telar. Ahora sólo se dedican a leer y hacer sus tareas, ya no se les puede decir que hagan algo, ya tienen tareas que realizar, ya no se les puede decir nada, ni siquiera hay caso de pedirles que se dediquen al hilado” (F. R., Cacachi, noviembre 2007).

En las comunidades y ayllus la vida es muy dura y tanto la mujer como el hombre deben trabajar. Los dos luchan por vivir bien y su sobrevivencia depende del trabajo. Si no se levantan al alba y trabajan desde muy temprano y no cultivan la tierra con dedicación y a su debido tiempo, no habrá buena producción agrícola. Si no cuidan bien sus animales, no tendrán abono para cultivar ni lana para tejer el *chusi*<sup>91</sup> que abrigue a la familia.

### Jayrax kunjams jaqitatañanixa (Así flojas, cómo vamos a ser gente)

“Jayra sapxapintay, “jayra lap’arara” sataw nan aruxa yamasa. ¡Um! utan lap’a aqayaski, jan ni kun, ni kuna lurt’aña, (...) ukan warmixa. Chachapakiway ast t’ulsa apasinki, phurs apasinki, wakanakampis sarnaqaski, jupakiw sarnaqaski, warmix utan wawampi. Chiqapinipi lap’ax lap’antaskapinipi, ukat may utan qamart’assapxarakiw, chacharuw ukjam p’iq itkati warmirurakiw itkati, jum! uñart’asisipki munjama. Uka jayrax kunjams jaqitatañanixa, ni kunjam jan jaqitatsnati. Qapusinñani sawusiñani, uywas kuna urasas ansxañaxa. Jayrasxapint ukjax las dieskamasa sayayarakaya” (E. E., viuda de 60 años, Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

“Decimos que es una floja, yo al menos digo que es una floja piojenta. ¡Um! en la casa sólo está haciendo cundir el piojo, nada sabe hacer (...). Él nomás anda de un lado para otro, la mujer en la casa con la *wawa*. De verdad es que a las personas como ella les cunde el piojo. Después los dos (marido y mujer) están en la casa, la mujer hace que le despioje el hombre y el hombre hace que le despioje la mujer. Así se están buscando el piojo de la cabeza como monos. Así floja cómo vamos a ser gente, no por nada podemos ser gente. Si hilamos, si tejemos y sacamos las ovejas a su hora. Pero alguna vez le da flojera a alguien, entonces los tiene parados a los animales hasta las 10” (E. E., viuda de 60 años, Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

La misma noción de ser persona o *jaqi*<sup>92</sup> está estrechamente relacionada con el trabajo. Para Exalta Estrada, las mujeres que sólo se quedan en casa no pueden ser consideradas gente o nunca podrán llegar a serlo. En las cinco comunidades, tanto como en Ventilla, las entrevistadas coincidieron en este punto, la flojera es vista como uno de los peores defectos y el trabajo es central en la definición de “gente”, en la condición del ser humano. Pero, este valor fundamental es alterado por la cultura escolar, que parece generar una valoración de las ocupaciones sedentarias, la distracción y el ocio.

La mayoría de entrevistadas de la generación mayor coincide en ver a la escuela como inculcadora de la flojera, porque enseña a trabajar de sentado, a desarrollar la cabeza y a perder habilidades manuales y hábitos de laboriosidad y creatividad propios. Al mismo tiempo, se desvalorizan las artes más desarrolladas de las mujeres: el tejido, el hilado, la narración, el canto y la astrología, que caracterizaron por siglos a la mitad femenina de las comunidades andinas.

En el contexto actual, donde la fuerza de trabajo familiar disminuye a causa de la escuela y de la migración, las exigencias laborales se han intensificado para las mujeres. La sola idea de flojera femenina resulta impensable. Quizás hay también aquí un desequilibrio, ya que circular o pasar por oficinas o vincularse al clientelismo político no es visto como flojera en sus pares masculinos, cuando existen resultados tangibles.

### Jayra warmix qhanapin (La mujer floja es muy visible)

“Jayra warmix qhanapin, utawjan ikiski ni kuns lurkiti qhanarakisä, chachax igualaraki, ukax igual jayrarakiki, jayrapuraspaxä ja’ sarnaqkaspaxä, igual jayrapurachixay, jayrapura ja’... qhanapinirakisa chachanak jayräkirisa, jaqix uñch’uk ‘khä jayra warmiwa’, ukataqs waka warariski ukjamarakisa. Qhanapiniw nanakanx warmitsa luririk ukax khä warmi janiw int’kiti lurchixay, alwat sarnaqi khä war-

<sup>91</sup> *Chusi*, frazada tejida de lana de oveja.

<sup>92</sup> *Jaqi*, gente.

mix uka ukjam satapinirakisa. Qhanapiniw nanakan jayra warmix, qhanapiniwa, kuns kurkiti, yapus lurkiti, ukjamak ikisiskis sarnaqaski qunuski 'Utans kuns lurpacha' sas uñch'ukitapiniwa, 'kunra lurpacha waka jachaski, kuns lurpach' satapinirakisa. Awisas wals uywanaka t'aqaraski ukjama, ukat jan istiñjamakiti, kunjamarakipacha jistwa, ukat naxa tatajaru walrak wal agradesiskta añchhitax awisax waliki tuqkituns jawq'kituns 'gracias' sapuniraktwa" (F. R., 44 años, casada, tiene ocho hijos, Cacachi, octubre 2007).

"La mujer floja es muy visible, en la casa está durmiendo, no hace nada, el hombre igual flojo también. Si marido y mujer son flojos, no pueden vivir, los dos son iguales, los dos flojos, no... clarito es hasta el hombre flojo, la gente mira 'aquella mujer floja' tanto hace llorar de hambre a las vacas. Cuando una mujer es trabajadora dicen: 'Aquella mujer es bien hacendosa, no está quieta, siempre está haciendo algo, se levanta temprano aquella mujer', así se dice. Está bien visible la mujer floja, no hace nada, no cultiva, así nomás está andando, está durmiendo, está sentada. '¿En la casa que estará haciendo?', así diciendo le miran pues. '¿En la casa qué estará haciendo? La vaca está llorando ¿qué hará?' A veces los animales lloran hartos. No sé cómo pueden estar así nomás, sin hacer nada. Digo: ¿Cómo es que pueden estar así nomás? Por eso yo ahora le agradezco a mi padre qué bueno que me ha enseñado a trabajar desde pequeña. 'Gracias', digo siempre" (F. R., 44 años, casada, Cacachi, octubre 2007).

En las comunidades o *ayllus* donde se depende del cultivo de la tierra y la crianza de animales, los flojos no pueden vivir. Para la entrevistada, es inadmisibles que algunas personas puedan hacer sufrir de hambre a los animales y afirma que éstos son los que apuran en el trabajo, porque hay que llevarlos a pastar y no pueden estar en el corral todo el día, ya que eso es sacrificarlos. La exigencia de trabajo es para el hombre y la mujer, y su incumplimiento equivale a condenar a toda la familia al desprestigio y al deterioro de su base material.

En todo caso, la fuerza de esta atribución es mayor en el caso de la mujer<sup>93</sup>, no sólo por las consecuencias negativas que provocaría su incumplimiento, sino quizás porque se considera a la mujer como tapa<sup>94</sup>, base de la familia y la cultura. El hecho de que se vea como "buen augurio" para una mujer la llegada de su primer hijo o hija, le está anunciando un destino de más trabajo, es decir, un mayor aporte para el bienestar del hogar.

### Imill wawax chhijnuqawa (La hija mayor es buen augurio)

"Naxa imillit taynanithwa, imilla taynanitwa, ukat mamitajaw siri, imill wawax chhijnuqaw sasa, walikiskatawa sasa, chiqapiniskarakipi 'janiw yuqall wawax q'araw aka uta manqhat taqi kuna apsuriw ukax ast kuns apsuwaykakiw' siya. 'Imill wawax antisisaw utar kujicht'asinix' siya, ukat 'uywsum sum' sasa mamitajax saskarakirixay, jilsuyasipta. Jisk'a imillajaxa, phuru pallasirita, jupaxa jisk'akasa kippakiraki pallixa, kuns lur-t'astxa jupa kippakiraki luririxa jisk'itasaxa, nã chika chikaya kuns (...) apañansa uka jiwitakiri, ukat yuqall wawanirita, ukat uka mã yuqallax utjituya, ukax jiwitakiwa, munata munatarakiya, jani janixa munatakitixa, tatawa yapucht'iriniwa, jani naya akjamaw saranix siriktixa, yapucht'iriniwa naya uñjt'iriniwa, imill wawax jaqin jaqipatanw yuqall wawaxa achuniniw nayatakiw achunini sasa" (B. C., Chivo, octubre 2007)

"Yo tengo mujercita la mayor, la mayor es mujer. Mi madre suele decir la hija mayor es *chhijnuqa*, vas a estar bien, el hijo mayor es *q'ara*<sup>95</sup>, de la casa sabe sacar todo, saca nomás, dice pues. La mujercita trae la cosecha a la casa dice. 'Por eso hay que criarla bien', suele decirme mi mamá. La hemos criado bien y la hemos hecho crecer a mi hijita. Cuando mi hija era pequeña, yo recogía bosta de vaca para combustible, ella también recogía o cuando hago algo, igual hacía ella, junto conmigo hacía todo, de pequeña. Luego tuve un hijo, tengo un hijo varón más, él era un bebé muy lindo, lo he criado con mucho cariño, no puedo decir que no lo he querido, lo quería mucho. Decía que va ser el señor, él que va cultivar la tierra. No decía que va a ser así, que se va a ir así. Va a ser el que va cultivar, el que me va a ver a mí. Las mujeres somos gente de otra gente, el hijo va a traer algo, para mí, va a traer diciendo" (B. C., Chivo, octubre 2007).

La categoría aymara *chhijnuqaña* expresa el augurio de formar una familia sin carencias de ninguna naturaleza. Cuando una familia tiene una primogénita, se cree que la familia estará provista

93 Las exigencias en todo sentido son para la mujer.

94 Nido suave y esponjoso.

95 *Q'ara*, pelado.

de todo lo necesario para vivir bien. En ese sentido, la primera hija mujer trae buena suerte y buenos augurios para la familia. Cuando una pareja recién formada tiene una primogénita, todos están contentos, trae energías positivas para la nueva pareja. Lo que significa que esta pareja no sufrirá carencias, siempre contará con alimentos y recursos completos (*phuqata*) para la vida. Lo que se percibe es que las mujercitas son más hacendosas que los varones, ellas hacen casi lo mismo que la madre, por lo que se las valora más que a los primogénitos, a los cuales se los considera *q'ara*. Pero, también se aprecia a los hijos varones que nacen después de la primogénita y algunas madres los tratan de *tata* (señor) que cuidará de su madre, porque las mujeres son *jaqin jaqipa*<sup>96</sup>.

Otro aspecto que hay que tener en cuenta es que *chhijnuqaña* también significa cimiento o base firme sobre la cual se establece una familia. Esto se expresa en la metáfora del “nido”, expresada en el siguiente testimonio:

### Imill wawapiniw thapax sapxi (La mujercita siempre es nido)

P. ¿Mä usur warmix... kun sapxis imill waw uski ukjaxa?

R. Thapaw sapxi.

P. ¿Kunats thapa sapxixa?

R. Ukax imill wawapiniw thapax sapxi, walix sapxi.

P. ¿Yuqall wawasti?

R. Yuqall wawax ukax janikiw sapxi.

P. ¿Kunats janikixa?

R. Ukax yuqallächi ukat ukax janiy surtixaspatix sañaxaspay. ‘Imill wawax wali surtiniw’ jall ukjam imill waw usupanxa, nayraqata wawa (R. S., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. Cuando una mujer está esperando familia y tiene una hija primero ¿qué le dicen?

R. Nido les dicen.

P. ¿Por qué dicen que es nido?

R. Siempre dicen que la mujercita es nido, eso es bueno, dicen.

P. ¿El hijo varón?

R. El hijo varón no es, dicen.

P. ¿Por qué no es?

R. Se puede decir que si fuera varón ya no sería suerte. “Si la primera es mujer, va a ser mucha suerte”, dicen, cuando se da a luz una niña (R. S., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Y finalmente, se percibe a la primogenitura de una mujer como un anuncio de *uta phuqa*, es decir una “casa llena” con los depósitos rebosantes de productos, buenas reservas de semilla y *chuñu*, además de ganado fértil que se reproduce en abundancia.

En estas metáforas que asocian a la mujer con el buen augurio, la casa llena o el nido, y que ven a un primogénito varón como lo “vacío”, pelado y mal augurio, puede verse una conexión directa entre la fertilidad femenina y la fertilidad de la tierra y el ganado. Sin embargo, pensamos que también se asocia con la idea de que el trabajo puede ser también fértil o estéril, y ésa es la condición para que produzca bien la tierra y se multipliquen los animales. La fertilidad de éstos depende no sólo de su naturaleza, sino del trabajo y el cuidado que les dedica la sociedad. Entonces, el trabajo no sólo se ve como una rutina y capacidad de aguante, sino como un “saber trabajar”, un conocimiento y destreza en el manejo las técnicas y procedimientos que permiten que la labor sea eficiente y cuidada, para que la tierra y los animales respondan con su propia fertilidad y abundancia. Esta visión ha sido reiterada también en el contexto urbano. En el barrio de Ventilla, varias mujeres mayores nacidas en el campo y migrantes a la ciudad confirmaron la vigencia de esta valoración:

P. ¿Qué le dijeron cuando nació su primer hijito varón?

R. Ay no. “Casa vacía va a ser”, mi suegra sabe decir, pero se siente uno mal, porque yo sé sentirme mal, cómo van a decir eso, acaso yo tengo la culpa, el Dios me está mandando la *wawa*, igual nomás es nuestra *wawa*, no podemos decir que queríamos varón o mujer (M. I. R., Ventilla, mujer mayor, casada, octubre 2007).

96 *Jaqipa*, gente de otra gente.

P. Y cuando ha nacido su hija mujer, ¿qué le dijeron?

R. Hemos dicho suerte es, con mi esposo, y mi tía ha venido y suerte es *ch'allaremos* pues, buena suerte es, saben *ch'allar*.

P. ¿Si hubiera sido varón?

R. No sé del varón qué cosa dicen, pelado creo, porque mujercita grave saben querer y cuando ya es mayorcita grave sabemos quererla y se ha muerto (F. M. A., 51 años, casada, con cuatro hijos, nació en Pucarani, zona 23 de Marzo, octubre 2007).

Pero, también encontramos la misma percepción en mujeres que ya han nacido en la ciudad, lo que revela la vigencia de una cultura aymara urbana y su reproducción en contextos socioculturales modernos, en contraste relativo con la percepción dominante. Así por ejemplo, una mujer nacida en Ventilla y de padres migrantes, señala:

P. ¿Qué le dijeron cuando nació su hijita mujercita?

R. Mujercita es, suerte te vas a llenar me han dicho, además era tan pequeña.

P. ¿Y si hubiera sido varoncito?

R. No también, porque mi mamá siempre me decía: "Cuando te cases, vas a tener suerte".

P. ¿Usted quería mujercita o varoncito?

R. Mujercita siempre.

P. ¿Y su esposo?

R. Igual, porque antes que nazca ya estaba comprando ropita para mujercita.

Es necesario puntualizar, sin embargo, que la visión de mayor fertilidad y mayor trabajo para la mujer primogénita es entendida también como una mayor capacidad de explotar a las hijas mayores, tanto en el trabajo productivo como ayudando a criar a los hermanos, a atender a la familia y a elaborar alimentos. Si exploramos las experiencias de estas mujeres en su infancia, es evidente el trato diferencial a los hijos varones y mujeres, una mayor libertad y menor exigencia de trabajo para los primeros, en tanto que ellas prácticamente se convierten en madres sustitutas, en trabajadoras domésticas no remuneradas:

P. ¿Cuántos hermanos tiene?

R. En total somos siete, cinco mujeres y dos varones, yo tenía que cocinar, atenderles a ellos, porque mi mamá salía a trabajar y mi papá también. Yo cumplía como mamá.

P. Y sus hermanos, ¿qué hacían?

R. Mi papá es machista, tiene un pensamiento machista, entonces un hermano que es mi mayor y el otro que es menor no hacían nada más que jugar, ellos no han aprendido a cocinar, porque mi papá decía que la mujer tiene que estar en la cocina, la mujer tiene que cocinar, todo de la casa tiene que hacer, pero los varones no, como eran sus dos únicos hijos...

P. Cuando usted era jovencita, de unos 14 ó 13 años, ¿qué hacía?

R. Ese era mi rol de mamá, cocinar, siempre he hecho eso, les atendía a mis hermanos, iba al colegio, le atendía a mi papá, tratando de que la ropa de mi papá esté limpia, porque mi mamá siempre salía, iba a vender o a lavar ropa de la gente, entonces yo tenía que dejar todo preparado, no iba a las actividades del colegio, porque mis papás eran cristianos, no iban a la fiestas.

P. Entonces, ¿sus hermanos se libraban de las actividades de la casa, pero ayudaban a su papá?

R. Sí, cuando mi papá iba al campo a hacer la chacra, a cosechar la papa, los llevaba a ellos, porque ellos eran hombres, eso era su pensamiento de mi papá: "No (decía), ellas son mujercitas", cuando iba a la chacra les llevaba a ellos, porque es un trabajo pesado, cuando hacía adobe mi papá siempre les llamaba a ellos: "Vengan, ayúdenme". A mí, no me exigía (I. S., está casada y tiene cuatro hijos, nació en la provincia Inquisivi de La Paz).

**"...cuando mi papá iba al campo a hacer la chacra, a cosechar la papa, los llevaba a ellos, porque ellos eran hombres, eso era su pensamiento de mi papá".**

En este testimonio puede verse, por un lado, una descripción de la división del trabajo entre varones y mujeres que es claramente desigual, aunque las labores de los hermanos parecen equilibrar en algo la relación. Sin embargo, las tareas que se explotan con mayor intensidad son de corte reproductivo. Los varones ayudan al padre, pero las mujeres permanecen en actividades domésticas, como si los trabajos agrícolas no hubieran sido compartidos por ambos progenitores.

En la ciudad, el trabajo de las mujeres aymaras tiende a recluirse aún más en el ámbito doméstico. Por otra parte, es interesante notar que la entrevistada ya dispone de conceptos, como el “machismo”, para explicar esta situación que proyecta hacia su vivencia rural, donde posiblemente no tenía aún conciencia de la profunda desigualdad entre ella y sus hermanos.

En las comunidades que han sido menos afectadas por la migración, la división es más o menos equilibrada, existe más complementariedad que en las parejas que viven en los centros urbanos. La percepción de que los varones realizan trabajos que requieren de mayor fuerza es común. Antes abrían surcos con yunta, actualmente trabajan con tractor, sobre todo cuando son planicies extensas. Si el terreno es accidentado, siguen sembrando a pulso con *mysu*, para clavar a la tierra, que también necesita de más fuerza. Una comunaria de Calamarca, de 80 años, nos relata lo siguiente:

“Chachax lurañapax yapu, uka carganak khumnaqaspa, juyranakas kunas chachapin yapuchixa, yuntampi sarxatixa, warmix ukaru jiwaxaxa kun yanaptana, kun sartan ilurisa, chachaxa luri. Ukjam ukat lurasiraktan qapustan sawustana, jupanakax uka kuna luririk uk luraski, jani kuna luririk ukax uywaksa uñjaski, yaqhipa chacha wayitsa sawu, kuna trabajunakarus sari ukjam, yaqhipa jani, jichhax trawaju utjixi, nayra jani utjirikchiti trawajux uywampi sarnaqasiñakirichi, jan ukjam trawajunaka utjirikiti, jichhaxa kun. ..., jichha timpu waynanaka jayanakarurakis sarxi, ukax jan nayra utjirikitix, ukatay wawanakajas akanakixax ukax ukjamakipi lurasinayrixax ast sawustana qapustana, jiwasan lurasinax kun phayasiñ, phays phayastan, kunani phayasiñs yattanaya” (A. M., 80 años, Calamarca, septiembre 2007).

“Los hombres tienen que cultivar la tierra; manejar cargas pesadas. Ellos empiezan a cultivar todos los productos con yunta. La mujer, nosotras ayudamos, mientras el hombre levanta la tierra nosotras ponemos las semillas. Luego hacemos también otras actividades como hilar, tejer, mientras ellos hacen lo que saben hacer, si no tienen otra actividad, por lo menos se ocupan de cuidar los animales. Algunos hombres tejen bayetas o van a realizar algún trabajo afuera, otros no. Ahora hay trabajo, antes no había trabajo, sólo andábamos con los animales, ahora los jóvenes se van fuera del país, eso no había antes, por eso es que mis hijos se han quedado aquí. Así se vivía, tejiendo, hilando y cocinado” (A. M., 80 años, Calamarca, septiembre 2007).

Cuando se trata de cultivar la tierra, roturar o arar, se necesita fuerza física y es muy frecuente oír que la mujer ayuda al hombre, porque para sembrar se necesita la mano de la mujer, cuya fertilidad invoca, a su vez, la fertilidad de la semilla. Por lo tanto, mientras el varón hace los surcos con la yunta, la mujer debe poner la semilla y el acto mismo de la siembra es propicio, cuando incluye el trabajo de ambos. En familias en las que falta una mujer es común ver ancianas “ayudando” en la siembra, a cambio de productos o alimentos, ya que un varón colocando la semilla podría arruinar la producción. Sin embargo, ese tabú no existe para el manejo del arado y la yunta. La fertilidad de la tierra no se verá afectada si, a falta de hombres, las mujeres jóvenes manejan la yunta y el arado. Las ancianas que ya no pueden hacerlo buscan, entonces, *aymis*<sup>97</sup> con familiares o comunarios varones para realizar esta labor. El valor simbólico que se asocia entonces a la participación femenina en la agricultura es la base de la división social del trabajo y la pone en condición de casi igual a su par masculino.

Además, hay que considerar que no sólo es sembrar, sino hay que realizar una serie de actividades de deshierbe, aporque (cubrir o cobijar con tierra) y a veces riego, hasta que se pueda levantar la cosecha al final del ciclo agrícola. Cada actividad tiene su tiempo y no se puede realizar en cualquier momento. El ciclo comienza con la roturación de la tierra (después de las últimas lluvias), la siembra se realiza luego del invierno y durante el tiempo de lluvias se lleva a cabo el aporque y el deshierbe para que los tubérculos se llenen, hasta llegar al tiempo de la cosecha.

El conjunto del ciclo agrícola supone conocimientos del clima, la pendiente y tipo de tierra, la variedad de semilla más apta, etc. Todo esto se maneja como conocimientos familiares y prácticas cuyo estricto cumplimiento se requiere para que la producción sea buena.

Los conocimientos de la mujer son vitales en su condición de seleccionadora de la semilla y preservadora de variedades familiares, tanto del linaje de su esposo como del suyo, a través de la semilla que trajo como “dote” de su comunidad.

Podría decirse que la fuerza bruta la pone el hombre, en tanto que la fuerza más sutil del conocimiento, la memoria y la destreza del trabajo la pone la mujer.

<sup>97</sup> *Aymis*, reciprocidad, correspondencia mutua, servicio en la necesidad del otro con retribución en la misma condición y situación.

Lamentablemente, en los testimonios se advierte una valoración más bien cuantitativa de la labor femenina, un esfuerzo por “hacer más”. Parece que la escuela, los medios de comunicación, los municipios y, en general, la sociedad dominante, siguen estancados en una noción cuantitativa del progreso: tener más, saber más, producir más. Con ello, se desvalorizan los aportes más cualitativos de las mujeres, sus conocimientos y saberes prácticos en la agricultura y en la ganadería de las comunidades altoandinas<sup>98</sup>.

Además, hay otros tiempos, como el tiempo de tejer, el de migrar estacionalmente para obtener dinero, el de caminar a las *anaqas* o visitar parientes en comunidades o lugares migratorios emparentados. Muchos testimonios resaltan la “itinerancia” femenina en estos espacios, a partir de una visión de que todo está organizado en tiempos, cubriendo el ciclo vital de los andinos, tanto de los varones como de las mujeres.

Existe también conciencia de que estos tiempos han sido alterados desde hace algunas décadas y su equilibrio fue roto, lo cual también afectó la distribución de tiempos y tareas entre varones y mujeres, la articulación de movimientos y ciclos en uno y otro espacio, turnándose en la atención de las diversas labores.

La emigración permanente de la mayoría de hijos e hijas fue un rasgo saliente en casi todos los casos, salvo en el de Ventilla, que más bien recibe esos flujos migratorios desde comunidades muy diversas. La emigración no sólo ha aumentado, también ha cambiado cualitativamente. Los hombres mayores y los jóvenes de ambos sexos son los que están más tiempo ausentes, incluso en forma definitiva. La asistencia de los niños a las unidades educativas privó a las madres de la mano de obra infantil, que en la escuela práctica de la chacra y el tejido recibía conocimientos invaluable, y a la vez aportaba ayuda con su trabajo físico.

Todo ello ha contribuido para que los tiempos duros y las labores pesadas se concentren en las mujeres. Es una característica de los hogares actuales en la mayoría de las comunidades rurales estudiadas. Y en la zona alteña de Ventilla la situación no se revierte ya que los varones tienen empleos más precarios y peor remunerados que la sumatoria de pequeñas actividades y trabajos productivos y reproductivos ejercidos por las mujeres (la artesanía, el ahorro alimentario, los viajes comerciales, etc.).

### Taqikunay warmiyrix ññasixa, chachayrix sarir jaqikiwa (La mujer cuida todo...)

Los testimonios corroboran esa visión de totalidad que tiene el trabajo desde la perspectiva de las mujeres. Ellas son las que se encargan de cuidar todo, está en sus manos la administración de la casa, el cuidado de los cultivos, el cuidado de los animales, tanto como el cuidado de la familia, incluyendo al esposo. Así, cuando participa de una reunión social, ella debe mantenerse sobria para recogerlo de su borrachera. Algunas de ellas afirman que si no cumplen con esta labor de cuidar de todo, no se pueden considerar mujeres. El siguiente testimonio confirma esta situación:

P. ¿Mä warmix kunanaks lurañ yatiñapaxa?

R. Aka kampun nanakax yatipxta qapuña sawuña.

P. ¿Uywanaksti?

R. Uywanak ññasixta taqikunay warmiyrix ññasixa.

P. ¿Wamikiy kuns lurapxixa?

R. Warmikiw kuns lurapxi chachanakayrix “sarir jaqikiw” sas sapxixa, chachaxa janiw, pasajir jaqiw sapchi, ukat warmiyriw ast utan uyuni ukaw ast taqi kunas warmit pintixa. Ukjamaw yaqhipanakax parlapxi (F. C., Cacachi, octubre 2007).

P. Una mujer, ¿qué cosas tiene que saber hacer?

R. En el campo nosotras sabemos hilar y tejer.

<sup>98</sup> El testimonio de Matilde Qullqi, de Jach'a Qullu, realizado por el THOA en 1986, muestra una visión contraria. A diferencia de los testimonios recogidos en este estudio, ella es muy consciente de la potencia de su saber ancestral, su conocimiento de los ciclos, las constelaciones y los espacios altoandinos en sus dimensiones materiales y sagradas. Los trabajos de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita también muestran mujeres que, en la práctica y en el discurso, son conscientes de su sabiduría. Quizás en la presente investigación, por el escaso tiempo de trabajo de campo, no se logró pasar de un “discurso del lamento”, en el que las narradoras cuentan lo que creen que las investigadoras quieren oír, es decir, que las ven como pobres, ignorantes y desposeídas de poder social y simbólico.

P. ¿Y los animales?

R. Cuidamos los animales, en sí las mujeres cuidamos todo.

P. ¿Las mujeres hacen todo?

R. Las mujeres hacen todo, se dice que los hombres son gente que va y viene, por eso se dice que son pasajeros, porque las mujeres son dueñas de la casa y tierra, depende de la mujer. Así hablan algunos (F. C., Cacachi, octubre 2007).

Aunque hay mucha desigualdad en cuanto a la propiedad formal de la tierra (Reforma Agraria, etc.), en la medida en que el trabajo es la base de la pertenencia a la comunidad y el prestigio social de las personas, en los hechos las mujeres se sienten “dueñas” de todo, particularmente de los animales, cuya tenencia y herencia son paralelas en hombres y mujeres. Las ideas de que ellas son permanentes y ellos, pasajeros; de que ellas son el nido y ellos el ave que vuela, son la base de un sentido de “pertenencia” a la tierra que no se puede expresar con el concepto occidental de “propiedad” de la tierra.

### Juyrax sumaniw satañakipiniwa (Va a haber buena producción, hay que sembrar)

La presencia de la *khullkbutaya* es indicador de una buena producción agrícola. Esta ave es pequeña, de color plomo brillante, busca lugares que tienen cierta humedad para poner sus huevos, de los cuales siempre pone dos. También se comenta que en los lugares donde pone sus huevos habrá buena producción agrícola:

“Khullkbutayax quri phich’in tawaquyriw sarakis, ukatay chhiqhitapax quri phich’injamarakis jani-ti uka khullkbutayanxa, khullkbutayan quri phich’injamax t’irt’at llijtkirix quri phich’in tawaqitayriw khullkbutayax sipi, ukjam siri ist’askiritxa. Quri phich’in t’irt’at tawaqunakayriw siw khullkbutayaxa. Jichha khullkbutaya wali purintatayna, aka marax juyrax sumaniw satañakipiniwa’, sasa parliri jichha ist’txa, ukat quri phich’in tawaqunakaw purintatayna sakipi sixa” (R. T., 74 años, Calamarca, septiembre 2007).

“Dicen que la *khullkbutaya* suele ser una joven con topos de oro. ¿No es cierto que las *khullkbutayas* llevan en las alitas como topos de oro? Llevan prendidas topo de oro muy brillante las *khullkbutayas* dicen. Así sé escuchar que dicen de la *khullkbutaya*. Las *khullkbutayas* dicen que llevan prendidas un topo de oro muy brillante en las alitas. ‘Ahora había llegado muchas *khullkbutayas*, este año va a haber buena producción agrícola, hay que sembrar nomás siempre’, he escuchado decir. Habían llegado las jóvenes de topo de oro brillante, así han dicho (R. T., 74 años, Calamarca, septiembre 2007).

En este caso, la avecita de color plomo brillante representa a una joven que lleva en las alitas un topo también brillante, su presencia es de buen augurio para la producción agrícola, por lo que se esmerará en sembrar en el lugar donde llegaron las *khullkbutayas*, porque tienen la certeza de que la producción será abundante. Podemos ver en esta asociación con el topo un rasgo femenino, ya que este accesorio caracteriza a la vestimenta festiva de las mujeres. Los colores brillantes de las mantas y topos que se usan en la fiesta deben ser también una proyección de la fertilidad femenina y la abundancia de productos que augura la llegada de mejores días para la comunidad.

La actividad textil tiene sus propios significados y simbologías que se traducen en los testimonios; aunque siempre mediada por la idea de “más” trabajo, sin tomar en cuenta la calidad y la belleza de los productos que salen de sus manos.

### 1.2.4. Construcción de género

Como se vio en los anteriores acápites, la gente aymara tiene una forma de clasificar y diferenciar muy particular buscando siempre la dualidad masculino-femenino. A partir de las características que tienen tanto los hombres como las mujeres, se va atribuyendo esas características a todos los elementos de la naturaleza que les rodea. Por ejemplo, veamos la división del espacio

en *Urqusuyn*<sup>99</sup> y *Umasuyn*<sup>100</sup>, el primero relacionado con lo masculino y el segundo, con lo femenino (Bouysse Cassagne, 1987:210 y Montes Ruiz, 1999:113). También el tiempo se divide en *jallupacha*<sup>101</sup>, relacionado con lo femenino y *antipacha*<sup>102</sup>, con lo masculino. Lo masculino tiene características opuestas a lo femenino y no son iguales ni en la forma ni en la esencia; aunque en algunos casos son complementarios y en otros pueden ser opuestos. Desde la perspectiva y visión andina, ambos son necesarios, significan suerte y vida, algo completo. Si algo que debería ser pareja es impar o *ch'ulla*, se considera incompleto e incluso puede traer mala suerte<sup>103</sup>. Sin embargo, las mujeres son las que asumen más responsabilidad que los varones, ellas están pendientes de lo que falta y no falta en la casa, así lo afirma una entrevistada en Calamarca:

### Jayuta wayk'awa falti warmiruxa (Todo le falta a una mujer, desde la sal hasta el ají)

“Warminakax yapu luri, uywa uñji, uta cosasanak uñji, warmin trabajupax janirak utanx faltkitixa. Warminkiw uywa, warminkiw kuna manq'a phayañasa, taqi kuna. Chachanakaxa utipas janis utipan utarux puri manq'ti yasta. Janiw kunatsa llakt'askasamachiti chachanakaxa, warmir taqi kunas faltasxi jayut wayk'a, kunsu phayñañanix jayp'uruxa kunraks phayakirakisti, qharurux kunrak phayasikirakisti, uka pinstanxa, jani mā sapakis manq'asa phayasiñjamakiti, taqi kunawa falti, jayuta wayk'awa falti warmiruxa” (D. L., 78 años, Calamarca, septiembre 2007).

“La mujer hace la chacra, cuida los animales, cuida las cosas de la casa, para la mujer no falta trabajo en la casa. Los animales son responsabilidad de la mujer, el cocinar es responsabilidad de la mujer, todo es responsabilidad de la mujer. Los hombres haya o no haya, llegan a la casa comen y ya. Parece que no tienen pena de nada, a la mujer le hace falta de todo desde la sal hasta el ají. Cada día tenemos que pensar qué cocinar, no podemos cocinar una sola cosa, todo le falta a una mujer, desde la sal hasta el ají” (D. L., 78 años, Calamarca, septiembre 2007).

La visión de una complementariedad entre hombres y mujeres es generalizada, aunque siempre se añade el matiz de una mayor responsabilidad femenina en el conjunto de tareas, una iniciativa propia que las sitúa como motores de la actividad productiva familiar. Así lo entiende una comunitaria de Santiago de Llallagua:

P: ¿Juma kuntintukitat ukjam warmisaxa?

R: Iwalaw nataki, jan chachar yanapkañanixa... yaqhipax wawa icht'at, chachapi yapsa luraskixa, chacha juk'amp sufrisjamachi natakixa. Yapu luri, awir aka uraq facil aptiti warmixa janiy, wakampi luriya chachaxa, ukatx chachapini aptixa, ukat jichhax chachax yap armasa ayt'ata sari. Pero naya igual lurtxa. Janiw chacha uñkatatakti. “Janiw sapaxax yapu lurañ puyrkti, chacha purp sam kawki trabajut-sa ukat lurapxaxa”, sasa (E. E., 66 años, Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P: ¿Estás contenta siendo mujer?

R. Para mí es igual, si no ayudamos al hombre... Algunas agarradas (de) la *wawa* están, el hombre está haciendo la chacra, para mí, el hombre parece que sufre más, el hombre siembra, ¿caso la mujer levanta fácil la tierra?, no. El hombre trabaja con la vaca, va a sembrar llevando el arma. Pero yo trabajo igual, no estoy esperando que el hombre me lo haga. Algunas mujeres (dicen): “Yo no puedo hacer sola, él que llegue del trabajo, después vamos a hacer”, diciendo están esperando al hombre (E. E., 66 años, Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Es evidente que la división sexual del trabajo, que en el área rural distinguía entre trabajos productivos “duros” y trabajos productivos “blandos”, operaba en una situación de relativo equilibrio, dado que estos dos tipos de trabajos no estaban asociados a la oposición entre trabajo productivo y el reproductivo o doméstico, ni a una visión jerárquica entre ambos tipos, ya que eran igualmente necesarios. La salida del varón a ocupaciones asalariadas en un contexto urbano refuerza el

**“La mujer hace la chacra, cuida los animales, cuida las cosas de la casa, para la mujer no falta trabajo en la casa. Los animales son responsabilidad de la mujer”.**

<sup>99</sup> *Urqusuyn*, tierras altas (urqu).

<sup>100</sup> *Umasuyn*, tierras bajas (uma).

<sup>101</sup> *Jallupacha*, tiempo de lluvia o época lluviosa.

<sup>102</sup> *Antipacha*, época o tiempo seco.

<sup>103</sup> Situación observada en las ceremonias rituales que se realizan en las comunidades.

desequilibrio entre una actividad valorizada (productiva) y otra actividad desvalorizada (reproductiva) y no permite ver cómo se integran ambas dimensiones en la actividad de las mujeres.

Entre los mecanismos que refuerzan esta reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico está el papel de la familia afín, que es la que ejerce el control social y pone a prueba la labor doméstica femenina. En este ejemplo, la transmisión de estas tareas se refuerza con el paso de la familia de origen a la familia afín:

P. Antes de casarse, ¿su mamá le decía tienes que saber hacer esto?

R. Mi mamá decía que tengo que saber cocinar, pero cuando mi esposo ha venido a pedir la mano, mi mamá le ha dicho a mi esposo y a su familia: “Mi hija no sabe hacer nada”. No quiero que me digan que no sabe cocinar, no sabe planchar. Ella (la madre) sabe trabajar; porque ella sola se ha mantenido, pero sí me decía mi mamá que tengo que saber lavar, cocinar; las suegras se fijan toda esas cosas y están hablando, después, pelean. Mi mamá sabe decir que la suegra, cuando vamos a su casa, intencional sabe poner la escoba en el piso, les sabe hacer pelar papa con cuchillo *motoso*, son pruebas que hacen las suegras (I. S., casada, con cuatro hijos, nació en la provincia Inquisivi, zona 23 de Marzo, octubre 2007).

Es interesante notar que la entrevistada es quien identificaba a su padre como machista. Sin embargo, parece conformarse ante la idea de que su suegra sea quien ejerza esa actitud machista y de control social sobre ella. Según la mirada de otras mujeres:

P. ¿(...), kunjamas suma sarnaqawipaxa warminxa, kunjamapachas ukax tiya?

R. Ukax jiwatay pintix sum sarnaqañax, jan kuna kuñtuni, ukay suma warmixa, ukarakiy jaqix sischixa, “ay uka warmix sum sarnaqasi, jani kuna kuñtupas utjiti” sixa. Yaqhipax six; yaqhip warminakax kun chachas jiw kuna janir maraparus chacht’asiki, ukat ukxa warmi masinakaparakiw ukax: ‘ukjamarakiwa akjamarakiwa’ sas parlapxixa. Ukax jiwatay pintixa, jiwatay pintixa.

P. ¿Ya tiya, warmix ukjam chiqakpint sarnaqañapaxa o kunjamañapasa?

R. Chiqapapuni sarnaqañapax, janiy ukjamax sarnaqañapaxa.

P. ¿Uka chiqapa sarnaqañax jumatakixa?

R. Ukax natak walikiwa, um, ukax walikiw natakixa.

P. ¿Kunjamaspas uka chiqapa sarnaqañax tiya?

R. Uka chiqap sarnaqañax ukarakisa akjam sum sarnaqtan ukjaj janiw kuna kuñtuniktansa, janiw jaqis kuna kuñts jiwatay parlasax paraskistutixa, ukat ukxarux sipi jiwatay “ay uka warmipi jaqixa, uka warmipi warmjam sartasixa” siya.

P. ¿Warmjam sartasixa kunjamas, warmjamaxa tiya?

R. Warmjamax uka jiwatay kuns lurt’astana, kunanaksa jiwatay lurt’astana, sapa p’iqisata, sapa chuymasata apst’asis qamtanxa jall ukaya (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

P. ¿Cómo sería el andar bien de una mujer?

R. El andar bien depende de nosotras, la que anda sin ningún cuento, ésa es la buena mujer, por eso la gente dice: “Esa mujer anda bien, no tiene ningún cuento”. Algunos dicen: “A veces cuando el esposo muere, antes de que pase un año de la muerte de su esposo, ya tiene otro marido”. Las mismas mujeres hablan: “Así es ella, así anda”. Todo eso depende de nosotras, de nosotros depende.”

P. ¿La mujer tiene que andar siempre derecho? ¿Cómo tiene que andar?

R. Tiene que andar derecho, No tiene que andar así (casarse inmediatamente, después de quedar viuda).

P. ¿Eso de andar derecho para ti?

R. Eso para mí es bueno, es bueno.

P. ¿Cómo sería el andar bien, tía?

R. El andar derecho es cuando andamos bien, no existe ningún comentario de nosotros, la gente no tiene ningún comentario negativo de nosotros, cuando habla de nosotros no habla mal, mas bien dice: “Esa mujer es gente, esa mujer anda pues como mujer”.

P. ¿Cómo sería andar como mujer?

R. El ser mujer es cuando hacemos cualquier cosa por nosotras mismas o muchas cosas sacando de nuestra cabeza, de nuestro corazón, así vivimos. Eso es ser mujer (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

Puede verse el papel del chisme y del control social comunal sobre la vida privada de la mujer. “Andar mal” suele referirse al adulterio o al incumplimiento de ciertos plazos considerados apropiados en la viudez, antes de contraer segundas nupcias. No es raro que la familia afín sea la que más controle a la casada o viuda, manteniendo, en este caso, cierto poder sobre la mujer que suele ser venida de otro lugar, por tanto, desprovista de redes familiares propias que la protejan en la comunidad del esposo.

### Chacharak warmirakiw sarnaqta (Hago el papel de hombre y de mujer)

En las comunidades donde se realizó la investigación los varones salen a trabajar en determinadas temporadas fuera de la localidad, porque existe la necesidad de dinero para cubrir los requerimientos de niños y niñas que van a la escuela. La compra de cuadernos, libros y uniforme es un presupuesto para los padres y el trabajo agrícola y la ganadería no son suficientes para cubrir las exigencias de la unidad educativa. Entonces, los varones salen de la comunidad y las mujeres se quedan a cargo de todo.

En Chivo llama la atención de que un buen porcentaje de mujeres es viudo, algunas perdieron a su pareja bastante jóvenes y asumieron toda la responsabilidad de criar a sus hijos. Por lo que en son de broma, se afirma que son *chacha manq'ani*<sup>104</sup>. Una vecina de Chivo dice:

“Warmixa taqi kun lurt'asi, taqi kun lurasipxta, taqi kuna, nayas p'itasiska k'achitatxa, sarnaqkasaw jan p'itañ puyrxti. Taqi kun sawta. Naya yamas chacharak warmirakiw sarnaqta, kunas faltkituti, yapuchayasta qhulliyasta, Tracturamp satayasta, wan apxatasiskarakta, nayankiw taqi kuna lurasina, uyw uywasina nayanki, waka awatina, akjam kunarak ma ratu siwurt'ast ukat qunt'asikta, ukatxa wak jararawayak ukat manq't'ayasi umayasi yast ukatxa janiy” (L. R. N., de 66 años, Chivo, octubre 2007).

“La mujer todo hace, todo hacemos, todo. Yo tejo despacio, caminando ya no puedo tejer. En telar puedo tejer todo, además yo hago el papel de hombre y el papel de mujer, no me falta nada. Hago cultivar la tierra, hago roturar, hago sembrar con tractor, pongo también abono. Yo sé hacer todo, cuido mis animales, cuido la vaca, no cuesta nada amarrar la vaca, luego me siento, luego desataré la vaca, le daré cebada, le haré tomar agua después” (L. R. N., de 66 años, Chivo, octubre 2007).

### 1.2.5. Danzas ceremoniales y representaciones de género

En los dibujos del cronista indígena Guamán Poma de Ayala se suele representar a las mujeres tocando instrumentos de percusión, pero nunca instrumentos de viento. En la actualidad, ellas participan en todas las danzas, generalmente bailando y cantando, pero no tocan instrumentos (ni siquiera de percusión, salvo en las bandas urbanas donde se ve a platilleras).

Se indica que sólo los hombres pueden tocar instrumentos musicales de viento. Hay un refrán que dice: “*Imill wawax janin pinkill phusañapakiti, ñuñu phusayrin siwa*”<sup>105</sup>, por lo que en las comunidades no se encuentran mujeres que toquen instrumentos. En las comunidades, la música, la danza y el ritual están interrelacionados. Cada baile tiene su época, así los hay del *jallupacha*<sup>106</sup> y danzas del *awtipacha*<sup>107</sup>.

Existen instrumentos de viento que sólo se tocan en *jallupacha* y otros en *awtipacha*. Por ejemplo el *chaxi*, de Santiago de Llallagua, es un instrumento de viento que se toca en *jallupacha*, porque llama a la lluvia. Se dice que si se interpreta en otra época no suena como en *jallupacha*, tiempo relacionado con lo femenino. Tanto el instrumento como la danza del mismo nombre se pueden empezar a tocar y bailar desde que reverdece el campo o desde cuando brotan las primeras plantitas de papa (noviembre) hasta el último día de *Anata*<sup>108</sup> (Domingo de Tentación), cuando se han recogido los primeros frutos de papa. Prácticamente el *chaxi* se deja de tocar y bailar cuando se han ch'allado la producción de papa, el ganado, la chacra, y cuando se han realizado la *wilancha*<sup>109</sup> a los *uywiris*<sup>110</sup>, a la casa y a la Pachamama.

<sup>104</sup> *Manq'ani*, mujeres que se comen a los hombres.

<sup>105</sup> “Las mujeres no deben tocar el pinkillu, porque si lo hacen podrán quedar sin leche”. Pinkillu es un instrumento musical de cañahueca con voz soprano que posee cinco agujeros que se tapan con los dedos. Se interpreta en la época de lluvia (del equinoccio de septiembre al equinoccio de marzo).

<sup>106</sup> *Jallupacha*, tiempo de lluvias.

<sup>107</sup> *Awtipacha*, tiempo seco y de escasez.

<sup>108</sup> *Anata*, juego, etapa de la vida en la que las flores juegan con el viento, como también los jóvenes.

<sup>109</sup> *Wilancha*, ofrenda con sangre caliente de oveja o llama, siempre orientada hacia la salida del sol.

<sup>110</sup> *Uywiris*, término ritual para los cerros guardianes que cuidan a los animales, a los productos y a la gente de sus cercanías.

En esos días de *Anata* también se entregan los productos y animales a la nueva pareja, al *jaqi* que entra al *jach'a tama*<sup>111</sup>, con las respectivas *inxas*<sup>112</sup>, que reciben de sus padres y sus padrinos, que son acompañados por los *chaxis*. Existen cinco diferentes ritmos de música *chaxi* (Comunicación personal de Janet Patzi).

Los trajes de los bailarines son muy coloridos; las mujeres llevan polleras rojas, naranjas y verdes, una chaquetilla y una especie de rebozo con el que se cubren la cabeza, mientras cargan su aguayo. Bailan solas, al son de la música, agarrando sus *tarillas*<sup>113</sup>, con las cuales hacen *jawilla*<sup>114</sup> a los productos, al ganado y a la buena suerte, para que siempre las acompañen.

Tanto los hombres como las mujeres llevan una especie de sombrero adornado al cual llaman clavetes y, según Máximo Mamani<sup>115</sup>, representan a las flores de la papa. Los varones llevan en ambos lados de la cadera, sujetas a la faja, borlones representando al *ch'uqi achu*<sup>116</sup> y *walqipus*<sup>117</sup> y *ch'uspas*<sup>118</sup> con sus respectivas coca y *t'inkha*, para dialogar y compartir con los seres de la naturaleza.

El principal componente del grupo de los *chaxis* es el *qamani*<sup>119</sup>, pareja que encabeza y guía esta danza, encargado de cuidar el sembradío de papa de la *aynuqa*<sup>120</sup> de las inclemencias del tiempo, como el granizo, la helada y otros fenómenos. Debe velar por las plantaciones desde que se siembra hasta que se cosecha y si ésta es buena, se debe a la buena labor del *qamani* que supo cuidar el cultivo con la ayuda de un *yatiri*.

### 1.3. Expresiones y representaciones sobre el cuerpo de la mujer

#### 1.3.1. Visualización, representación, belleza, vestimenta y adornos

Tanto las mujeres como los varones entrevistados expresan que las mujeres no deben ser ni muy delgadas ni muy gruesas, más bien deben ser *taypi*<sup>121</sup>. Tampoco tienen que ser ni muy altas ni muy bajas, porque a las altas no les queda la pollera, sobre todo si no tienen caderas:

“Ukax isix janipī jach'a tansarux katkitix jan kariranik ukarux, kariranik ukarux katuskarakiy, kariray phaltixa, aka kariray juch'usax, ukat jisk'itax qunuyañay imill wawax sarakis janiti, ukat kariraniyri, jan qunuyktanti ukat... ukax ch'in ch'usuxa imill wawax ukatay ukjmaxa. Kariraniruy isisitus katux kariranik ukaruy ukay ina sum... mä kimsa qallqus paqallqusa ukax jiwakiy phinakixiya” (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

“A las mujeres altas no les queda la ropa, sobre todo a aquellas que no tienen cadera, les falta la cadera, tienen la cadera muy delgada, por eso hay que hacerlas sentar desde pequeñitas a las niñas, para que tengan cadera, algunas no las hacemos sentar, por eso no tienen nalga, por eso son así, cuando tienen cadera les queda la ropa, sólo tienen que ponerse unas cuantas polleras para que se vean muy lindo, bien abultado” (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

La valoración estética de la cadera tiene que ver con el uso de la pollera, pero también con la atribución de fertilidad, asociada a la belleza. Así, las mujeres con caderas anchas se consideran más lindas que las delgadas. En el siguiente testimonio se menciona el tema:

P. ¿Qué tipo de cuerpo consideran bonito?

R. A mí me ha gustado siempre ser gordita, porque en la familia saben decirse: “¡Ah, flaca nomás es!”, por eso soy gordita. Además, los tíos y las tías dicen: “¿Por qué no comes, tan flaca que estás? ¿Por qué no te alimentas?”. Por eso yo soy gordita, me da rabia que me digan flaca.

111 *Jach'a* (grande), *tama* (conjunto): conjunto grande de gente.

112 *Inxas*, recomendaciones, consejos y reflexiones.

113 *Tarillas*, tejido cuadrangular en el que se lleva o guarda coca o algunos implementos rituales.

114 *Jawilla*, expresión de llamado, invitación y bienvenida.

115 Presentación de los *chaxis* realizada en las instalaciones de la CAF, por invitación del Viceministerio de Cultura.

116 *Ch'uqi* (papa), *achu* (producto).

117 *Walqipus*, bolsa pequeña tejida en estaca para la coca del hombre. Posee diversidad de figuras estilizadas y colores.

118 *Ch'uspas*, bolsa tejida para la coca del hombre donde generalmente se lleva coca en más cantidad que en el *walqipus*.

119 *Qamani*, (*Chacha warmi* - marido y mujer).

120 *Aynuca*, tierra rotativa de cultivo, permite dispersar las parcelas familiares y disminuir los riesgos de helada, sequía. Promueve la reposición de la fertilidad del suelo por la rotación de cultivos y la alternancia de ciclos de descanso y de producción.

121 *Taypi*, medio.

P. Pero, cuando una chica es flaquita o gordita, ¿cuál es la más bonita?

R. Regular tiene que ser, ni muy flaquita ni gordita, regular nomás.

P. A ustedes, ¿qué parte de su cuerpo les gusta más?

R. Cuando nos miramos al espejo nos ponemos nerviosas... Me gusta la cintura, porque para ponerse faldas siempre tiene que haber cintura y caderas, igual las piernas (R. Q., Sacasaca, octubre 2007).

A diferencia de los valores estéticos asociados a la delgadez, las caderas anchas y el cuerpo lleno son percibidos como parte de la belleza femenina, pero también se considera apropiada la cintura delgada, que es necesaria para sujetar la falda. Esta prenda debe llevarse hasta debajo de la rodilla:

P. Y la pollera, ¿hasta dónde se debe utilizar?

R. Ah, más... Debajo de la rodilla, más arriba no, feo sería *char q'ara*<sup>122</sup> sería (risas) pote pelado, feo sería pues, nos puede hacer frío. En Cochabamba hace calor, pero aquí no.

P. ¿Qué tipo de cuerpo usted considera bonito?

R. Normal, como yo *tixli* que puedo ganar en correr.

P. ¿Y de los hombres?

R. Que no sean ni gordos ni flacos.

P. ¿En qué se fijan los hombres?

R. En el trabajo nomás (R. Q., Sacasaca, octubre 2007).

Las bajas temperaturas de las alturas son la condicionante natural para que las mujeres se cubran el cuerpo casi totalmente. El frío y el sol que queman la piel son intensos en el Altiplano de la Paz y además, desde la mirada de una comunaria, no es bueno andar *char q'ara* que implica también andar “pote pelado”. El uso de faldas demasiado cortas resultaría casi inadmisibles para las mujeres de las comunidades aymaras y es motivo de burla y crítica para quienes se han cambiado de vestido o para las mujeres de pollera de otros departamentos que suelen usar prendas mucho más cortas. La desnudez significa carente de protección.

Con respecto a los colores de la ropa, es habitual el uso de atuendos muy coloridos y vistosos, sobre todo para las fiestas. Colores puros y brillantes, como el verde, rojo, rosado y naranja, evocan para ellas las tonalidades de las flores que hay en abundancia en febrero y marzo (en la Anata). Los aguayos que tejen son del mismo colorido que las prendas y son además expresión de su alegría. La industria local se ha adaptado a estos gustos, produciendo aguayos en serie de vistosos coloridos y combinando el tejido llano (pampa) con franjas de dibujos o *k'isas*<sup>123</sup>, aunque en versión simplificada.

### 1.3.2. Autovaloración

La valoración que hacen de sí mismas las mujeres es a partir del trabajo que realizan. Ellas se dan tiempo para todo y trabajan más que los hombres. Es recurrente la mención a los varones como capaces de hacer una sola cosa, mientras ellas tienen que asumir dos o más actividades simultáneas, de modo que nunca están sin hacer algo. Las viudas generalmente cumplen roles de hombre y mujer y realizan tareas que implican fuerza física, incluso se suben al techo de la casa para cubrir las goteras y protegerse de la lluvia.

En las entrevistas realizadas afirman que pueden asumir las diferentes responsabilidades sin limitaciones. Pero, la insistencia en que las mujeres “trabajan más” pone el acento en la cantidad y el esfuerzo, sin tomar en cuenta que muchas veces el trabajo femenino se basa en destrezas y conocimientos más cualitativos que no requieren tanto de la fuerza física como de la concentración, la inteligencia emocional, la intuición y la realización de tareas atribuidas a su condición reproductiva.

### 1.3.3. Placer y relaciones consentidas

La *qbachwa* es un encuentro de jóvenes y en el que participan mujeres y varones. Las chicas comienzan a cantar los cantos de la *qbachwa*, cantos de coqueteo y cortejo, donde las jóvenes desafían a los muchachos y éstos también responden con otras coplas provocativas (Hans van den Berg, 1990: 98).

**“A las mujeres altas no les queda la ropa, sobre todo a las que no tienen cadera, tienen la cadera muy delgada, por eso hay que hacerlas sentar desde pequeñas...”.**

<sup>122</sup> *Char q'ara*, piernas peladas.

<sup>123</sup> *K'isas*, degradación de colores.

Según un comunario de Sacasaca, en las *qbachwas* se creaban y recreaban las canciones y ritmos aludiendo a la producción agrícola y a la lluvia, y también se dedicaban a las plantas de papa, haba, maíz y otros cultivos. Existen varios cuentos sobre esta danza en las que las mujeres jóvenes suelen ser engañadas por animales silvestres, principalmente el zorro:

“Ukax qhachwañanakaw utji phistaw, inchhin ukan utji phistax jichhas utjaskakipuniw kunsipsyünan-sa nawiraransa kantilaryan ukan anatan thuqhurinakaw qhachwiri insayapxir ukat jall ukjamayripachay, ukat tawaquxa anaqankchi, ukat tawaq waynanaka inay uka pat uka kuna anaq inchi patanakans kun qhachwapxirichi kun thukhupxirichi kun ukjamayripachay nayra ukat ‘Ay kullaka inchhiñäni, qhachwir sarañäni, thuqt’aniñäni’ sasa ‘Iyaw’, chhiqay waynachiy sas ukax yast jupax inchhiwayaska-tapall sarapxchi, ukat ukan thuqhupxchi, qhachwapchi, qhachwapchi, ukat yast niya qhanjtaniñam-pixpachay niyapachay, ukat utar jutxapxatayn siw uka anaq utar purinipxchi tawaqüki ukaru jichhax tawaquxa kunay amuyt’aspachaxa, ‘kunatpins aka... khitipinirakipachas uñt’apiniy, aka wayna khiti-taynas awir, uñt’apini sasa, sasaw yast jist’antasa janiw llawi jist’arxit siy llawintxiw siy utar ukjam yast ukat amp ukat qamaqix siw siy, ‘Ay kullaka, kullaka, uruxiw qhanjtanxiwa, antutita kullaka, antutita kullaka’ sasaw ast qamaqix ast wayna sixxi siy ‘antutitall uruxchixay’ sasa, ‘antutxit’ sasa, ukat yast ku-nākaki ukax lukuptpachay ukat kun jist’arasipchi kamachchiy ukat may thuqhsuway may, ¡waqx! sasakiw thuksuwayxi siy, qamaqixa. Siw sasa, ‘ukjam lurir siw qamaqixa’ sasa, jichhax qamaqix wali kuntunipiniw qamaqix, sas ukjam parlasipkiri” (A. M., Calamarca, septiembre 2007).

“Ahí había *qbachwaña*, había fiestas en esa época, hasta ahora hay fiestas en Concepción, en Navidad, en Candelaria. Los que bailaban en carnavales sabían hacer *qbachwa*, suelen ensayar. Entonces así ha debido ser. La joven estaba en la *anaqa*, tal vez por ahí encima los jóvenes solían *qbachwar* o solían bailar, así a debido ser hace mucho tiempo. Después ‘ay hermana vamos a *qbachwar*, vamos a bailar’. La joven ha debido pensar que de verdad era un joven, había ido bailar, habían bailado y bailado, ya cuando estaba a punto de amanecer, se habían venido a la casa de la joven, a la casa de la *anaqa*. Luego la joven algo ha debido pensar y se había preguntado: ‘¿Por qué este... ¿Quién será siempre, le conoceré?, ¿este joven, quién es a ver?, ¿le conoceré?’, diciendo. Le había cerrado con llave, dice. No abría la puerta, dice. Estaban cerrados en la casa, dice. Luego el zorro había dicho: ‘Ay hermana, ya está amaneciendo, ya está claro. Hermana déjame por favor, ya es de día, déjame por favor’. Luego qué sería, se ha debido volver loco, luego tal vez se habrá abierto. ¡Qué sería! Luego ha salido ¡waqx!, diciendo, ‘ha salido el zorro’, dice” (A. M., Calamarca, septiembre 2007).

Como dice Hans van den Berg, la *qbachwa* simboliza la fecundidad humana, la fertilidad de la tierra y el llamado a la lluvia para propiciar una mejor producción. En esta danza, los adolescentes y jóvenes despliegan todos sus esfuerzos en forma competitiva para despertar y fortalecer la fecundidad humana y de esa manera influir en la fertilidad de la tierra.

Las mujeres suelen ser las que toman la iniciativa, creando canciones y ritmos en contrapunto con los varones. Hasta ahora existen algunas canciones y ritmos en aymara creados en estos espacios de la *qbachwa* y que figuran como de autor anónimo.

El siguiente es un ejemplo de esas canciones de *qbachwa* recordada por una mujer, quien aprendió de su madre:

“Khuykat jaqkatam yuqalla, jaqsumaw yuqalla. Imilla jaltatamax siwarillakiw aythiski thuqhuña pampanxay” (G. H., 55 años, Cacachi, octubre 2007).

“Te voy a botar al frente *yuqalla*, te voy a botar al otro lado *yuqalla*. Imilla lo que corres es como la cebadilla que se mueve al son del viento en la pampa donde se danza” (G. H., 55 años, Cacachi, octubre 2007).

En Santiago de Llallagua se realizaban estas danzas hasta hace 10 años y si bien actualmente ya no se practican, hay otro baile denominado *musiñu*<sup>124</sup>, en el que muchas jóvenes se emparejan y algunas personas mayores cometen adulterio, porque los pasos y movimientos que implican la danza para las mujeres son tan peculiares que provocan que algunos hombres se queden sumamente encantados:

124 *Musiñu*, danza amorosa y alegre que se baila al compás de los instrumentos de moseñada o saya.

“Ukatxay jaqix jan musiñu thuqhuña munxapxchitixa ‘jaq irpaqasiyir’ sapxchixaya, ‘jaq irpaqasiyiri, janipiniw...’, sapchixaya” (J. A., Santiago de Llallagua, mayo 2008)

“Por eso ya no quieren bailar moseñada. Dicen que (este baile) sabe hacer que la gente se vaya en pareja. Sabe emparejar a la gente. ‘No puedo bailar siempre’, dicen” (J. A., Santiago de Llallagua)

### 1.3.4. Transgresiones culturales y de género

En una comunidad o ayllu surgen diferentes problemas dentro de la pareja y algunos son generados por los padres, sobre todo por las suegras que exigen demasiado a las nueras y las ponen a prueba como mujeres en la atención a su hijo.

Cuando una mujer se junta<sup>125</sup> con un hombre, la regla es que tiene que ir a vivir a la casa de él. En este lugar está la suegra viendo todos los defectos de la pareja y aunque tenga cualidades, ella no las apreciará, aunque existen excepciones, ya que hay suegras muy buenas que ayudan a la nuera, pero son pocas, según los testimonios recogidos.

La madre del varón genera conflictos, llamando la atención constantemente a su hijo sobre los defectos que tiene su mujer. Algunos problemas en la pareja también son generados por diferencias en la disciplina de los hijos, ya que mientras el padre o madre les pega, el otro o la otra los defiende y así se inician las peleas. Algunas diferencias se van profundizando y las mujeres pueden vivir una larga etapa de violencia familiar, incluso algunas llegan hasta la vejez en esas condiciones.

Muchas de estas violencias y maltratos tienen que ver con la infidelidad, que puede ser tanto del hombre o de la mujer. Sin embargo, cuando se trata de la infidelidad masculina, la esposa deja pasar por alto esta situación y perdona a su pareja. Algunas, para salir de este conflicto, acuden al *yatiri*, quien les aconseja y hace algunos preparandos para que el marido se aleje de la amante. En estos casos, el control social también parece tener incidencia, ya que las suegras o madres aconsejan a la nuera o hija no cuestionar la infidelidad masculina, situación muy diferente cuando la infiel es la mujer.

El siguiente caso trata de una mujer bastante joven con respecto a su esposo. Según el testimonio recogido, el hombre la quería mucho y tenían tres o cuatro hijos varones, pero en una de las fiestas de la comunidad, él se emborrachó y se durmió, mientras ella continuó bebiendo con un varón de su misma edad que había sido su pretendiente cuando era soltera y que, quizás, con el cual habría tenido relaciones sexuales durante esa época.

Cuando el esposo se enteró de esta situación, la golpeaba constantemente, por lo que ella andaba con el cuerpo maltratado con múltiples hematomas por las patadas y puñetes que recibía. Por los reiterados golpes mal curados, según el testimonio, se le detectó cáncer en la pierna y se le amputó la extremidad. El marido empezó a viajar y cuando llegaba, la golpeaba en presencia de sus hijos. La mujer pedía de rodillas que cesara la violencia, pero el varón seguía. Aquí no hubo control social para detener las agresiones, ya que se asumió que el origen del problema fue el accionar de la mujer.

Todos los comunarios asisten a las reuniones sociales de los pueblos, ya que es casi una obligación participar en estos eventos. Toda la gente se conoce y sabe quién es quién. A un lado están sentados los varones, conversando entre ellos alrededor de la mesa, y en otro lado, las mujeres en el suelo también platican entre ellas. Algunas sirven copas con alcohol a los hombres y éstos también lo hacen en el lado de las mujeres.

Así transcurre el tiempo hasta que las personas están bastante bebidas como para recogerse. Generalmente, ellas se mantienen más sobrias, debido a que entre las normas de la comunidad se considera casi una obligación que la mujer debe recoger al hombre.

Por eso cuando una mujer se emborracha se dice: “*Tsarak warmist ukjam umañaspasti, warmix atinsyumampixay umañachixa*”<sup>126</sup>. Por lo que ellas siempre tratan de mantenerse más sobrias que el marido, en algunos casos reprimiendo sus deseos.

En el caso que hemos relatado, la mujer se mantuvo sobria, hizo dormir al esposo y continuó bebiendo con el otro hasta perder el control: “*Jupanakax kunxay umatat amtasipxchi, ukatay ukjamar purixpachaxa*”<sup>127</sup>. Consumado el hecho, los dos transgresores tuvieron que confrontarse ante los padres, los padrinos y las autoridades de la comunidad. El hombre que incurrió en este error, se dice, que tuvo que ceder una parte de su tierra como sanción por el honor y honra de la mujer.

<sup>125</sup> Comienza a vivir con su pareja.

<sup>126</sup> “Cómo una mujer vaa tomar así, la mujer tiene que tomar con mucha atención”.

<sup>127</sup> “Ellos, de borrachos, qué recordarían, por eso han llegado a tanto”.

Sin embargo ella tuvo que sufrir la violencia física y psicológica constante de su esposo. Se dice: “*Jupax juchanichixaya*”<sup>128</sup>.

Ni sus padres pudieron defender a la mujer, ya que no contaban con la justificación necesaria para hacerlo. Para la comunidad fue un caso de difícil solución.

Este caso muestra claramente la doble moral en el juicio diferenciado a la transgresión masculina y femenina. Mientras el adulterio del varón es visto como “normal” y no lleva a sanciones mayores, en el de la mujer se autoriza y hasta aprueba un nivel de violencia física y psicológica insostenible.

En Santiago de Llallagua, se prefiere acudir a las autoridades familiares y comunales para resolver conflictos de diferente naturaleza antes que a la Policía. Para los comunarios, realizar demandas legales es interminable e implica mucho gasto de dinero. Las transgresiones a la fidelidad conyugal suelen resolverse entre parientes y afines, y la autoridad sólo interviene confirmando las sanciones o para garantizar la compensación (cesión de tierras en el caso relatado).

---

128 “Ella tiene la culpa, pues”.



1.- Una comunaria de Chivo limpia la laguna donde su ganado vacuno bebe agua.

2.- Comunarias de Sacasaca en talleres de presentación y socialización.

3.- Comunarias de Chivo después de los talleres de presentación y socialización.



# Relaciones familiares, mandatos y aspectos reproductivos

## 2.1. Relaciones de parentesco y organización

En el anterior acápite se dijo que la mujer que decidió tener su pareja se va de la casa de sus padres y se traslada a vivir con los suegros. Por esto, las entrevistadas afirman: *‘Tmill wawax jaqin jaqipawa’*<sup>129</sup>. Allí la pareja vive por lo menos unos dos años y luego se independiza y construye su casa en las tierras que le cedieron los padres del varón. La vivienda se edifica con la ayuda de la familia de ambos.

Cabe mencionar que los padres tratan que uno de sus hijos, generalmente el menor o el *chana*<sup>130</sup>, se quede bajo el techo donde fue gestada la familia, ya que se busca que éste cuide la integridad de los progenitores cuando estén viejos. Por eso es que se afirma: *‘Utaw thäraspa’*<sup>131</sup>. Por esta razón se busca que los hijos menores sigan habitando en la comunidad.

Sin embargo, no hay que negar que por la falta de tierras y otros medios de producción existe un buen porcentaje de gente que migra a otras ciudades del país, como La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, y a otros países en busca de mejores oportunidades de vida.

Por ejemplo, tomando sólo a la tierra como medio de producción, una de las entrevistadas decía: *‘Jaqix mirchixaya, uraqix janixay mirkchitixa’*<sup>132</sup>.

Por otro lado, la influencia de la educación actual tiene como uno de sus efectos el ensanchamiento de la brecha generacional, enfrentando a padres con los hijos, y creando distancias no sólo culturales, sino también en el trabajo físico, propiciando la emigración de aquellos que han tenido mayores oportunidades educativas.

Como consecuencia de la desigual distribución del trabajo en los hogares y de la mayor movilidad de los varones, así como de los modos rígidos de concebir la división de tareas, muchas mujeres jóvenes también deciden buscar empleo en las ciudades como trabajadoras del hogar o por cuenta propia en el comercio o la artesanía.

Ello hace que en las comunidades se perciba la ausencia de mujeres y hombres en edad productiva y sólo se advierta la presencia de personas mayores que se ocupan de la tierra, el ganado y de cuidar a la descendencia de los hijos o hijas emigrantes. Esto ha hecho que la unidad familiar en las comunidades se fragmente y que las cargas laborales sean más pesadas para las mujeres.

### 2.1.1. Composición, filiación y residencia

La gente de 60 años generalmente tuvo muchos hijos, entre seis y 10, aunque no todos sobrevivieron. En cambio, las generaciones actuales han reducido el tamaño de la familia y llegan como máximo a criar entre tres y cuatro descendientes. Muchos afirman que antes era tiempo de “zonzos”, por eso las personas tenían varios vástagos, en cambio ahora reciben algunas orientaciones de las instituciones. Pueblos como Calamarca, cuentan con un centro de salud al que asisten frecuentemente los pobladores que, además, reciben consejos y métodos de planificación familiar. Después de que se establece la nueva pareja, luego de compartir la casa con los padres del varón y de construir su propia vivienda, el hombre y la mujer se establecen con sus hijos pequeños. Sin embargo, debido a la migración estacional o por largas temporadas, no siempre la familia nuclear está completa y es frecuente que los hogares estén compuestos únicamente por las mujeres y los niños en edad escolar.

129 “La mujer es gente de otra gente”.

130 *Chanaku*, último hijo o hija.

131 “La casa se puede enfriar”.

132 “La gente se multiplica, pero la tierra no se multiplica”.

## 2.1.2. Responsabilidad y organización familiar

En las comunidades, la familia es una unidad de trabajo. Por eso es que los niños y niñas aprenden desde muy chicos a asumir pequeñas responsabilidades, como alimentar a las gallinas.

La obligación depende de la edad. Por ejemplo, a los siete años se debía saber cuidar bien a los animales. Además, las niñas se dedicaban a otras actividades, como el hilado, y los niños aprendían a trenzar hondas y vigilar los sembradíos de los pájaros y otros depredadores. Pero, hoy los chicos sólo van a la escuela, hacen sus tareas y ayudan muy poco a sus padres:

R. (...) Isturyur sarki ukax jayrjamakiw parisirapxitu.

P. ¿Jan kuns lurañ munxapxiti?

R. Ukjam wisiklitatak jalt'askaraki yasta, nayra janiw ukjamakataynati, qapt'asisa.

P. ¿Yuqallax qapurakiti?

R. Qapurakkiwa.

P. ¿P'itarakikiti?

R. P'itarakiki, yatichañay pero, ukapiniw yatchinisti, jan yatichatax janirakiya.

P'itt'asisa qapt'asisa, wakamp sarxaruwayi, arma ayxart'asiway, yukunak, uka rijanaka. Nayrax rijax turawiy maderakitaynawa (E. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

R. (...) Los que van a estudiar, para mí parece que ya son flojos.

P. ¿Ya no quieren hacer nada?

R. Así están correteando en bicicleta, antes no era así, caminaban hilando.

P. ¿Los varones también hilan?

R. También hilan.

P. ¿También tejen?

R. También tejen, pero hay que enseñarles, así nomás qué van aprender, si no les enseñamos no van a aprender. Tejiendo o hilando van arreando las vacas, encima llevan arma, los *yukus*, la reja. Antes, las rejas sólo eran de madera (E. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

La escuela les ha enseñado a ser flojos y mal educados, afirma una comunaria. Los chicos y chicas no saludan, corretean por encima de los sembradíos, no respetan nada, en cambio antes había que caminar por el borde de las plantaciones, cuidando de no maltratarlas, de lo contrario los abuelos solían enojarse y decir: “*Kunas kamachtama, mä manq'a palat pat kachakipasketa, chirut chiruw muyt'añaxa*”<sup>133</sup>.

El hecho de saludar, recuerda la entrevistada, era muy importante y a los que no lo hacían los llamaban *chullpa* o hijos de *chullpa*, porque sólo ellos no sabían saludar.

## 2.2. Relaciones conyugales (matrimonio)

### 2.2.1. Institucionalidad, tipos, prohibiciones y ritos de las relaciones

Algo que recalcan algunas mujeres mayores es haber salido de su casa de *palawra*<sup>134</sup> (THOA, 1986: 15). Salir de *palawra* es salir con el consentimiento y acuerdo de los padres, sin que haya habido antes contacto entre los jóvenes que van a conformar la pareja:

“Nayra ukjam casarasiña utipachäna. Jichha enamorasi, nayrax ukjam utjataynapi, naya chikakta ukjax, chankitakta ukjaka, khä Machaq tuqinx puebloja tuqinx istu tawaqut... waynatakixa; ‘warm irpsunipxä’ sasa sarapxirixay. Phamillax tuqit tiyunakajas tiyanakajas, ukat palawrat uk ruwanipxixa, nayraqat uk sarapxixa ukxa, mayan sari mayan sari, kims sart'ixa sipi, ukat ukax irpsunxixa, ukat ch'uqi jaqitak akjam irpthapipxixa, jani enamorasipkis ni kunas, janiw sum akjam sanitutak irpthapipxixa, kuna ratutix irsunkix ukjakipin akjam panix tuqhuyapxi ukjam uka arumakiy ikintapxixa (F. Ch., Chivo, noviembre 2007).

<sup>133</sup> “¿Qué te pasa! Estás pasando por encima de un plato de comida, hay que dar vuelta por el borde”.

<sup>134</sup> Término castellano “palabra” aymarizado que significa haber salido de la casa de sus padres, de acuerdo a las normas establecidas por la familia y la comunidad.

“Antes, así se han debido casar, ahora enamoran. Antes así habían sabido juntarse, cuando era chica, cuando era changuita. Allá por el lado de Machaca, en mi pueblo, de la joven... para el joven ‘vamos a traer mujer’, diciendo, saben ir. De parte de mi familia, mis tíos y mis tías saben ir. De palabra saben ir a rogar y traían de palabra a la joven, primero van adonde ella, van una vez, luego otra y en la tercera *sart’a* recién pueden traerse a la joven, así de lo que no se conocen le hacen pareja. No enamoran para nada, sin conocerse los hacen emparejar, así sin conocerse nada. Después de que le han sacado a la joven de su casa, cuando ya le han sacado, recién les hacen bailar a los dos juntos, y esa noche ya se acuestan los dos” (F. Ch., Chivo, noviembre 2007).

Uno de los primeros pasos es la *sart’a*. En la primera “ida”, los padres del varón hacen conocer las intenciones de su hijo a la familia de la joven. Esto generalmente se hace después de haber consultado a la *inal mama*<sup>135</sup> que de alguna manera orienta a las personas en situaciones impredecibles. En la segunda visita, los progenitores del joven llevan dos *taris*<sup>136</sup> y puede ser que los padres de la mujer acepten o no acepten *akbullikar*<sup>137</sup>. Si no lo hacen, no se realiza la *irpaqa*, pero si aceptan los dos *taris*, significa que aceptaron. Así, *akbullikan*, dialogan, conversan y hacen acuerdos para la tercera visita que será la *irpaqa*<sup>138</sup>, a la cual asiste un número considerable de familiares del joven.

La novia es sacada de su casa más o menos a las cuatro de la mañana, cuando el *ururi*<sup>139</sup> está sobre la luna. En el grupo hay una pequeña banda que toca el *irpasta* cuya letra dice: “*Irpastay irpastay qhiri k’isturiy irpasta, uyway uyway ch’uqi apillampiw uywaxa*”<sup>140</sup>. Hasta ahora se puede escuchar esta melodía en las zonas periféricas de La Paz y El Alto. En la cultura urbana de La Paz, la *irpaqa* está vigente; aunque no con las mismas características ni tiempos que en las comunidades.

Las *sart’as* y las *irpaqas* son para las jóvenes hacendosas, para aquellas que han logrado confeccionar su ropa a pulso convirtiendo la *t’arwa*<sup>141</sup> en ropa. Estas jóvenes son elegidas para *yuxch’a*<sup>142</sup> por la familia del novio antes que por éste. Por esto, los padres del novio hacen toda una ceremonia de súplica para que ella sea la pareja:

R. Nayrax niyas awk taykay nayraqat parliritaynax ukatay kunas utjiritaynaxa, nayrax ukjamay, jichhax janiy mal criado timpuxiya. Chhaqxiw ukax nayrjapi ukjamataynaxa, isisitus arkupini arkt’asiñataynaxa. Pollerax ast awayuxa mä tunka, uka isix lurkatsiwañataynax nayrax, ukat jichhax jani ukax utjixitixa, isinis jan isinis chacht’asxaki, sarxaki.

P. ¿Kunats pero ukjam wal isinak lurañapa?

R. Ukaxa ukay uñch’ukipxixa, ukay jall ukjamay.

P. ¿Wali q’apha tawaquw sasa?

R. Jall ukax qapt’asir sawt’asiriw’ sasa. Jall ukjamatay ukax yuqallas istirakispaxa, jall ukjam nax ist’irit... ukjam ist’iritxa naxay (R. N., Santiago de Llallagua, octubre 2007).

R. Antes, primero habían sabido hablar los padres de los jóvenes, recién hay algo entre una joven y un joven. Ahora ya no es así: es el tiempo de malcriados, esas (costumbres) ya desaparecieron. Antes había sido que de soltera tenías que tener ropa tejida y hecha por ti, en gran cantidad. La pollera varias, los *awayus*<sup>143</sup> unos 10, así habían sabido hacerse las jóvenes. Ahora ya no hay eso, con ropa o sin ropa se van nomás con el marido, se van nomás.

P. ¿Por qué tenía que hacerse harta ropa?

R. Porque en eso se fijaban ellos.

P. ¿Decían que era una joven muy hacendosa?

R. Ella sabe hilar y sabe tejer, diciendo. Por eso también los jóvenes... así sé escuchar yo hablar (R. N., Santiago de Llallagua, octubre 2007).

135 *Inal mama*, nombre ceremonial de la hoja de coca que se usa en las ceremonias rituales y que sirve de guía para aquello que es difícil de predecir.

136 *Taris*, indumentaria pequeña y cuadrada con figuras y líneas simétricas de características especiales. Tejido para propósitos rituales generalmente de lana de llama.

137 *Akbullikar*, diálogo mediado por la coca.

138 *Irpaqa*, solicitud formal de la mano de la novia.

139 *Ururi*, lucero del alba. El planeta o estrella Venus. Comunicación personal de Óscar Chambi Pumacahua.

140 “Me estoy llevando a alguien que va cocinar en fogón, la voy a criar con oca cruda” (Alusión sexual).

141 *T’arwa*, lana de oveja o llama, no procesada.

142 *Yuxch’a*, nuera.

143 *Awayus*, aguayos.

En una comunidad todos se conocen y los padres van orientando e insinuando a sus hijos, desde que son pequeños, sobre con quién les podría ir mejor. Es como si estuvieran preparándolos sobre qué pareja escoger. En este proceso no se reconoce la libertad de elección, ya que son los progenitores los que buscan y deciden. Además, los padres del varón son los que toman la iniciativa, de modo que la mujer y su familia se encuentran en una situación más pasiva, pudiendo aceptar o rechazar el pedido; aunque ven la conveniencia familiar sin tomar en cuenta las preferencias de la hija. Los padres valoran mucho que la joven sea trabajadora:

“Janiw suma uñtan warmis, suma uñtan chachas munañati, kuna ñuxituskpas luriritix kusa luririspax walikiskaspaw ukampixa” (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

“No hay que querer una mujer simpática o a un hombre simpático, lo importante es que sepa trabajar; con él o con ella, uno podría vivir nomás” (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

En las comunidades, el trabajo de *chachawarmi*<sup>144</sup> es un valor determinante en la vida de una persona y de una comunidad. Además, esa forma de conformar una pareja, también es muy importante la edad en la que se deben tener hombre y mujer. Hay casos en que la voluntad de la pareja y particularmente de la joven es tomada en cuenta. Es notoria la disminución de la edad de inicio de las relaciones conyugales, cosa que en el pasado era mal visto. Un varón relata:

R. Ahora después de que... o sea de una mujer dicen, nos han dicho de que antes una mujer no tenía que casarse a menor de edad. Eso me contaron mi mamá, mis abuelos. Así no se casaban a menor de edad, digamos ahora se están casando con 16 ó 17, hasta 18, hasta 20 se están casando. Pero eso era antes, prohibido casarse, prohibido era casarse con temprana edad, tenía que cumplir sus 30 años la mujer. Entonces después de que había cumplido sus 30 años recién se casaba una mujer, tenía su esposo, pero esa vez tampoco era como ahora; se enamoran, después de enamorarse calladitos se van los dos, no había sido así la costumbre.

P. ¿Cómo era?

R. Si no, la mujer, como se han enamorado, entonces el padre de la chica sabía muy bien, digamos. Del varón también sabía muy bien, entonces tenían que conversar antes, así para que se junten. Entonces, ese día cuando hay que darse la mano con el padre, con el suegro, así entonces tenían un convenio para ese día ya. “(Decían) qué día vamos a darnos la mano, todo eso”, entonces no se iban pues calladitos como ahora se están yendo, así una noche se van, es pérdida, a nadie le dicen nada, pero esos momentos no había sido así. Entonces, cuando el padre del hijo va, antes a darse la mano entre madres, entre madres entran en un convenio. Entonces, cuando se ha fijado esa noche de darse la mano, hijas más todo así, la hija espera en su casa y el hijo con su padre vienen a darse la mano. Entonces conversan bien, después de conversar recién se lo entrega a su hija al marido. De ahí se van a su casa. Eso se llama *irpaga*, así había sido antes, porque prohibido era dice antes casarse menor de edad, así habían sido los matrimonios antes.

P. ¿Y los hombres a qué edad se casaban?

R. Después, los hombres tenían que tener también sus 35 años, sus 34 así, 33, siempre tenía que ser el mayor de la mujer, nunca tenía que ser su menor, pero ahora ya no es así. Ahora a los 15 años ya tiene su marido, hasta de 14 años tiene su marido, muy jóvenes, pero así también los hijos eran fuertes antes, pero como son jovencitos los hijos ya no son fuertes, son débiles. Así eran entonces, así me contaron mis abuelos, mis padres también. Esos cuentos también nunca salen de la cabeza (S. C., Sacasaca, octubre 2007).

Como se dijo, existía una forma de concienciar a los jóvenes con respecto a la pareja que le convenía, por lo que algunos muchachos se acercaban, establecían los primeros contactos con la joven, pero sin llevársela, como sucede actualmente. Cuando llegaba el momento y la edad adecuada, los progenitores se ponían de acuerdo, siempre a iniciativa del novio y de sus padres.

### Imillaru jil katuntapxixa (A la joven la castigan más)

“Uka mantantaspas añchhita yuqallax mantanpach... yuqallax anchhitax imill irpanxaspaxa, uka imillampacha taykarux irpantapxaspax killisisa qunqurit kayun mantapxixa, qunqurit kayuni

144 *Chachawarmi*, marido y mujer.

mantapxixa arumtasipxi qunqurit kayunkamaw, awkip taykapar phamillanakaparux, yaqhip phamillapax utjchi ukja ukaxa. Ukat janiw aywisax katuqapkitixa jawq'japxiy, jawq'japxiy panpacharu, imillarus jawq'japxiy kun... imillaru jil katuntapxixa. Kunats juma... aywisa yaphip imillanakaxa uyw anamukusa jutjixa janill ukata ukx jawq'apxixa imillaru jil katjapxixa, ukatpi waynarux katjapxixa, kunats juma waw... Kastiyapxiy lasump wal jawq'japxixa, chikutipamp jawq'japxixa killt'at-pacharu, killkataskis inawa. Ukatx niyas sumthapxarakiy ukjam pirtunxi ukjam jawq'xt'asax pirtunxiy ukat yast pirtunxixa, ukjat yast 'iyaw' sisa, 'janiw' sisa, pir ukjamay istupxixa primir parlkas niyas parlakipaña parlakipapxiy sum awkis awki pura taykas tayka pura parlakipapxixa risinay, iyaw sañatakiy jawq'jixa, iyaw sañatakiy yast iyaw jisxi ukjar risinay ukjam ukat sum pirtunxixa, ukjaru yast katuqasxixa" (L. C., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

"En este momento, digamos que entra el chico, entra trayendo una chica. Esa chica y él entran donde su madre de rodillas, entran de rodillas, se saludan los dos de rodillas, se presentan donde sus padres y su familia, si es que tuviera familia, algunas veces no los reciben, los castigan, los azotan a los dos. A la chica también la castigan: '¿Por qué tú...?' Reprochándole a la chica la castigan más, porque algunas chicas abandonan a los animales en el campo, en el pastoreo y se van a la casa del chico, por eso las chicotean más, al chico también lo chicotean. '¿Por qué a la chica...?' Le castigan con varios chicotazos; aunque esté pidiendo perdón de rodillas, en vano. Luego los padres se abuenan y les perdonan, después de chicotearles, les perdonan, luego de azotarles pueden aceptar que estén juntos, como también pueden negarse a que estén juntos. Claro que primero conversan, dialogan y se ponen de acuerdo los padres entre ellos y las madres también se ponen de acuerdo entre ellas, para aceptar que estén juntos los dos. Después de ponerse de acuerdo y aceptar es que los azotan, luego les perdonan el hecho y recién les aceptan como pareja" (L. C., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Un comunario comenta que hay muchos casos en que las chicas se van, por decisión propia y sin decir nada, a la casa del hombre. Por esto los jóvenes deben pedir perdón poniéndose de rodillas ante los progenitores. Los infractores a las reglas son duramente castigados ante la presencia de los padres de ambas familias, pero generalmente quien recibe más castigo es la joven, porque a veces se va sin cumplir bien con sus obligaciones en la casa. Actuar de esa forma es considerado un acto irresponsable y falta de respeto con los padres y la familia.

Después de los castigos los padres, tanto del joven como de la muchacha, realizan las recomendaciones pertinentes. Al respecto, una mujer da la siguiente descripción en la que los jóvenes asumen el papel de señora y señor.

### Jichhax tataxtawa, jichhax mamaxtawa (Ya eres un señor, ya eres una señora)

"Ukat ya satakixarakiy ukjamaruxa 'ukjam ariklukixpanay' sasa, jall ukjanay sañax pirtunañampiy sañax jichhaxa 'janiw jichhax jumax wayna juwinaxtati, jichha panixtaxay, jichhax tataxtaw jumax' sas kun, chikaru iwalarakkiy, akjam nanakax imill wawaniyrixa jiskht'asxapxä ukjam jichhaxa; 'jichhax janiw larxatas ni kunas, ni tawaqjamas sarnaqxatati, jichha taqi kunat pinsasitaxa jichhax mamaxstaxay jichhax jach'a tamaruxay makatxchitax' sasina, jall ukaxiy, ukat 'ya' siya, janiy sultirakta uka timp ukjamatakixa, larun munasaxa akjam jan kun pinsañ munasax sapay sarnaqaskasmanxa, janiy akjam ispusumpix juntasinamakantix, jall ukaxiy hermana.

Ukjam sap larun munstas kunas jichhax janiw ukaxätati, jach'a tamar mantata mamaxtaw jichhax jichhurux ukjarux janiw imillaxtas ni tawaquxtas' sas jall ukaxiy hermana. Jall ukjamaw jichhax yuqall wawanix iwalarakkiy six jichhax kunatakis jichhax aka warmx jichhax muntatix awantat jichhax... aka warm apnaqtax sas jichha munapuntati 'si munthwa', jichha ukjaw parlapxaraktha, jichha akjarakiw parlapxtha yasta imill waw jikht'asipxarakthwa jichhax: Chiqapunit ukjampunis-kit ukax 'Say nanakaw yatisipkax' sas ukjam 'Ukjaw parlapxarktha siw, ukjaw parlapxthax' siy niyas 'nayax ukjam sarnaqaskaw' siw 'ya' jall ukjam jisxaptha ukjamaxchi intunsis 'ukjamax panichasiñ munstaxay paninñay munpachastax intuns walikiw sarnaqäta taqi kunat pinsasitax ukjam qapüta sawüta ukjam jichhax yapu luräta taqi kun pinsasita wali sum jichhax chacharux ukjam säta, akjamrak säta chachatakix apuraw nin phayäta janiw jayrasitas' sas jall ukjam 'suyrarus ukjamarakiw arumtat papitu mamita' sas 'chuyma jarjarakitaw chacha phamillaruxa jichhax jumaxa' sas 'warmi phamillaru iwalarakik unjatax jichhax chacha tuqit', sasa. Ukat jichha unjstaxay taq-

**"No hay que querer una mujer simpática o a un hombre simpático, lo importante es que sepa trabajar; con él o con ella, uno podría vivir nomás".**

pach phamillaruw jichhax tiyunakaparus tiyanakaparus arumt'ata wali sum kariñ jarjatax tiyu tiya sataw ukat munatakiyataw sas jall ukay hermana” (L. F. R., 56 años, Chivo, octubre 2007).

“Cuando ha pasado algo entre los jóvenes ya se acepta nomás. ‘Arreglaremos nomás’, diciendo. Ahí cuando ya estamos perdonando a los jóvenes hay que decirles: ‘Ahora ya no eres un joven sin responsabilidades, ahora son dos, ahora ya serás un señor’. A la chica igual, también los padres de ella le dicen: ‘Ahora ya no tienes que reír ni nada, ya no tienes que andar como una joven irresponsable, ahora tienes que pensar todo, ahora eres una señora, ahora vas a subir a la *jach'a tama*’<sup>145</sup>, así se dicen pues ‘Ya’, dice. ‘Ya no vas a ser como soltera. Sí quieres seguir riendo y si no quieres pensar nada serio, debías seguir sola, no debías juntarte y tener esposo’. Así se recomienda, hermana. ‘Ahora ya no es como antes, como cuando estabas sola, ahora ya eres una señora que ha entrado al grupo grande. De hoy en adelante ya no eres ninguna chica, ni joven sin responsabilidades’, así le recomiendan, hermana. Así también el padre del joven dice: ‘Ahora para que esta mujer... ahora quieres estar con ella, ya que has andado con esta mujer ¿La quieres siempre a esta mujer?’, Preguntata. ‘Sí, la quiero, hemos hablado en aquel momento, hemos hablado las otras veces’, responde el joven. Luego le preguntamos a nuestra hija: ‘¿Es cierto que es así?’. ‘Sí, nosotros vamos a estar aprendiendo vivir. Hemos hablado’, dice. ‘Yo voy a estar viviendo’, dice. Entonces, los padres aceptamos: ‘Si es así, entonces ya que quieres vivir así, en pareja, quieres vivir en pareja, entonces vas a vivir bien, tienes que pensar todo bien. Ahora tienes que hilar, tejer, cultivar la tierra, tienes que pensar bien todo. Ahora al hombre bien le vas a tratar, comunicándole todo, para el hombre vas a cocinar rápido, no vas a tener flojera, a tus suegros los vas a saludar bien: Mamita, papito, diciendo, vas a hacer que te quieran’. La familia del hombre le recomienda al joven: ‘A la familia de la mujer la vas a tratar bien, ahora que ya conoces a toda la familia la vas a tratar bien, siempre saludando: ‘Tío, tía’, así vas a hacer que se encariñen contigo, luego te van a querer nomás’, diciendo. Esa es la recomendación hermana” (L. F. R., 56 años, Chivo, octubre 2007).

Las recomendaciones a los jóvenes son muy importantes y oportunas, ya que se trata de conformar una pareja sólida y firme que sólo será separada por la muerte. Después de la ceremonia de la *irpaqa*, se los podrá considerar *chachawarmi*, con todas las obligaciones a cumplir ante la comunidad. Porque ella adquiere la calidad de *mama* y él, de *tata*, lo que implica asumir responsabilidades y conformar parte de la comunidad mayor o *jach'a tama*. Después de vivir juntos por un tiempo determinado y cuando ya tienen hijos pueden casarse mediante la Iglesia y el Registro Civil. De ahí que se puede decir que el matrimonio ante Dios y la ley es una ceremonia más en este proceso de transformarse en *jaqi*.

En el caso de los casamientos por la iglesia en las ciudades y centros urbanos, lo más importante es la fiesta, ya que permite que los parientes de la mujer y del hombre se conozcan y compartan. Antes, el festejo duraba generalmente tres días: En el primero, el novio era el encargado de la organización y corría con los gastos; en el segundo, estas obligaciones recaían en la mujer y en el tercer día, en ambas familias. La importancia del matrimonio civil radica en la necesidad de registrar a los hijos como legítimos y así evitar problemas al realizar trámites o inscribirlos en la escuela.

En la relación de pareja, la mujer es la que se va a la casa del hombre llevando todas sus pertenencias. Cuando ella deja la casa de sus padres, deja de ser parte de la familia, por lo que se afirma constantemente: “*Imill wawax jaqin jaqipawa*”<sup>146</sup> porque ella formará parte de otra familia como *yuxch'a*, tomando espacios de una familia que no es la suya y donde será sometida e incluso será puesta a prueba por la suegra. Otro aspecto que cabe recalcar es que se prefiere como pareja a una persona del lugar, a la que se le conozca desde sus padres, se busca a alguien que se le ha visto prácticamente crecer. Una vecina de Calamarca afirma:

“Markasan ch'inqhataq laq'utas janiw phaltkiti, laq'utas ch'inqhataq yaqha markankirix jan wali jaqinakaw, markasankir marka masisampikipiniw kunañas kawkiñas” (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

“En nuestro pueblo no falta gente con defectos y virtudes. La gente de otros lugares, con defectos y virtudes, no es buena. Es mejor estar con gente de nuestro pueblo, con ellos se puede estar viviendo como quiera” (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

<sup>145</sup> *Jach'a tama*, grupo grande.

<sup>146</sup> “Las mujeres son gente de otra gente”.

Las relaciones conyugales ya no se inician como antes, cuando los padres y la familia tomaban las decisiones definitivas; ahora los jóvenes las asumen. Así, ya es aceptable si deciden trasladarse los dos solos hacia a otro lado o si prefieren irse a la casa del hombre sin anunciarlo a los progenitores de ella. Sin embargo, siempre deben llegar a un compromiso entre las dos familias. Por eso es que, luego de varios días de ausencia, ambos aparecen para pedir la mano y formalizar la relación con el consentimiento de los padres.

Otro cambio es que ahora las relaciones conyugales, dice un comunario entrevistado, se establecen con chicas y chicos muy jóvenes y prácticamente desapareció la costumbre de llevarse de palabra a una mujer para que sea su esposa, lo que para algunas mujeres mayores de edad significa una gran falta de respeto y educación.

La pareja se configura como la imagen “del otro” transformado que puede reducir a la mujer porque ella no ha adquirido el poder que da el conocimiento y mientras siga al margen de la instrucción y el “poder del lenguaje”, seguirá funcionando idealmente el *chachawarmi* porque, de lo contrario, la mujer se convertiría en competencia del varón.

La temática de “aguantar” (entendida como tolerar y aceptar) de la mujer bajo la premisa de que es *chachawarmi* o *jaqi*, frente a un *chachawarmi* ideológico del compartir responsabilidades y decisiones, ha sido descartada de nuestros análisis, pero es retomada una y otra vez por la mujer aymara en su intención de existir dentro de la comunidad; aunque en el caso de las mujeres solas dicha existencia esté a cargo sólo de ellas.

En esa condición, el *chachawarmi* resulta un agente de dominio antes que liberador y en el cual la mujer y el hombre deberían estar juntos en todo y para todo. Ahora, el *chachawarmi* es “la posición del uno sobre el otro”, lo que implica estar unidos sin importar las condiciones de las desigualdades, como podemos ver en los casos de violencia.

Muchas mujeres han sufrido la condición de ser mujer e indígena, pasando por diversos filtros de poderes sucesivos desde el Estado, la Iglesia y la instrucción, como mecanismos excluyentes y sofocadores presentes en las comunidades. Estos han hecho más profundas estas desigualdades, a tal punto que cualquier tipo de sacrificio de la mujer puede ser premiado o, todo lo contrario, puede diluir lo ideal para consolidar la mutua relación.

### 2.2.2. Decisión sobre el matrimonio

De las pocas mujeres solteras que viven en los sitios visitados se supo que ellas no quisieron tener pareja, pese a que varias veces los padres de algunos hombres les rogaron al pedir la mano. “Tendrán alguna razón importante, quién sabe por qué no quieren casarse”, afirman.

Algunos de los entrevistados exhortaron a estas mujeres a que se casen y que piensen en cómo vivirán su vejez sin tener a alguien que les ayude. Recuerdan que cuando una persona tiene pareja e hijos podrá contar con apoyo y compañía, pero cuando está sola, anda *t’aqhi*<sup>147</sup>. Además, los padres están preocupados cuando su hija o hijo está por quedarse sola o solo.

Algunas mujeres decidieron no casarse porque vieron lo difícil que es la vida de pareja y aseguraron que se sufre mucho; y por eso, se “anda mejor” cuando una está sola. Al respecto, una vecina de Calamarca dice:

P. ¿Mä mamax ninkjara saskayatax jayp’uyaspa. “Janiw chachanikati”, sasa, pir jupan chuymapan ¿kun-jamas sintispachaxa ast wali llakita kusicitakipachacha, kamsarakismasa?

R. Ukpixay kuna kusicistjamakiw nataki.

P. ¿Ya. Kunatsa kusicistakix tiya?

R. Ukjam sarnaqasa kusicikpachay walikiskthw sakpachaxay, jupatakix walikiya, walikjamakiy sarnaqaskix akjam mä kawjans kunaxsna ukjay ukax suprxaraksnaxa ukjayri kus sarnaqasna timpupanxa sarnaqasisksnaya, mä timpupanay mak’a suprxaspaxa ukaya (C. I. F., Calamarca, octubre 2007).

P. ¿Una mujer puede envejecer sola? “No voy a tener esposo”, dicen. Pero dentro de ella, ¿cómo se sentirá? estará triste o tal vez estará feliz, ¿qué puedes decir?

R. Parece que feliz nomás se sienten.

P. ¿Por qué se sentirá feliz nomás?

R. Viviendo así feliz nomás debe ser, debe decir que está bien, para ella debe estar bien vivir sola pues,

147 *T’aqhi*, sufrido, pobre y abandonado.

así cuando le pasa algo (enfermedad, vejez), ese rato es cuando sufre. Cuando se es joven se puede vivir bien nomás, pero en otro tiempo cuando ya se es mayor se sufre, eso es pues (C. I. F., Calamarca, octubre 2007).

Esto indica que pese a las presiones por contraer matrimonio, si ella o él insisten en la soltería, su decisión es finalmente respetada. Sin embargo, en el caso de los varones, la vida de soltero se asocia con comportamientos peligrosos y hasta malignos (*saxra*), en tanto que las mujeres parecen ser más aceptadas si es que optan por esa condición.

### 2.2.3. Separación, divorcio e infidelidad

En las seis comunidades donde se realizaron las entrevistas existe, sobre todo en las personas mayores, la visión de que uno se casa por siempre y para siempre y que cuando hay problemas en la casa, la mujer debe “aguantar” más que el varón. Es por eso que, por lo general, en las comunidades no hay muchas mujeres separadas. Sin embargo, en Chivo hay una que soportó mucha violencia doméstica para separarse:

“Nayra walpin awant’awayt’a, walpin jachirita: ‘jiwakirista, warminakax akataqraks ast jiwarisa, partumpis warminakax jiwixa, mamajas partumpi jiwchitaynaxa, partumpis mamajax jiwixa jiwataynaxa ukjam jiwirista partumpisa’. Wawachasiskakthwa waliptaskakthw waliptaskakthwa mana waliptaskakthwa, llatunkaniw wawajax phisqha imill pusi yuqallawa (Mujer que pidió mantener su identidad en reserva).

“He soportado mucho, hace mucho tiempo. Sé llorar mucho: ‘Quisiera morirme, tantas mujeres han muerto al tener sus hijos, muchas mueren con parto, hasta mi madre había muerto con parto, así quisiera morir con parto’. Estoy dando a luz y me sano, no tengo problemas al dar a luz, estoy bien nomás, en la siguiente al dar a luz igual me estoy sanando. Tengo nueve hijos, cinco mujeres y cuatro varones” (Mujer que pidió mantener su identidad en reserva).

Algunas mujeres consideran que sólo su muerte podrá poner fin a la violencia. Desde su perspectiva, no hay otro escape, incluso creen que de todos modos su condición es buena, ya que así es la vida y no se les pasó por la mente la idea de separarse:

“Janipiniw awist’asirikthti, amukipiniw ukjam jacht’askiritha, ni tiyajar ni tataja jakaskanwa, ni tataxaru, walikiskchiy sakiritay, janipini awist’asirikthti nayra janipini awisarikthti, jichha timpuxa jani sunsu timpuxitixa, jaltxapxi ukjamaxchixay, nayra timpux wali axsarañayriwa jaltañaxa, wali axsarañña, ukataya ukjam jachirithxa. phistaxixa llakisxarakirithwa, phistaxi llakisxarakikthwa, umanti ukat narakik nuwjiri, jaqimpiw ast parli, jaqimpiw nuwjasi, ukat jaqit atajirita ‘jani nuwamti’, ‘karaju ukax waynamaw’, ukax waynamawa siriwa, tatta walpin awanttha (Mujer que pidió mantener su identidad en reserva, Chivo, octubre 2007).

“No sé hacer saber a nadie, calladita sé estar llorando; ni a mi tía ni a mi papá, en ese entonces mi padre vivía. ‘Sé pensar que está bien’, (decía). No sé decir a nadie, antes no sé avisarme a nadie. Ahora ya no es tiempo de zonzos, se separan nomás. Hace mucho tiempo había miedo a separarse (del esposo), se tenía mucho miedo, por eso sé estar llorando así. Cuando se acercaba una fiesta, ya sé tener pena, se acerca otra fiesta, sé estar de pena. Se emborrachaba y a mí también me pegaba, con la gente hablaba en voz alta y empezaba a pelear, sé atajarle: ‘No le pegues’, después. ‘Caramba, ese es tu macho, ese es tu...’, sabe decir. Mucho he aguantado” (Mujer que pidió mantener su identidad en reserva, Chivo, octubre 2007).

En Calamarca, también había una mujer que esta estaba separada por la constante violencia doméstica, pero volvió a juntarse con el marido.

En Cacachi, hay una mujer mayor separada que junto a sus tres hijos vive con sus suegros. Esta *yuxch’a* fue llevada a esa localidad por su esposo, quien ahora no quiere estar con ella y siempre que la ve le dice que se vaya. Sin embargo, ella no tiene adónde ir, ya que sus padres murieron y las tierras quedaron en manos de sus hermanos:

“Yo soy la culpable, digo a veces. Me (he) juntado con un hombre flojo, he llorado hartito, su familia me ha hecho sufrir hartito, hartito me aguanto. Me acuerdo (y) lloro. Qué voy hacer llorando, no hay nada, ¿no ve?, no hay nada, el hombre flojo, mi marido flojo es. Sé ir a vender y sabe atajarme. Me acuerdo, lloro. ‘Macho nomás, macho nomás’, sabe decir. Hasta ahora lloro, ni mi suegro me sabe ayudar, sigo trabajando, ¿qué voy hacer?, digo. Hasta última hora trabajo, me iré lejos digo. ‘Aquí haces huevadas’, diciendo llega aquí, me viene a insultar a veces. No sé qué hacer, no sé dónde irme” (Mujer que pidió mantener su identidad en reserva).

En las localidades de Santiago de Llallagua y Sacasaca no hay mujeres separadas y las pocas que intentaron alejarse de sus parejas lo hicieron temporalmente. De acuerdo con el criterio de una de las entrevistadas, fueron inútiles los insultos y las injurias entre los padres de las parejas en conflicto, pues al final éstas volvieron a juntarse. Las víctimas de la violencia doméstica habitualmente no piensan en separarse de su pareja, ya que su decisión es morir al lado del hombre que la maltrató. Ellas consideran que como no sirven para trabajar ni en ningún otro lado, el marido abusivo tiene que hacerse cargo de ellas. En las comunidades, las separadas sufren muchas injusticias. No sólo están expuestas al destierro del poblado de su ex esposo, sino también son descalificadas como mujer y como *jaqi*, relata la *mama t’alla* de Calamarca:

“Chachan nuwatasa awantañawa, wayumukutasa awantañawa ukjamaraki jaqitanxa” (V. C.).

“Si el esposo te pega, tienes que aguantarte; si te bota, tienes que aguantarte, así también te puedes considerar gente” (V. C.).

La sentencia recién citada es muy difícil de cumplir para las mujeres de la actual generación. Hay que recordar que cuando la mujer “se ha hecho de marido” se va a la casa del hombre, vive en las tierras de él y, en caso de que se separe, se queda sin nada y es objeto de mucha crítica y desvalorización en su condición de mujer. Al respecto, una comunaria acota:

“Jaljtat warmix janiw yäqatakiti” (C. C., Cacachi, octubre 2007).

“La mujer separada ha perdido el respeto de los familiares y por ende de la comunidad” (C. C., Cacachi, octubre 2007).

Por todo aquello, una vecina de la zona 23 de Marzo de El Alto considera que son muy pocas las posibilidades que tiene la mujer para separarse del marido:

Es que en la boca de la gente nomás hay que bailar

P. ¿Y qué le han dicho cuando se ha separado, le han reñido?

R. Sí, me han reñido.

P. ¿Quiénes le han reñido?

R. Mis hermanos, mis familiares me han reñido, ellos me han dicho: “Vos te has ido con tus pies y ahora te estás separando, ahora ¿cómo vas a vivir, ni la gente te va hacer caso, ni te va a respetar!”.

P. ¿No te van a hacer caso te han dicho?

R. Um, toda la gente va a alzar tu nombre, porque hasta los viudos van a decir: “La Pilar es de mí.” Así te van a decir. “¿Así quieres hacerte decir?”, me han dicho.

P. ¿Así dicen cuando una mujer se separa?

R. Um. Es que en la boca de la gente nomás hay que bailar, ya no hay respeto, porque el hombre nomás nos hace respetar, porque cuando está él, nos dicen doña, pero cuando se va, no nos dicen nada, si quieren nos saludan, pero si no, no.

P. ¿Ni siquiera saludan bien?

R. Um, se pasan así nomás.

P. ¿Si tienen hijos igual nomás no respetan?

R. Sí, respetan nomás, pero en este tiempo no, por que ya no conviene tener hijos, ya porque la vida es cara, pero otros hombres no dicen eso, ¿no ve?, de mí es bueno (P. R. T., zona 23 de Marzo, noviembre 2007).

**“Si el esposo  
te pega, tienes  
que aguantarte;  
si te bota, tienes  
que aguantarte,  
así también  
te puedes  
considerar  
gente”.**

La separación por infidelidad de los hombres no existe, por lo que las mujeres que descubrieron que sus esposos tenían amantes han pasado por alto el hecho y, si bien se hicieron las desentendidas, afirmaron que en esa etapa de su vida sufrieron mucha violencia de parte de sus parejas. En estas situaciones afloran muchos sentimientos encontrados y la mujer, que generalmente no sabe qué hacer en esos momentos, acude adonde un *yatiri* para que le aconseje con la ayuda de las hojas de coca.

Se habla del divorcio, pero ninguna de las entrevistadas ha realizado el trámite, primero porque afirman que es “gasto de plata” y, segundo, porque implica enfrentar críticas y una pérdida de respeto de la familia y de la comunidad.

#### 2.2.4. Viudez, una etapa para aprender a vivir solas

En las comunidades estudiadas hay muchas mujeres viudas, algunas desde muy jóvenes, porque se casaron con hombres mayores. Por ejemplo, en Calamarca hay dos que se casaron de palabra cuando tenían 14 y 17 años, respectivamente. Luego de una década o más de matrimonio, sus parejas murieron y ellas tuvieron que criar solas a sus hijos, realizando trabajos para otra gente, pasando el rebaño de otras familias y tejiendo camas y frazadas.

Algunas mujeres, cuyos maridos han muerto, se han vuelto a casar para evitar habladurías, porque una viuda joven despierta los celos de las otras integrantes de la comunidad:

“Jaqi chuchiripanak wiwra ukat jichhax chuchapxakirakisa yast kuna chachan warminakasa kuna akjam janirak kuna waynampis jikisiñjam parl’taskañjama janirak ni kuna kasar jaqimpis ni waynampikisa, ukat jichha ‘uka awkimpiw akampirakiw siw akarakiw siw’ sas ast chachan warminakas ast chuchasipxi, ast jiskhisipxi siw ukjam parlkasinsa ukat nan wawanakajas jachiriwa ‘juma akan mamita...’ nã ukjam yatisisax jachtay utanx nã kunats akjam sapkit jaqi ampi ay kuna jaqik jutki kuna jaqik mistki kuna jaqik mantanki saw jachirita” (A. M., Calamarca, septiembre 2007).

“Porque la gente hablaba nomás, la gente protesta porque una queda viuda. Las mujeres casadas... una no puede hablar con nadie, ni con jóvenes, ni con hombres casados. Porque si no dicen: ‘Está con ese viejo, está con él también, este también es’, diciendo saben protestar las mujeres casadas. Incluso a manera de conversar dice que preguntan, por eso hasta mis hijos saben llorar: ‘Tú aquí mamita...’. Yo sabiendo eso sé llorar en la casa. ‘Por qué será que la gente me dice así, qué gente habrá venido, qué gente habrá salido, qué gente habrá entrado a mi casa’, diciendo sé llorar” (A. M., Calamarca, septiembre 2007).

En Chivo, un buen porcentaje de mujeres enviudó y no se volvió a casar. Ellas aprendieron a vivir solas con la ayuda de sus hijos, asumiendo el papel de hombre y mujer; aunque cuentan con redes de familiares afines que participan en acuerdos de *ayni* y otras formas de ayuda laboral.

En las comunidades, el trabajo para una sola persona es muy duro, por lo que quien ha perdido a su marido o a su esposa generalmente busca una pareja para que le ayude. Esta tarea no sólo es emprendida por la viuda o el viudo, sino también por sus familiares que constantemente insinúan que es necesario emparejarse e incluso señalan quién podría ser bueno o buena para ese fin. Generalmente se busca pareja entre viudos.

Las viudas con varios hijos pequeños, por lo general no contraen segundas nupcias ya que los hijos son una responsabilidad y muchos hombres no quieren hacerse cargo. Ellos prefieren viudas con dos o tres niños como máximo, lo contrario significa más trabajo. Al respecto un varón afirmaba:

“Phisqha wawax uywañachispaya, ch’amas paw sarnaqañaxa” (L. M., Calamarca, septiembre 2007).

“Hay que criar cinco hijos, puede ser muy difícil vivir” (L. M., Calamarca, septiembre 2007).

### 2.3. Embarazo y maternidad

Las mujeres mayores de 70 años fueron madres de varios hijos, a los que criaron y cuidaron con mucha valentía, afirma una comunaria, quien considera cobardes a las mujeres de hoy:

“Nanakax kunjamatxay ukja wawanipxstxa, pero janiy wuluntaraxa, tatitun wuluntarapapachay ukax ukat ukjamañapapunipxstha kunapxstxay nanakax nanakakirak jan amuyt’asis ukjam walja wawani-xapstxa ukjamapachaya. Nax 14 wawanithwa niyasa, 14 partunipinithwa, 14 ukat may ispitajaw utjan turawiyas ukampix 15 wawajaxa. Ispitanaka jiwata panpacha. Uka mä partu niyas panini, 14 partunipunithwa ukat ukan nã sixxakthay ‘llaytha warminaka’ sixxakthwa, sishwa niyasa. ‘Llaytha warminak mayak payak arqhasipxtaxa karaju nã tunka pusin wawachtha karaju uñkatapxitay sishwa, sishwa, t’aqhittisti’ sishwa. Sishwa niyasa. ‘Waw uywaras chachapunitati’ situwa, sips sishxaya, ‘janiw nax khitjamas llaythaski warminakax mayar payar arqhasipta llaytha warminaka ukatpini t’aqhixtaxa’ sishwa. ‘Jichha nã ukjamattisti’ sishwa, ‘chachas ukataq asnurjam phat’awayitu, ukat t’aqhittisti’ sishwa. Jani kunas uskitutix aka lakamp nayrampikipiniw jani walikti, lakas uka ch’akha lak uskuyastha ukamp walisktaya, nayratakipiniw jan puyrktixa” (V. F., Calamarca, septiembre 2007).

“Nosotros, por qué será tenemos tantas *wawas*, pero no es por nuestra voluntad, posiblemente sea la voluntad del Señor, quizá tenía que ser así, no sé qué será de nosotros, tal vez sin pensar bien nosotros hemos tenido tantos hijos, algo así debe ser. Yo tengo 14 hijos, tengo 14 partos, además tenía hijos mellizos, con ellos 15 hijos. Los dos mellizos murieron. En un parto dos, en verdad tengo 14 partos, después les digo: a las mujeres: ‘Mujeres miedosas’, así les digo, de verdad les digo, sin ningún temor. ‘Mujeres miedosas sólo uno o dos partos han tenido ¡carajo! Yo he dado luz 14 *wawas*, ¡carajo! ¡mírenme!’, les digo, les digo siempre. ‘¿Estoy sufrienda?’ les digo, claro que les digo así. ‘¿Después de haber criado a tus hijos te sientes grande?’, me han dicho. ‘Si pues’, le he dicho, ‘yo no soy ninguna cobarde, las mujeres miedosas, las mujeres cobardes se hacen las sufriendas con uno o dos hijos, mujeres cobardes’. Por eso andan sufriendo pues. ‘¿Acaso ahora estoy como ustedes? Mi esposo me golpeaba tanto, después estoy sufrienda’, les digo. No me duele nada, sólo tengo problemas de vista y dientes, me hice poner dientes postizos, con eso estoy bien nomás, sólo no puedo ver bien” (V. F., Calamarca, septiembre 2007).

Cuidar y criar varios hijos exige mucha valentía y fortaleza. La mujer que nos dio su testimonio es fuerte y a sus 76 años sigue hilando y tejiendo. Ella quedó viuda a los 49 y se hizo responsable de todos sus hijos. Debido a la experiencia vivida con su marido, no se volvió a casar.

### 2.3.1. Decisión sobre maternidad y espaciamento

Las mujeres mayores de 60 años generalmente tienen más de ocho hijos, algunas llegan a tener entre 10 y 15 hijos. Dicen que antes se tenía muchos hijos, era *sunsu thimphu*. Al respecto, una vecina de Calamarca explica lo siguiente:

“Ukax marat mararu wawachasirix ukax, chacha jan intintirik ukat ukjapachaxa, jan intintirinpi ukax marat mararux wawachasxapxixa. Nas pã maratpin wawachasiskirita, pã maranixi wawajaxa ukja wawanixarakirithwar” (C. I., Calamarca, septiembre 2007).

“Los que tienen hijos cada año, es que el hombre no entiende, por eso tienen muchos hijos, por eso es que tienen hijos cada año. Yo cada dos años sé tener hijos, cuando mi hijo cumple dos años ya sé tener otro hijo” (C. I., Calamarca, septiembre 2007).

Además algunos esposos se enojan y se ponen celosos cuando la mujer evita quedar embarazada “¿Por qué no quieres estar conmigo?”, “¿tienes otro hombre?”, preguntan. En cambio hay otros que conversan y se ponen de acuerdo con sus parejas tratando de no concebir muchos hijos, porque están conscientes de lo difícil que es mantenerlos en estos tiempos, en los que las tierras son pequeñas y poco productivas.

Al no haber tierra suficiente para todos, los hijos salen de la comunidad en busca de oportunidades de vida en otros confines. Debido a que estudiar es muy costoso, en determinadas épocas los varones van a las ciudades a trabajar como albañiles u otras actividades que a veces implican largas estadias en los centros urbanos.

Una manera de retardar la concepción de nuevas vidas es la lactancia. Las mujeres generalmente dan de lactar a sus hijos por más de dos años.

P. ¿Mä parijanxa, ukjam kasarastan ukjax paninitapinit wawaxa o awisaxa chachakirakich uwliyxistu, panich parl't'asiña utjarakich... kunjamansa?

R. Uka nayra timpu, nanak timpunx ukxa janiy yatktantix yast jaqix akjam wawachañakiy utjataynaxa, panistanxay ukat wawachaskanay, sapakisna ukay jani walikarakispatixa. Yaqhipa tawaqu ukjams wawachasipxixa, paninitxa wawachaskañay jan kuñtataya wawachasisktanxa.

P. ¿Jan kuñtata?

R. Jan kuñtatay

P. A ya, ¿ukax kusakirakiti tiya?

R. Ukax walikiskataynay natakix walikiskiy ukjaya, jichha jan walixiti akjam wawanakatakix ni isturyayaña ni kunas utjixitixa, ukat ch'amaxiy mantinxañasa, jichha timpu yast janiy mäk'ita amuyasxapxiy, purapa amuyasxapxi, ukay walitaynaxa, purapat amuyasiñaya (C. I., Calamarca, octubre 2007).

P. En una pareja, después de casarnos, los dos conversan para tener hijos o tal vez obliga el hombre. ¿Cómo es?

R. En aquel tiempo, en el tiempo de nosotros, eso no sabíamos, la gente así nomás tenía hijos, ya somos dos por lo tanto tenemos nomás hijos, si estuviéramos solas y tendríamos hijos, eso sería malo. Algunas jóvenes así solas tienen hijo, siendo ya pareja tenemos hijos, sin contar.

P. ¿Sin contar?

R. Sin contar.

P. Ah, ya. ¿Y eso es bueno?

R. Eso estaba bien para mí en ese tiempo, ahora ya no es bueno, se necesita hacer estudiar a los hijos, para eso muchas cosas faltan y es difícil solventar todo, ya tienen en cuenta todo eso, los dos ya tienen en cuenta, eso es bueno que tengan en cuenta los dos (C. I., Calamarca, octubre 2007).

Esto implica que antes no había un interés de regular la fertilidad y se veía normal tener hijos sin planificación, incluso bajo presión del marido y de la familia. Casarse para no tener hijos era mal visto; lo natural y socialmente aceptado era la fertilidad.

Sólo en tiempos recientes, con el aumento de las necesidades y sobre todo por las exigencias de pagar los estudios de los chicos, se comenzó a espaciar la frecuencia de nacimientos, por lo general a través de la lactancia o de la abstinencia sexual. No se pudo indagar sobre el uso de métodos modernos de regulación de la fertilidad, porque existe mucho recelo y reserva al respecto, pero es evidente que el tamaño de la familia es más pequeño en las nuevas generaciones, en comparación con la generación mayor.

Las mujeres actuales ya no tienen tantos vástagos y el promedio es de tres a cinco como máximo. Una de las entrevistadas atribuye este hecho a la dificultad de criarlos, por la importancia creciente de los estudios y los gastos que suponen. Además, en Calamarca existen programas de organizaciones no gubernamentales que se encargan de fomentar la planificación familiar, realizando talleres para las mujeres jóvenes en edad reproductiva.

### 2.3.2. Embarazo y parto

Las mujeres realizan actividades casi hasta los últimos días de embarazo, caminan bastante, no guardan reposo ni acuden a los centros de salud para los controles prenatales:

“Yast akjam sawukipinirakirithwa, jani kunsawawajiriktixa, ukat sawtxa, ch'akura jachpacha ch'akuntasta, qalampi chillpanta, purakaxa ukjama, jikst'awayta usuxakirithwa, jani kamachasirikisa, ni wawas usuchjasirikiti, ukat ukjamaraki usutaxta ukat umiri sarapxta, ukat nuwjasiptxay, anch ñak'utana jik'irir qatatjitu ja' kunayrikis wawaxa. Ja' kamachatayrikisa, ni mä wawasa, ukataq nuwjasiptxirithxa, ni jañayus khiwt'añakti, ni wawanakajas khiwiñakarakti. Uk sithxa kun 'llaytha warminaka' jichha qhipat laka phallq'anaksa wawachasipxixa 'kamachasarak ukjam lurapxta wawsti' jistwa. Kamachisa kunayrisa, nanaka ukataqi umatata qatatxasiphirita, ukat mayan istirakchixaya, urqu asnutxay nayra... jichha awtuxchixa apnaqxchixa ch'uqsa, nayra asnutak apnaqañachixa, ukat asnu mayt'asiniwayirita jilaxata, ukat qapuñ munta, akar asnu chinunt'asiniwayitha, ukat jiskxarusiniwayiritxa, may asnu 'qhirx qhirx' thuqtawayxiri, khäma qatatirichi, nax jach'a usutaraki, akat jarstawayta ukat liwtawayxituxa, jkuna jan tukjchituti! ukat ni ukats kujumukurakirithwa, ukat tatajaw qullt'iri, ukat walikixarakthwa, janipiniw kunampis kamacht'añakti, ja-

nipiniw uka partiranakampis qaquñakti. Iwalak ch'ankhs khiwt'askiritha, iwalak sawt'askiritha, iwalak p'ittaskiritha janiw ni kun yaps... siwarsa yawt'askiritha, ch'uq llamayt'askiritha, ch'uñurxiriw ch'u-qix, ukat kanastar akamp millisu wawa, ukat nã aka patar wayxatt'asiniwasa kus jutawayirithxa" (A. M., Calamarca, octubre 2007).

"Yo siempre tejía camas, ponchos y aguayos, no hacía otros trabajos. Yo tejía, clavaba una estaca grande apoyándola con piedras, esperando familia, con vientre ya así de grande. Terminaba de tejer y ya estaba con parto, no sabe hacerse nada, la *wawa*, sanita. Así sé estar. Cuando sabemos ir a alguna reunión social, nos sabemos pelear, me sabe arrancar los cabellos, me sabe arrastrar, no sabe hacerse nada la *wawa*, no sabe hacerse nada la *wawa*, ninguno, todos sanitos, harto sabemos pegarnos, no saben llamar mi ánimo, ni a mis hijos no sabemos llamar el ánimo. Por eso digo: 'Mujeres miedosas'. Ahora en estos tiempos tienen hijos con labios leporinos. '¿Qué le han hecho a la *wawa*?', les digo. ¿Qué es lo que ha pasado? Nosotros tanto de borracho nos sabemos arrastrar (peleando). En otra también me ha pasado lo siguiente: Antes en burro se cargaba, ahora ya hay autos para cargar la papa. Entonces sé prestarme un burro de mi hermano, luego sé querer hilar y sé amarrarme el burro aquí (a la cintura) y sé traerle al animal. Entonces el burro sabe empezar a correr rebuznando, y sabe arrastrarme una cierta distancia, yo sé estar esperando familia, apenas sé poder soltarme desatándome y sabe dejarme botada, ¡Qué tal si me destrozaba! ni así... sé estar un poco coja, mi papá sabe curarme, sé sanarme, no saben hacerme nada, no sé hacerme ni friccionar con las parteras al dar a luz. Igual sé estar envolviendo lanas, sé estar cosechando papa, sabe congelarse la papa y en canasta con esto sé poner a la *wawa* en mi espalda y sé venirme sin problema" (A. M., Calamarca, octubre 2007).

Las mujeres que tienen mucha fuerza y vitalidad no sufren ninguna enfermedad y se precian de no necesitar *yatiris* ni médicos. La medicación del parto y la creciente presencia de instituciones de salud parecen haber debilitado la fortaleza de las madres frente al embarazo y el parto. Esto es visto como una cobardía y señal de debilidad por las mujeres mayores cuando observan a sus hijas o nueras:

P. ¿Jichha warminaka ukjamarakiti tiya?

R. Janiwa jichhaxa, tuktura tuktura tuktura tuktur tuq jalaski.

P. ¿Uka uñtatakisipkiya?

R. Ususxisa partu waytxisa yasta tukturar intirnasinipxi.

P. ¿Jumataki khusakirakit ukanak kamyi ukanakax walikirakiti tiya?

R. Janiwa natakixa walikit ukaxa. Ma yuxch'axaw utji yast janir partun waytkat saras upirayasinxi, ukat ukanx akjamakiy akjam utanx isintata ch'uqantataxay ususiñachixa, ukanxa ast akjam q'ala waxtaki, mã jisk'a tuwallan jaqxatat ukjamaki jaqusiski, uka thaya manti uka usunt, uka jichha 'usutu' siwa, ukat jyatim! sishwa jichha "kamsasarak ukar sartaxa" jishwa, partumpix awantt'at ukapinixay ususchitax jumaxa sistaya. Upirayasisin apsuayasi (V. F., Calamarca, septiembre 2007).

P. ¿Las mujeres de ahora así también son, tía?

R. Ahora ya no, doctor, doctor... donde el doctor nomás corren.

P. ¿Sólo están esperando al doctor?

R. Después del parto o cuando están con parto van donde el doctor a internarse.

P. ¿Estos cambios son buenos para ti?

R. No está bien para mí eso. Yo tengo una nuera, antes de que tenga dolores de parto se fue a hacer operar, ahí está así nomás (con poca ropa), en la casa con mucha ropa y sumamente envuelta la cabeza hay que dar a luz, allí así casi sin nada, con una pequeña toalla encima así nomás está botada, así le entra el frío, luego enferman. Ahora dice que le duele, entonces le dije: "¡Aprenda! Qué diciendo has ido ahí", le he dicho. Con el parto hay que aguantarse un poco para dar a luz, con operación se ha hecho sacar el bebé (V. F., Calamarca, septiembre 2007).

**"Yo siempre tejía camas, ponchos y aguayos, no hacía otros trabajos. Yo tejía, clavaba una estaca grande apoyándola con piedras, esperando familia..."**

### 2.3.3. Aborto e interrupción del embarazo

En las comunidades, las mujeres realizan constantemente muchos trabajos pesados. Cargan semilla, abono, paja y recorren largas distancias a pie. Como estas tareas son parte de las labores

agrícolas, ellas siguen haciéndolas cuando están embarazadas, aunque con más cuidado, por ejemplo, disminuyen el peso de la carga, para evitar el aborto. Consideran que la interrupción del embarazo tiene consecuencias que dañan el cuerpo, pero algunas mujeres son muy fuertes y siguen realizando sus tareas hasta el último día del embarazo, pero también hay madres delicadas que al menor esfuerzo tienen problemas.

Algunas practican el aborto intencionalmente utilizando yerbas y píldoras. Se dice que esto lo hace quien tiene muchos hijos o aquellas que esperan un hijo que no es de su esposo y que han quedado embarazadas cuando su pareja no estaba en la comunidad.

El aborto es una práctica más común en las solteras, que también acuden a inyecciones abortivas o realizan trabajos que implican mucha fuerza y que contribuyen a interrumpir la gestación. A veces, por tanto esfuerzo, los bebés nacen muertos y ellas entierran los cuerpos en algún sitio sin que nadie se dé cuenta.

En el pasado, el aborto estaba relacionado con la destrucción de los sembradíos a causa del granizo. Cuando esto sucedía, se reunía a todas las jóvenes de la comunidad y se les apretaba los senos para ver si tenían leche. Si encontraban a una con leche en los pechos, se le acusaba de ser la responsable y se castigaba primero, con azotes y multas, a sus padres por haber permitido el aborto. En otras ocasiones, los progenitores deben ofrecer misa<sup>148</sup> al *achachila* del granizo, para evitar que siguiese cayendo y destruyendo los sembradíos. Hoy, los *yapu qamanis*<sup>149</sup> despachan el granizo con fuegos artificiales o dinamita<sup>150</sup>.

Los *qamanis* y la gente de la comunidad identifican cuándo viene el granizo; entonces, antes de que empiece a caer la granizada hacen reventar los fuegos artificiales o la dinamita.

En algunas comunidades aún se asocia el granizo con el aborto y se intenta evitar el fenómeno meteorológico ofreciendo misas anticipadamente a los *achachilas*. De esta manera, la sanción para las mujeres que abortan es menor que antes.

### 2.3.4. Transgresiones en el ámbito de la reproducción

Actualmente, muchas jóvenes se van “calladitas”<sup>151</sup> de la casa de sus padres. Tras uno, dos o más días después de que la muchacha desapareció, sus progenitores son visitados por los del pretendiente que hacen conocer que su hija está en casa con su vástago. Tras conversar se ponen de acuerdo para reunirse, generalmente una noche, con las familias más cercanas de ambos.

Pero antes de hablar, los padres del muchacho indagan los antecedentes de la joven y de su familia consultando a su hijo, a otras personas que la conocen y también a *yatiris*, que mediante la coca tratan de visualizar el futuro de la pareja.

Por su parte, los papás de la joven hacen lo mismo. “*Yaqhipax parlatani wawanini kunayriwa, ukat sumpin jiskhaxatasiñaxa*”, lo que quiere decir: “Algunos suelen tener su enamorada e incluso saben tener su hijo, por eso hay que averiguar bien sobre el joven”, afirman algunas entrevistadas.

La reunión entre las familias se efectúa en la casa de la joven. Lo primero que reciben los muchachos son severas reprimendas e incluso castigos físicos por parte sus padres. Las chicas, como se comentó anteriormente, son las que más sanciones reciben. Luego, los jóvenes son sometidos a una serie de interrogatorios y posteriormente reciben consejos de tíos y hermanos, que incluso se pueden considerar como sentencias. Los familiares dan recomendaciones a partir de su experiencia de vida y de pareja. En el encuentro también se fijan las fechas para las otras ceremonias del matrimonio civil y el religioso.

Las parejas que se juntan, como recién se ha mencionado, han infringido las normas de costumbre establecidas de la primera y de la segunda *sart’a* e incluso de la *irpaqa*, como lo hubieran preferido los padres de la joven para entregar, con mucho orgullo, a su hija. Por quebrantar esas reglas, reciben los chicotazos y las reprimendas de sus padres y de sus familiares que fungen como autoridad. En esta transgresión, los padres son quienes tienen la potestad de demandar la solución del conflicto creado por los jóvenes.

En el caso de un matrimonio en conflicto debido a la violencia, se busca la solución acudiendo a los padrinos, según el siguiente testimonio:

<sup>148</sup> Misa, preparado de *q’uwas* y otros elementos.

<sup>149</sup> *Yapu qamanis*, encargados del cuidado de los sembradíos de la toda comunidad durante un año.

<sup>150</sup> La dinamita se transporta de la ciudad de La Paz.

<sup>151</sup> Calladitas, sin hacer conocer de su decisión a nadie.

P. Cuando hay separación o están peleados ¿a quiénes deben acudir esas personas, o sea la mujer o el hombre, para que resuelvan su problema?

R. Primeramente, esos llaman a sus papás, a sus mamás de parte del hombre y de parte de la mujer, y los padres hacen llamar al padrino de matrimonio. Le hacen llamar y empiezan a hablar, (le explican) qué es el motivo, por qué han peleado, por qué está esto. Los padres empiezan a preguntarle, entonces si es que los padrinos también llegan, preguntan también, y si es que otros... otros hombres también son tercos que no entienden, de todo acusan a las mujeres así: "Que vos siempre, que no haces esto", diciendo. Uno de esos, uno de esos también he visto aquí, le ha dejado con sus siete hijos. El hombre se ha ido con otra mujer, en eso yo digo de que hacen muy mal también pues. Los padres siempre se preocupan también por las *wawas*, y empiezan así, hay veces no entienden, entonces ya empiezan a discutir entre padres, cuando no entienden así entre parejas: "Que tu hija así debe ser", o que "tu hijo sin motivo le ha hecho así", entre padres también empiezan a disgustarse, llegan hasta la Policía" (N. F., Calamarca, septiembre 2007).

El anterior testimonio muestra que las partes en conflicto son el marido y la mujer. Quienes en primera instancia asumen la autoridad para solucionar el conflicto son los padres y en segunda instancia, se acude a la autoridad de los padrinos.

El procedimiento se inicia con la declaración de las partes y la autoridad puede aplicar sanciones como chicotazos y llamadas de atención a la pareja, de acuerdo a la culpabilidad o infracción cometida, pero siempre tratando de reparar los daños y los perjuicios ocasionados. Además, a las autoridades se les sirve algunas bebidas espirituosas y se pide que retorne la armonía al hogar.

Las llamadas de atención como: "*jumax wawatati, akja wawanixtasa*"<sup>152</sup> son frecuentes para las parejas en conflicto. Estas recomendaciones vienen de los padres como de los padrinos y los tíos, pero no siempre son asumidas totalmente por la pareja que puede reincidir en el problema. En ocasiones la situación causa grandes desavenencias a los padres y no puede ser solucionada ni por las autoridades comunales, como los *mallkus*. Entonces se acude, en última instancia, a la Policía.

Muchas mujeres no hacen conocer de sus problemas conyugales a sus padres ni a sus familiares y los guardan dentro de la casa afirmando "*jaqi kamsarakitaspa, jaqi tata k'umischispa*"<sup>153</sup>.

Este control social a veces es tan fuerte que algunas soportan las agresiones verbales y físicas de su esposo con el fin de evitar comentarios al extremo de afirmar que la agresión del marido es algo normal en ciertas etapas de la vida de pareja.

152 "¿Tú eres *wawa* teniendo tantos hijos?"

153 "Qué me puede decir la gente, me puede criticar".



1.- Una vista panorámica de la comunidad de Calamarca.

2.- Comunaria de Chivo ordeña leche.

# Integridad personal, transgresiones y violencia de género

## 3.1. Tipos de maltrato y situaciones en las que se producen

El maltrato físico, psicológico y sexual es una constante en todas las sociedades humanas y mientras en algunas es sutilmente encubierto, en otras es abierto y muy evidente, produciéndose en todos los espacios y en diferentes circunstancias.

El maltrato no sólo es contra las mujeres, sino también llega a familias y comunidades íntegras. Aunque en número las mujeres son más maltratadas, hay también algunos hombres afectados que, debido a su carácter tolerante y sumiso, sufren violencia de parte de la esposa, la familia y la comunidad. Existen casos en los que la esposa abandona al cónyuge por otro hombre, dejándolo con sus hijos. En Santiago de Llalagua, un varón lloraba inconsolablemente cuando estaba terminando el cargo de *wayraqa*, acompañado de su hija adolescente (co-investigadora Janeth Patzi).

Desde que es una niña, la mujer es constantemente maltratada. Por ejemplo, sobre ellas pesan un trabajo y responsabilidad excesivos, lo que hace que las exigencias sean mayores en todo aspecto y deban rendir correctamente en sus labores, en la confección de la ropa de la familia, en las tareas domésticas y en el cuidado y educación de los hijos. Al hacerse prácticamente responsables de todo, se raya inexorablemente en la autoexplotación. Sin embargo, al parecer no existe conciencia de este tipo de maltrato y automaltrato, ya que algunas lo asumen con mucha naturalidad y exigen con fuerza a sus hijas y más aún a las nueras. Incluso en cuentos y mitos, como el de la *khullkhupita*, aparece la exigencia poco razonable de las suegras a las parejas de sus hijos:

P. ¿Khullkhupitax kunas tiya?

R. Khullkhupitaxa yuxch'iritaynay, yuxch'iritaynapi, ukat ukax suyrax juph churatayn siy, akjam aruw aruway churpachax k'usañapataki, qharayp'u k'usataw ukjamax k'usarata, sasa, ukat iyaw sasa k'usaratapay, ukat ast wakullarux phuqha k'usantataynaxa siya, mä juphitataki, mä juphitataki k'usantataynaxa. Phuqpach inknuqat inknuqatakiskiw siy, puriniñapatakixa, suyra puriniñapatakix, ukat "ku-na jayra warmirak aka, k'usatawa satax kamachasarak jan k'uskastasi", sasa, may ast t'un pichthapitayn ukaruw qunxatayataynax siya, ist'askirit yatiskiritxa, uka pichanukunitaynax siy, ukjamaki ist'askirina naxa, awichaxaw ukjam kuñtawaskisri (C. I., Calamarca, septiembre 2007).

P. ¿Qué es la *khullkhupita* tía?

R. La *khullkhupita* había sabido ser nuera, había sido nuera. La suegra le había dado quinua dice, así arroba y arroba le ha debido dar para que haga chicha. "Mañana por la noche vas a hacer chicha, vas a hacer harta chicha", diciendo. Aceptando hacer chicha, ha debido hacer chicha, pues. Luego en una tinaja llena había hecho chicha de un solo grano de quinua, de un solo grano de quinua había hecho chicha. Para que llegue la suegra, la quinua estaba casi así mismo en atados. Luego: "¡Qué clase de mujer floja es pues ésta, te dije que hagas chicha, por qué no has hecho chicha!", diciendo. Uno nomás había empezado a barrer y sobre eso le había hecho sentar, dice; eso nomás sé escuchar, eso nomás sé, así le había botado dice, así sé escuchar, mi abuela suele contarme (C. I., Calamarca, septiembre 2007).

El cuento se refiere al trabajo de la mujer como algo invisible, que su suegra no puede ver ni identificar. La atribución de flojera pasa por alto la habilidad de la nuera y ésta termina siendo echada de la casa, como si fuese una basura. Pero esta vigilancia y maltrato en la casa de los suegros son sólo la continuación de lo que muchas mujeres vivieron en la casa de sus propios padres. El siguiente testimonio sustenta lo que se afirma:

P. Antes me decías que más peleaban, ¿no?

R. Sí, me pegaba. (Me ha dado) dos veces puñetes de la cabeza, sopapos fuertes. Me dolía. De dos semanas me está perdiendo el dolor... Sin motivo me ha pegado, a mi hijo le sonaba. Su papá decía empujale, pégale, así enseñaba al mayor. Entonces, cuando estaba aprendiendo a caminar mi hijita le empujaba, le pegaba. Un día al barro le había empujado, toda embarrada por eso le he sonado. Esa vez me ha pegado defendiendo a su hijo, no a mi hijita (B. A., Sacasaca, septiembre 2007).

A veces se puede advertir que hay un desprecio enfermizo y desequilibrado en el trato hacia la mujer y que es fomentado por los padres e influye en los hijos varones. Una mujer sola, sin apoyo de su familia<sup>154</sup>, se ve en total orfandad para defender a su propia hija, que desde muy pequeña sufre la agresión de sus familiares más cercanos, como sus hermanos, sobre todo hombres.

Algunas han interiorizado e incluso naturalizado el maltrato y sufrimiento a los que han sido sometidas por su propia familia, aceptándolos y resignándose a esa vida de sufrimiento, dice una comunaria de Cacachi:

“Janíy, warmirix ukjam t’aqisiñakipiniy asta wawitat nasxtan, ukata mä qawqh jilatatat ast ukjam supririkipinitātanay, ukjam chachanis iwal nuwata ukjama. Ukjam yamas chachanix piwur llakixiy, ñas akjam sapayrix janíy niyasa, wawitanixtan wawitanixatxa yast wawax is wayt’assí, ñaki jilatatatxa isturyar sarxi, colegiona escolaru mantxixa yast ukatx uka llakikiy piwuraxixa” (G. H., Cacachi, noviembre 2007).

“No pues, las mujeres así habíamos tenido que sufrir nomás siempre, desde pequeñas, desde que nacemos; luego de crecer unos años sufrimos nomás siempre, cuando tenemos esposo igual nos golpea el marido, cuando una tiene esposo es mucho más triste la vida de la mujer, cuando está sola no es tanto. Cuando tenemos hijos, los hijos nos exigen ropa, cuando ya están más grandes se van a estudiar a la escuela, al colegio, entonces tenemos más tristeza y pena” (G. H., Cacachi, noviembre 2007).

El maltrato es tan generalizado y abierto en la familia, y sobre todo en la comunidad donde se conocen todos, que ha llegado a formar un sentido común basado en la aceptación y sumisión. Sólo el consejo y el apoyo de otras mujeres parecen orientar a un cambio de actitudes y brindar un espacio de solidaridad y comprensión. Una mujer que pidió no ser identificada decía lo siguiente:

P. ¿Cuando pelean entre las parejas cómo o quién soluciona el problema?

R. No hay quién arregle, no hay nadie, ni la familia, ni dirigentes nosotros nomás solucionamos, nadie nos dice: “¿Cómo están viviendo?”, nada. A veces me ven llorando (y) me preguntan: “¿Por qué estás llorando?”, yo digo: “Estoy de pena” (y me dicen), “ándate, no haces nada”, así me dice mi esposo. “Tú no puedes irte, tu casa esta aquí, tienes tu familia, él no puede decirte que te vayas”, así me dice doña Rosa, es de edad. “Tienes derechos al terreno, porque son casados, el hombre... nada, no puedes salir de la casa; si él quiere que te vayas, mejor él que se vaya”, me dice (Mujer que pidió no ser identificada, Sacasaca, septiembre 2007).

Conociendo la fuerza de los varones, que en cualquier momento crítico acuden a la violencia física que atemoriza y somete, muchas de las mujeres de la comunidad no quieren oír de las agresiones, porque están en juego la honorabilidad y el prestigio de la familia. De este modo, los padres de la víctima y la misma comunidad se hacen cómplices del agresor:

“Que pasará así y cuando llegaba... ‘Por tu chico estás llorando’, me decía (mi marido). Así nomás, no me decía ni me preguntaba: ‘¿Por qué estás llorando, qué ha pasado?’ Entonces, yo puedo decir: ‘Por ti yo lloro, porque estás perdido, porque estoy sola’. No tenía ningún bebé... En mi corazón sentía, con todo mi corazón yo le amaba después de juntarme, entonces así poco a poco hasta ahora. ‘Tienes tu chico’, me molesta, siempre me dice. Ahora todavía me dice: ‘Ándate’, unas palabras con desprecio me dice, me duele mi corazón, ahora como es dirigente estoy esperando hasta fin de año para irme, me quiero separar; no me pega, pero me maltrata con palabras feas, me dice *anu jamaña*,

<sup>154</sup> Familia de la mujer, padre y madre que, en algunas situaciones, se encuentra en otras comunidades lejanas de su comunidad de origen.

me discrimina... Una vez cuando doña Martha era promotora iba al centro de tejer, yo he ido, he llegado de cinco días, era en La Paz, hemos ido pura mujeres, cuando he llegado aquí me molestaba, y yo le he dicho: 'Estate tranquilo, porque yo ya no quiero más hijos, porque tengo cinco hijos, ya no quiero más hijos', pero él me ha dicho: '¡Ah!, seguro allá estabas con otro hombre, por eso no quieres estar conmigo'. Desde ese rato no hay caso de vivir más, me quiero ir siempre" (B. A. L., Sacasaca, septiembre 2007).

Son frecuentes los casos de maltrato cuando el hombre le es infiel a su esposa, dice una de las entrevistadas. Sucede que cuando el varón tiene una amante, ellos sienten celos de su mujer y le atribuyen todas las culpas. Otra mujer, de 80 años y oriunda de Calamarca, comenta que algunos se convierten en irracionalmente celosos y hasta les celan con su misma sombra. Las peleas y las agresiones tanto físicas como psicológicas son constantes en las fiestas y reuniones sociales, donde se consumen bebidas alcohólicas sin límite. Una de las entrevistadas que no quiso ser identificada dice:

"Phistaxix llakisxarakirithwa, phistaxi llakisxarakikthwa, umanti narurakik nuwjiri, jaqimpiwa ast parli, jaqimpiw nuwjasi, ukat jaqit atajirita 'jan nuwamti', 'ukax waynamaw ukax waynamawa', siriwa".

"Cuando ya hay fiesta sé tener pena, cuando toma me golpea, con la gente discute y pelea, sé atajarle: 'No peles'. Luego, 'con ese hombre andas', suele decir".

Al parecer, la embriaguez impulsa a que afloren muchas frustraciones y sentimientos negativos acumulados que se expresan brutalmente con violencia. Luego, se responsabiliza a la borrachera.

Las mismas mujeres de la comunidad, cuando ven que otras sufren tanta violencia de su esposo, dicen: "*Juchapatay ukjam nuwayasiskixa*"<sup>155</sup>. Hacer sentir culpable a la víctima, usando como justificativo alguna supuesta mala conducta de ella, se convierte en un fenómeno colectivo de desvalorización. La persona golpeada evita cuestionar la arbitrariedad y la injusticia contra ella.

Muchas que sufren este tipo de violencia familiar afirman que no saben cómo reaccionar y algunas lo único que hacen es desear la muerte, sobre todo cuando son huérfanas que no tienen padre ni hermanos que las defiendan o cuando son *yuxob'as* en una comunidad alejada de su propio pueblo. Otras, por delicadeza, no quieren molestar a los padrinos, los cuales en la comunidad tienen la potestad de resolver, en alguna medida, los problemas intrafamiliares que se presentan en la pareja.

Algunas mujeres soportan toda la violencia del esposo afirmando: "*Janin parinur p'iq usiyañ munkti*"<sup>156</sup>. Por miedo al qué dirán, los padrinos y la familia terminan encubriendo y justificando al esposo, que utiliza la amenaza de violencia para que se guarde silencio.

La normatividad vigente con respecto al matrimonio, que se considera una relación para toda la vida, hace casi imposible la separación. Mientras el abandono de la mujer por parte del hombre es frecuente y se justifica por la necesidad de salir de la comunidad a buscar trabajo, la posibilidad inversa es impensable. Algunas, por más que piensan separarse de su marido debido al maltrato, no pueden hacerlo.

La oposición del marido y de su familia lleva a situaciones extremas contra la esposa, como su encierro, la prohibición de que saque sus cosas de la vivienda, la difamación y el desprestigio ante la comunidad. Además, la falta de tierras y recursos propios y su condición de nueras, provenientes de comunidades a veces muy distantes, limitan su margen de decisión autónoma y las condenan a aceptar las condiciones de violencia intrafamiliar por períodos muy prolongados. Incluso, sus propios padres no admiten ver a sus hijas separadas y se niegan a recibirlas de vuelta por cuidar la honra de su familia. De esta manera, los progenitores ejercen también violencia sobre sus hijas, reforzando el control sobre las decisiones y opciones. Tenemos este testimonio anónimo:

P. ¿Por qué te has casado si siempre te pegaba?

R. Es que su mamá también aquella vez con mi papá habían hablado, mi papá también me ha *wasqueado* (golpeado), pues. "Cómo te vas a separar, mi honor me lo vas a botar, por tu culpa con la gente me voy hacer mirar", así me sabe decir mi papá.

P. ¿Por qué se va a hacer mirar tu papá?

R. Ah, su hija separada, su hija se ha hecho *q'illisir*. "¡Ah! su papá tanto llora de su hija", así va a hablar

<sup>155</sup> "Por la culpa que tienen se hacen pegar".

<sup>156</sup> "No quiero hacerle doler la cabeza a los padrinos".

la gente, diciendo. Me ha *wasqueado* a mí, mi papá, hartó me ha *wasqueado*, con ese chicote antiguo que los abuelos se *wasqueaban*, con ese chicote de carga seco, con eso aquella vez me ha *wasqueado*. De ahí hasta ahora aquí estoy llorando así, y nos hemos *matrimoniado* también, de eso sigue, peor parece que ya es, peor nomás es.

P. ¿Y tu papá no te ha defendido?

R. No, no me ha defendido, no sabe defenderme y al final de cuentas qué puedo hacer, digo yo, mejor es sin hacer saber a mi papá, me destruiré ya digo, a veces pienso así.

Algunas entrevistadas dicen que antes la violencia contra la mujer era casi igual o mucho más que ahora. De estas agresiones se responsabiliza a los dos miembros de la pareja que pelean constantemente por la flojera del hombre y de la esposa, que no trabajan de acuerdo a las exigencias de la familia y de la comunidad.

### 3.1.1. Violencia: significado, situaciones, causas y formas

La violencia no sólo se produce y reproduce dentro de la comunidad. Existen violencias externas que penetran en las localidades mediante las instituciones estatales y no estatales que proliferan sobre todo en las zonas ubicadas cerca de la carretera. Bajo el supuesto rótulo de ayuda para el desarrollo de las comunidades de las regiones altiplánicas, estas instituciones han hecho crecer la brecha entre la generación de los abuelos y la de los nietos.

Según las entrevistadas mayores, en la actualidad se perdió el respeto y los mecanismos de control social que permitían moderar la violencia intrafamiliar fueron erosionados por la penetración de valores individualistas y competitivos.

Los proyectos de desarrollo productivo están orientados mayormente a los varones, mientras que los servicios más buscados por las mujeres son la reducción de la familia y la salud materno-infantil, con lo que las causas estructurales del desequilibrio y la violencia permanecen intactas.

La desvalorización de la propia cultura, el irrespeto por los padres y el desprecio por el trabajo manual son efectos colaterales y a veces inconscientemente propagados por las organizaciones no gubernamentales. La difusión de talleres y cursos privilegia la lengua dominante, refuerza la visión de las mujeres como madres y reproductoras (por ejemplo, a través de los clubes de madres) y fomenta una actitud dependiente del exterior, que profundiza la frustración de los varones y los lleva a buscar salidas en la emigración. Del mismo modo, la escuela aleja a los niños de la socialización doméstica y fomenta el desprecio por los conocimientos de sus padres, y especialmente de sus madres, que tienen menor acceso al castellano y a la lectoescritura.

Pensamos que estas condiciones, lejos de modernizar los vínculos sociales y promover un trato más igualitario entre hombres y mujeres, han añadido presiones y tensiones a la relación familiar, desvalorizando a las mujeres y privándolas de los recursos tradicionales de resolución de conflictos.

La violencia simbólica, que se traduce en la imposición del castellano en los espacios públicos, en la escuela y en los talleres de las organizaciones no gubernamentales, afecta sobre todo a las mujeres mayores que han visto disminuida su autoestima, pese a sus inmensos conocimientos sobre la naturaleza, los recursos y las labores agrícolas y pecuarias, sin hablar de su habilidad y creatividad textil. Esto deriva, además, en una sensación de resignación ante las conductas de las generaciones jóvenes que prefieren usar el idioma castellano, aunque sus padres sólo utilicen el aymara como medio de comunicación.

La migración por falta de tierras para las nuevas generaciones también ha creado cierto tipo de violencia. Los jóvenes dejan su comunidad, algunas de sus tierras quedan abandonadas y esto genera conflictos dentro del pueblo, que se traducen en enfrentamientos y crisis entre las mismas familias que permanecen en el lugar sin poder controlar la situación. Los residentes suelen mantener sus derechos a la tierra delegando el trabajo agrícola a familiares o vecinos más pobres, pero ya no se cumplen los ciclos de rotación y descanso de las tierras, y se dificulta el ejercicio de los cargos rotativos, deteriorando así los mecanismos de control colectivo que antaño servían como freno para los conflictos entre familias, tanto como para los casos de violencia intrafamiliar persistente y extrema.

En todo este panorama podemos ver que existen diversos niveles y formas de violencia no sólo contra la mujer, sino también contra la generación mayor y contra las instituciones comunales, cuyo deterioro genera peleas y un deterioro sistemático de las bases culturales que mantenían la

cohesión comunal y, sobre todo, una ruptura en la continuidad entre las generaciones mayores y las más jóvenes, que han adoptado los usos urbanos y la lengua dominante, despreciando los trabajos manuales y los recursos y conocimientos de sus padres.

### 3.1.2. Violencia, abuso sexual, violación y acoso

El abuso sexual, la violación y el acoso están a la orden del día, según las abuelas entrevistadas. Según ellas, el solo hecho de que jóvenes varones y mujeres estén reunidos en un espacio, como el colegio, facilita el acoso sexual y la existencia de relaciones no consentidas. En algunos casos, sucede en como Calamarca, los alumnos acuden al colegio desde comunidades distantes y su permanencia durante la semana es obligatoria, ya que sólo los fines de semana pueden volver a sus comunidades.

Las jóvenes se alojan y pensionan en casas de familiares distantes o padrinos, y la falta de control propicia las transgresiones sexuales a edades muy tempranas.

Por otra parte, la actitud de los docentes introduce nuevos modos de conducta entre los sexos, ya que a la vista de los alumnos expresan sus sentimientos sin ningún recato. Por ejemplo, las expresiones de relación de pareja con besos y abrazos de los profesores, algo que nunca suele ser visto en las comunidades, induce a los alumnos a liberalizar su conducta sexual, sin que ello signifique el acceso a una auténtica libertad de decisión:

R. Kija kijanakan sarnaqapxi, usuriptayasiwayapxi, ukat yast janirakiw rikujxarakis waynas ukjamakirak wawaniptayasax aparpayxi, yaqhipax rikujiskarakiw ukay yanasipkixa.

P. ¿Kunatsa ukjamar puripxpacha?

R. Kunatpini ukjamar puripxchi jichha timpux jila parti ukjam ast anchhitax mä kuralar anthapitjamay jichhax jilaraskix akataqix ukat jichhax ukat may jaqiptapxani chikapxani ukjax “Uka akax waynamarakinw ukax waynamarakinw sasipxaniw akanakaxa” sithwa naxa. Akataq juntú anthapita ukjampini sasipxani niyasa. Nayrax ukjamat jilarañax kunarakix janixay, jichhax pani pani irpanaqtasipki, jani jaqs kasupkitixa, pani pani jamp’atisisipki kawkjansa, ukjamarakisa. Jan jaq kasusa, jan aruntasis ukjam sarnaqapxixa.

P. ¿Nayra ukjamanti tiya?

R. Janiwa, nayraxa aruntasiñapiniriwa kawkinsa, kawki jamasan jamp’atisiskañas utjaskirichisa, qhumasiskañas, jani qhanxa jamp’atisksñati, janipiniw qhanxa, ukjama sarnaqaskañaxa (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

R. Andan en problemas y conflictos, se hacen aparecer esperando familia, luego el joven ya no recoge a la joven, así nomás la deja con *wawa*, algunos la recogen. Todo eso se hacen estos jóvenes.

P. ¿Por qué será que llegan a eso?

R. No sé por qué llegan a esto, en estos tiempos así anda la mayoría de los jóvenes. En este momento, todos los jóvenes están creciendo como en un solo corral, luego se van a hacer gente, se van a casar y... “él era tu chico, él era también tu chico”, así se van a decir. Digo, tantos jóvenes juntos, así siempre se van a decir pues. Antes no se crecía así, no era así. Ahora entre dos en pareja caminan, no hacen caso a la gente, andan en pareja besándose en cualquier lugar, es así también. Sin hacer caso a la gente, sin saludarse, así andan.

P. ¿Antes era así tía?

R. No, antes había que saludarse siempre, donde sea. Los besos y los abrazos eran muy privados. No podemos estar besándonos a la vista de todos, nunca se hacía eso abiertamente, así había que andar (R. T., Calamarca, septiembre 2007).

Muchos jóvenes andan en conflicto consigo mismos, por un lado tienen pautas culturales inculcadas por sus padres y, por otro, la influencia de las instituciones de desarrollo, de los medios de comunicación y del colegio, crean tensiones y lealtades divididas. Esto también es una forma de violencia, ya que produce un abierto enfrentamiento entre la generación de los adultos mayores y la de los jóvenes.

Aunque el tabú del incesto es generalizado como norma (ya que el castigo suele recaer sobre toda la comunidad, igual que en el caso del aborto), se ha podido evidenciar la existencia de relaciones incestuosas en algunas de las comunidades estudiadas. Así por ejemplo, en una de estas comunida-

**“...antes había que saludarse siempre, donde sea. Los besos y los abrazos eran muy privados. No podemos estar besándonos a la vista de todos”.**

des se sabe de un padre que quedó viudo y no se volvió a casar, manteniendo relaciones con una de sus hijas. En otra comunidad, se dice que el padre viudo y la hija mayor conviven juntos como pareja e incluso se comenta que tuvieron hijos y que los enterraron en el patio de su casa. La gente vecina no tiene certeza ni evidencias del hecho, pero se murmura mucho al respecto. No se atreven a confrontarlo, porque dicen que el hombre es *layqa*<sup>157</sup> y que quien se atreva a cuestionarlo sufrirá las consecuencias y será embrujado, ya que es muy temido en toda la comunidad:

R. Um, mamitajaw kuñtaskir ukjam akjamaw sasa, “uka mayja sunsitaw” sasa. Jichha mä sunsitapi utjix khay aynachan, ukat ast chachanakak ukxa jalaskakiw siya. Jalxataskapinchixay chachanakaruxa”.

P. ¿Jupat jalxati jan ukax juparuch jalxatapxi?

R. Imilla, ukat imilla sapaki ikta siy, ukar jaqinakaw mantxatayna, awusxaphituwa siwa, panini wawachayxapxi, uka jaqi ukjamw mantitu siya, uka ukjamaw mantitu siy ast awisasixa.

P. ¿Pero janit khiti arxatiripas utjiki?

R. Janiy “Kullakapas chachapampik silt’xitu” siya, utjiy kullakapax jilapas utji, warmirakiw uka jilajanxa jan walikit siya, kullakajanxa chacharakiw jan walikit siya (M. Ch., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

R. Mi mamá sabe contarme, así ha pasado, diciendo. “Ella es una zonzita muy rara”, diciendo. Ahora existe una zonzita allí abajo, dice que ella va corriendo donde los hombres. Le va a agarrar nomás a los hombres.

P. ¿Ella corre detrás de los hombres o es que a ella la persiguen los hombres?

R. La joven, dice que duerme sola, ahí los hombres habían entrado. “Me han violado”, dice. Ha tenido dos hijos. “Ese hombre ha entrado en este momento”, dice. “El otro, este rato también ha entrado”, dice. Así se ha quejado.

P. ¿Pero, no hay quién la defienda?

R. No. “Mi hermana me ha celado con su esposo”, dice. Tiene su hermana y su hermano. De mi hermano, la mujer no es buena y de mi hermana el hombre también no es bueno (M. Ch., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Es frecuente la violación sexual, sobre todo a las indefensas con algunos problemas mentales o que son sordomudas. Ellas quedan embarazadas, tienen hijos y no hay quién se haga cargo de ellos. Las víctimas, tanto la madre como los niños, no tienen ninguna protección, ni siquiera de sus parientes consanguíneos más cercanos. En otras regiones, como Cacachi, la violación e incesto se castigan con la expulsión del agresor de la comunidad. Los comunarios son bastante severos, se caracterizan por tener un control social muy estricto, que generalmente deriva en la expulsión de los infractores. Así nos aclara el siguiente testimonio de una persona que no quiso ser identificada:

“Janiw, khitawachxakipiniw jichha jaqix, jani munkchitixa, wawataki kiraspana uraquinakapasa sanway, jichha kamachakchini, ‘mistunxaniw’ siw satak yatisipktha. Wali k’umitapi, pero kamisarak mä awkisti, iskuyla wawaskarakchixay, iskuylinkaskchinxay maymarax, wawap’uruniskchixay iskuylinkaskiwa, sunsakiw sunsa” (Cacachi, octubre 2007).

“No se le va a aceptar aquí, le van a expulsar nomás siempre, la gente no quiere verlo. ‘Sus tierras que se queden para el pequeño niño’, decían. Ahora qué harán. Sabemos que va a salir. Está muy mal pues, cómo pues un abuelo, a una escolar va a hacer eso. El año pasado estaba en la escuela, es menor de edad, estaba en la escuela, sólo que es un poco zonzita” (Cacachi, octubre de 2007).

Los casos de incesto recogidos en las comunidades ocurren generalmente de padres a hijas cuando la madre muere o tiene alguna enfermedad severa y la hija asume el papel de mujer de la casa.

### 3.2. Violencia social o simbólica

La migración de los adultos varones y de los jóvenes de ambos sexos hacia las ciudades de Santa Cruz, Cochabamba y La Paz es frecuente y esto se evidencia en las fiestas, cuando los residentes

<sup>157</sup> *Layqa*, persona que realiza actividades rituales con el objeto de hacer daño a otros. También se considera *layqa* a un *yatiri*.

en otras partes retornan a su comunidad para mostrar lo que han logrado con su trabajo. En las celebraciones, los que emigraron llegan a sus comunidades con comparsas y bandas de música, desplegando colorido y mucha alegría. Las localidades se llenan de gente y muchas personas llegan con sus parientes políticos, yernos o nueras, que a la vez son acompañados por sus amistades o parientes. Muchos llegan también en sus vehículos, como vagonetas o minibuses, y llevan la mejor ropa urbana que tienen con el fin de mostrarse con cierto orgullo ante la comunidad.

Los que son cabecillas de las danzas llevan a la localidad una orquesta desde la ciudad y también exhiben la ropa más citadina y fina que lograron conseguir. De esa manera, en estas fiestas surge una aguda competencia de prestigio, donde las familias de menos recursos sufren discriminación y violencia, pese a que en algunos casos son parientes de las exitosas. Así, se ven relegadas al papel de ayudantes y las mujeres son cocineras de las familias que retornan para la fiesta.

Los intercambios desiguales, la discriminación y el desprecio por los que se han quedado en la comunidad constituyen también formas de violencia social y simbólica, que inducen a la autodesvalorización y en particular a la explotación del trabajo y de los recursos que manejan las mujeres en las comunidades.

### 3.2.1. Relaciones entre mujeres: rivalidad y competencia

Las relaciones más fuertes que se establecen en las comunidades están basadas en la familia, tanto la nuclear que comparte el mismo espacio doméstico, como la extendida, que vincula con otras unidades domésticas y con toda la comunidad.

La familia nuclear está a cargo del cultivo de la *sayaña* y tierras de *aynuqa*, así como el cuidado de los animales, actividad predominantemente femenina, al igual que el tejido. Si bien la distribución de las tareas entre los sexos era más equilibrada antes de intensificarse la emigración, actualmente las mujeres tienen que cargar con una mayor responsabilidad en el trabajo. Entre las solteras, particularmente entre hermanas y primas, se dan acuerdos de ayuda mutua y *aynis* de diverso tipo, de modo que puedan cubrir las distintas exigencias del ciclo laboral. La rivalidad y la competencia toman la forma de una emulación en el trabajo; aunque no faltan las acusaciones de envidia y deslealtad en estos grupos de parientes.

Una vez que se casan y emigran a otra comunidad, estas jóvenes se convierten en nueras en otra familia y su acceso a las redes de parientes es más limitado. Inicialmente, son consideradas como intrusas entre las mujeres del núcleo familiar del marido y prácticamente se encuentran solas dentro en un medio social extraño, donde constantemente son observadas y evaluadas en sus habilidades para el trabajo. Incluso, son sometidas a pruebas y sanciones severas por algunos errores que puedan cometer. En estas circunstancias, las casadas sólo cuentan con el apoyo del esposo, que a veces se puede volver en contra suya. La rivalidad de sus cuñadas y otras parientes afines, así como el autoritarismo de la suegra, se intensifican y en ocasiones la joven tiene que ser protegida por su marido, quien debe enfrentar a su propia familia hasta lograr una relación más aceptable. Sin embargo, la injerencia de la parentela afín puede también intensificar los conflictos en la pareja, y entonces la rivalidad y la competencia se transformarían en agresión.

### 3.2.2. Violencia étnico-cultural

La violencia étnico-cultural forma parte de este entramado de relaciones conflictivas y se ha acentuado con la presencia de factores externos que han ingresado en las últimas décadas hasta los últimos rincones rurales. Así por ejemplo, la proliferación de sectas evangélicas e instituciones de desarrollo y la mayor presencia del Estado a través de los municipios y la participación popular, han cambiado la fisonomía y las relaciones internas en muchas comunidades, y su influjo muestra aspectos tanto positivos como negativos. Por ejemplo, muchos de los comunarios de Santiago de Llallagua han adoptado la religión evangélica, que se caracteriza por la prohibición del alcohol, la coca y las fiestas y rituales colectivos. El ejercicio de los cargos de autoridad y el manejo del ciclo agrícola, que marcaban una intensa actividad ritual a lo largo de todo el año con la participación de la comunidad, se han visto erosionados por estas influencias externas que han provocado la desaparición de muchos ritos y fiestas, y han derivado en la división de la comunidad entre evangélicos y practicantes del catolicismo andino-popular.

En los testimonios de las más ancianas, es visible el deterioro de la relación armoniosa con la naturaleza que se alimentaba de ofrendas y libaciones a las *wak'a achachilas* y *wak'a awichas*, a los *nywiris* y a la Pachamama. Con ello, se desvaloriza también el papel ritual de las mujeres y su manejo de los conocimientos ancestrales sobre el paisaje como escenario de un mundo sagrado.

Otro aspecto de la violencia étnico-cultural se refiere al impacto de la migración, particularmente masculina. La experiencia del trabajo urbano les abre un mundo de relaciones nuevas que contrasta con la vida de la comunidad y les induce a despreciar a su propia esposa y a su gente. En los casos de violencia intrafamiliar más intensa, la experiencia migratoria del varón nos parece un factor explicativo importante y en él se mezcla la violencia étnica (sufrida en la ciudad), con la violencia que ejercen sobre sus esposas, pues ellos descargan sus frustraciones urbanas, atribuyendo su fracaso a la condición “más india” de las mujeres.

Esta situación fue puesta en evidencia en un estudio etnográfico realizado por Andrew Canesa, en una comunidad aymara de Larecaja (Canesa, 2006).

### 3.2.3. Transgresiones en el ámbito de la integridad

Para este acápite, vamos a relatar un caso de agresión por parte de un joven a dos mujeres en una de las comunidades estudiadas. Una de ellas era la hija, una joven discapacitada por un mal congénito que le impedía caminar y que solía quedarse sola en casa. Se dice que la joven fue violada por un muchacho de 14 años y se presume que esto no ocurrió una sola vez. Una noche, su madre no la encontró en el cuarto donde la había dejado, entonces salió a buscarla, pero grande fue su sorpresa cuando encontró al chico encima de ella. La madre lo persiguió para atraparlo e identificarlo, y el muchacho se detuvo en diferentes lugares para esperarla, con la intención también de abusarla. Una vez que la señora lo encontró, el violador la golpeó brutalmente hasta dejarla indefensa, con la mantilla en el cuello. El chico se disponía a abusar de la mujer cuando fue descubierto por otra de las hijas, que lo ahuyentó. Cuando se aprestaba a seguirlo, la madre la detuvo y le dijo que pudo identificar al joven agresor.

Al día siguiente, llegaron a la casa de las víctimas los padres del muchacho, suplicando y pidiendo de rodillas que todo se arregle entre ellos y que no trascendiera lo sucedido a la comunidad. Según cuentan, la señora tenía la cara morada, llena de moretones, por los golpes del agresor.

Al no poder lograr un acuerdo, acudieron ante las autoridades de la comunidad, en presencia de los familiares más cercanos del agresor y las víctimas. Deliberaron por mucho rato, después de escuchar a ambas partes. El caso era muy difícil de resolver, porque no era el primer acto de violación que este muchacho había cometido, incluso en otras comunidades, pero gracias a la súplica y llanto de sus padres había logrado eludir sus responsabilidades. Tras varias horas de deliberaciones, se había logrado persuadir a la víctima para que no lleve su demanda ante las autoridades estatales. De esta manera, todo iba a quedar resuelto después de que el agresor recibiera su sanción.

Sin embargo, el esposo de la mujer atacada no estaba conforme con la solución planteada y demandó al agresor ante la Policía en La Paz, sin tener ningún resultado ya que el muchacho era menor de edad y no pudo ser enviado a la cárcel.

La protección de los padres ante un caso de reincidencia en la violación, además de la agresión física, revela que los modos de resolución de conflictos propios de la comunidad han perdido vigencia. La falta de autoridad en las instancias comunales se refleja en el hecho de que no se consiguió una compensación, resarcimiento ni arrepentimiento del agresor. Así, no quedó otro recurso que acudir a la justicia estatal. En este caso, se vio también que el esposo de la víctima resulta agredido en su honor y por ello intenta (inútilmente) que el Estado castigue al culpable.



1.- Una comunaria de Santiago de Llallagua teje un aguayo.

2.- Vista panorámica de Sacasaca.



# Economía: acceso, manejo y control de los recursos

En las comunidades estudiadas, los trabajos agrícolas y ganaderos son asumidos por todos los miembros del núcleo familiar. Trabajan, hasta el último día de su vida, desde el más pequeño que aprendió a caminar, hasta el más anciano. Las tareas se realizan de acuerdo a la fuerza y a la salud de cada integrante de la familia, cuya base más importante de producción es la tierra. Muchas regiones del Altiplano del departamento de La Paz poseen terrenos áridos y están organizadas en *aynuqas* y *sayañas*, sobre todo Calamarca y Santiago de Llallagua, que cuentan con tierras extensas y varias *aynuqas*, donde el cultivo de productos como la papa y otros tubérculos y la ganadería (pastoreo de ovejas y llamas) se complementan.

Sacasaca sólo tiene dos *aynuqas*, *qullu* y pampa en los que las tierras de cultivo son muy pequeñas. Las familias complementan su producción mediante la manufactura de herramientas de trabajo agrícola, con la madera que sacan de las partes más bajas de sus tierras. Las mujeres también se dedican a trenzar canastas para venderlas en la feria de Pocohota. Chivo es una ex-hacienda en la que hay una desigual distribución de la tierra, ya que algunas familias cuentan con acceso a las *aynuqas* y otras, no.

En Cacachi no existen *aynuqas* y las familias solamente tienen sus propias *sayañas*, con diversos tipos y calidades de tierra. Las dos últimas comunidades tienen acceso al lago *Tititaca* y complementan sus recursos con la pesca y cosechando la totora, para utilizarla como forraje y material de construcción, y otras algas para alimentar al ganado.

En el conjunto diversificado de actividades agropecuarias, de pesca y recolección, se reconoce el papel de la mujer como organizadora de la producción, a través del consumo y la distribución. Ellas son las que “manejan” los recursos, tal como lo ilustra el siguiente testimonio:

P. ¿(...) Awisasax warmix wali imasirirakiw, awisasax janiraki, khitis akan wali sum juyranak ukjam kusanak suma apnaqixa, chachat warmicha?

R. Chacha... warmipuniw warmiw apnaqaptxa, janiw chachax amuykitixa, chachax sarir jaqichixay, janiw amuykitix kunas, juyras kawjankatsa, ch'uñu kawjankaskaspa “kawjankis ch'uñuxa” sas “Jani nã yatkstixa” sas “Apst'anim chha” sas mantasna, jani jupa kawjankatsa yatkitixa, kawkjar uskutatsa. Uskuskarakiy jupa apkataskix, ukat janiy chachaxa... “janiw uñjkthti kawjankarakisti” saskakiya.

P. ¿Janit amuykisti?

R. Janiw amuykitixa.

P. ¿Warmipiniy yatixa?

R. Warmipiniya. “¿Kawjankarakisti? Ukjankarakisa ukjatay apsunimxa” sasax, sasa, janip chachaxa (M. C., Cacachi, octubre 2007).

P. (...) A veces las mujeres son las que guardan muchas cosas, a veces no también, ¿quién se encarga de la administración de las cosas que existe en la casa?

R. Hombre... la mujer, la mujer somos las que manejamos, el hombre no siempre se da cuenta, el varón es el que está de camino (pasajero) no sabe dónde están los productos, el *chuiñu* por ejemplo. “¿Dónde está el *chuiñu*? pregunta”, “yo no sé dónde está”, dice. Si le pides a él que saque el *chuiñu*, no sabe dónde encontrarlo. Está donde él mismo lo ha puesto, pero el no... “no he visto, ¿dónde está pues?”, dice.

P. ¿Acaso no se da cuenta?

R. No se da cuenta.

P. ¿La mujer siempre sabe?

R. La mujer siempre: “¿Dónde está pues? Ahí está pues. De ahí sacá”, diciendo. El hombre, no (M. C., Cacachi, octubre 2007).

Como la mujer es la encargada principal de la elaboración de alimentos, es la que mejor conoce dónde están los productos. Al organizar el consumo, también decide sobre la producción, ya que ella es la responsable de distribuir la cosecha para los diversos usos.

Los instrumentos de siembra, como el arma de la yunta para hacer surcos, están estrechamente relacionados con el varón, porque para el manejo de este instrumento se necesita más fuerza. Todo lo que tenga que ver con mayor fuerza es instrumento y trabajo de los varones; aunque las mujeres viudas y solas asumen estas tareas y logran trabajar con esas herramientas. Los implementos para la elaboración de comida, y sobre todo para el hilado y el tejido, son de competencia exclusiva de las mujeres y, junto con el ganado, son su patrimonio personal.

Pero la tierra es por lo general de propiedad de los varones y en los procedimientos de herencia se privilegia a los hijos sobre las hijas. Sólo en las generaciones más recientes, algunas mujeres acceden a la propiedad de la tierra, aunque en menor cantidad y sólo en ausencia de hermanos varones. Este desequilibrio, en cuanto a la propiedad de la tierra, se compensa con la propiedad del ganado (que supone derechos sobre tierras de pastoreo) y por la condición de la mujer como administradora del conjunto de los recursos familiares:

P. ¿Warmin sutiparux utjit uka uraqinakax tiya?  
 R. Janiw nan sutijankitixa utjitixa, chachakipiniwa.  
 P. ¿Chachakipiniti?  
 R. Chachakipiniw aka kumuniraran kawkjans chachakipiniw aka Taraqu tuqina warmixa janiw uraqinikiti.  
 P. ¿Chachakipiniti?  
 R. Chachakipiniwa kawjarus mantix chachakipiniw, warmix janiw mantksnati uka uraqiruxa (B. C., Chivo, octubre 2007).

P. ¿Existen tierras a nombre de la mujer?  
 R. Las tierras no son a mi nombre, del hombre nomás son.  
 P. ¿El hombre nomás son?  
 R. Del hombre nomás son en esta comunidad, en cualquier lugar de Taraqu, el hombre nomás es. La mujer no tiene tierra.  
 P. ¿El hombre nomás tiene?  
 R. El hombre nomás entra en cualquier lugar; las mujeres no podemos entrar en la lista de la tierra. (B. C., Chivo, octubre 2007).

#### 4.1. División sexual del trabajo

En las comunidades se precisa tanto del trabajo de la mujer como del varón y en sí de toda la familia. Mientras más numeroso es el núcleo familiar, se debe cultivar más tierras para atender las necesidades de consumo, en tanto que las familias pequeñas mantienen en cultivo un menor número de parcelas. En las tareas agrícolas, tanto las mujeres como los varones realizan trabajos conjuntos, pues en algunos lugares donde no se puede sembrar con tractor, el hombre hace los surcos y la mujer pone las semillas.

En Calamarca, Santiago de Llallagua y Chivo, con ayuda de tractor se rotura la tierra y se hacen los surcos y esto facilita una cobertura de mayor superficie. El motorizado, en algunos casos, es de propiedad de algunos comunarios que fueron a trabajar fuera del país y la gente contrata el vehículo por horas para trabajar lugares planos. En rinconadas y cerros continúa realizándose la roturación y la siembra a mano. Así, en Sacasaca, ubicada en una quebrada, y en Cacachi, donde sólo existen pequeñas parcelas a orillas del lago *Titiaqa*, se sigue roturando y sembrando con *uysa*<sup>158</sup>.

La división sexual del trabajo antes era más equilibrada, ya que toda la familia participaba en las tareas agrícolas y pecuarias, según su disposición y habilidad. En la actualidad, las tendencias migratorias han desequilibrado esta relación. La ausencia de los varones que se van a trabajar a las ciudades por largas temporadas y la emigración de los hijos mayores por motivos de estudio, han ocasionado que las mujeres mayores tengan todo el peso de la producción familiar, incluso el cuidado de nietos y nietas que sus hijas les dejan cuando han sido madres solteras en la ciudad.

<sup>158</sup> *Uysa*, arado precolombino llamado también *wiri*, que actualmente está vigente en algunas regiones, sobre todo donde existen quebradas.

#### 4.1.1. Actividades por sexo, área y tiempo

Con respecto a las actividades de la mujer y el hombre existen ciertas diferencias, como nos relatan una comunaria de Chivo y su esposo:

P. ¿(...) Chachamp warmimpixa, utjistuw kunanaktix lurawix chachax chachjamax kuns lurasira-kiw no? Warmix warmjamarakiw lurasixa, ukachiqanx tiy jumax kunaraks lurtaxa, tiyux kunaraks lurixa?

R1. Nayan rawajuxax kunach utans nax rawajtxa kuna rawajasiñax ukay kuna narux tukit rawajañax ukay ukat jupax kunas rawajiñapax tukarak ukarakiy rawajasixa; warmi rawajux yaqha chacha rawajux yaqhachixay.

P. ¿Uka rawajunakax kunas akanx Chiwunxa?

R1. Nanakax rawajisipxtxa akjam istit kun jupax kun akjam yapu tuq lurañächi kunächi, kun yuntampichi kunächi, ukat nan rawajuxax nina phasiñächi uta tuqit uwar tuqit ukat kuna qapusinächa sawusinächa ukanakay nanxa nanakanxa, ukat jupanx ukax yuntampis kuna rawajañ kuna istimpis ukjam uka pikutanakampis kuna utanakatakis kuna aruw arkthapt'añach ukarakiy chachax priwku-pasixa.

R2. Siwar yawiñ kunanakas kunas apthapiñarakiy akan jiljamak rawajiptxa.

R1. Nanakax kun yapunaks lurapxtxa. Warmi rawajuw nanakanx... ukat jupax chachax mä rawajur jalxatix ukaki rawajipxix, pero jilaw nanakan rawajuxa, alwata nina phayapxarakthxa, jan ikin alwatarak sartxapxtxa, ukat chachanakax mä rawajuk chachanakax rawajixa janjamakiw... chachäña kusjamakispaw natak. Janiw chacha rawajump warmi trabajump iwalkarakit nuwi? Niyas uka kuna siwar yawiñach kunächi ukanaka niyasa juntuy rawajisipxtxa, kuna ch'uqi llamayuñanakansa, uka yuntamp rawajaxaña uka nanakax janiy, ukaxa warmixa ukax yuntampix warmix rawajksnatixa, ni utsa lurksnatixa, ukax jupanakaxa utsa lurapxi ukjamarakiy, utanaksa lurapxi (F. Ch. Ch. y esposo, Chivo, octubre 2007).

P. ¿(...) Entre las mujeres y los varones existen diferentes actividades, los hombres como tales realizan otras actividades y las mujeres como mujeres realizan otro tipo de actividades. En ese sentido, ¿tía qué haces y el tío qué hace?

R1. Yo en la casa realizo las actividades que me toca realizar y él realiza los trabajos que le toca hacer. El trabajo del varón y la mujer son diferentes.

P. ¿Cuáles (son) esos trabajos aquí en Chivo?

R1. Nosotros los dos trabajamos, cuando así se trata de cultivar la tierra, él realiza el trabajo con la yunta. Mi trabajo dentro de la casa, dentro del hogar es cocinar, después otras de mis actividades son hilar y tejer, eso es lo que hago, lo que hacemos las mujeres. Él realiza trabajos con la yunta, con la picota, apila adobes para hacer la casa, de esa cosa se preocupa el varón.

R2. Aquí hay que recoger todo, segar cebada y otros, aquí se trabaja más.

R1. Nosotras las mujeres también realizamos trabajos agrícolas, las mujeres trabajan... Los varones en el día cogen un solo tipo de trabajo y eso nomás hacen, nosotras las mujeres hacemos más trabajo. Nosotras cocinamos muy temprano, sin dormir bien nos levantamos muy temprano, los varones creo que realizan menos trabajo, para mí parece que es mejor ser varón. El trabajo del varón y de la mujer es igual, ¿no es cierto? Cuando tenemos que segar cebada, cosechar y otros trabajamos juntos. Sólo cuando hay que trabajar con yunta eso es lo que nosotras no hacemos, tampoco construimos casa, ellos construyen casas y todo eso (F. Ch. Ch. y esposo, Chivo, octubre 2007).

En las comunidades hay trabajos específicos que realizan los varones, como construir la casa, y en las cuales las mujeres sólo ayudan. Otras labores, como pastar el ganado, cocinar y tejer están destinadas específicamente a las mujeres, y en este caso los hombres pueden ayudar.

Con respecto a la construcción de la vivienda, ésta se realiza una sola vez en la vida de la pareja, y el roturado de la tierra solamente se lleva a cabo en una época del año.

Sin embargo, la tarea de pastar el ganado, cocinar y tejer son actividades diarias y constantes, por lo que muchas entrevistadas afirmaron que las mujeres realizan más trabajo que los hombres, por ende tienen más responsabilidades.

Pero, el siguiente testimonio de una mujer de Santiago de Llallagua señala lo siguiente:

P. Mä warmi ukjam digamos, ¿jumax imillitkamaki?  
 R. Nanx imillitkamakipxthwa nanakaxa si.  
 P. ¿Kunjams jumax... llakisiritat o kususiritacha?  
 R. Nä imill wawx... yuqall wawa nas munirithxa, maynikis utjaspa, ukat uka maynix utjixa. Jiwakiy yuqallax, mayni jiwxi, mayni jiwxi ukjama.  
 P. Llakispachatawa.  
 R. Llakistay yuqallathxa. Ast yapsa lurt'i. Jila ch'amanirakichixay yuqallaxa, yapum waksa satt'i wak yapintasi yast khusa rawajt'ixa, jilay rawajt'ixa, janiy imill wawjamaxa karysa juk'ak aptkitixa, imill wawak ukax juk'akiy karys waytt'asixa.  
 P. ¿Imillitanakax kunatakis wali kusaxa?  
 R. Ukax uywataki, nina phayt'aña, ukanakay intintirakix uywa yapu utanak apthapt'aña, ukjam ukatakiy imill wawaxa ukakiya. Yuqall wawarux yanapakiya. Yuqallak ukaw niyas jilxa rawajixa, ukatay uka yuqall wawax wali munatäpachaxa (J. A., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. Una mujer digamos así, ¿tú tienes pura mujercitas?  
 R. Los míos son pura mujercitas.  
 P. Tú cómo te sientes, ¿feliz o triste?  
 R. Las mujercitas... hasta yo sé querer hijo varón, por lo menos quisiera tener un hijo varón, sé decir, por eso tengo ese hijo varón, mis hijos varones se mueren y se mueren.  
 P. Sabrías tener pena.  
 R. Sé tener pena del hijo varón. Ellos cultivan la tierra. Los varones tienen más fuerza, siembran con vaca la tierra, preparan las vacas para la siembra y trabajan bien, no levantan las cargas como la mujer poco a poco. Las mujercitas levantan sólo cargas livianas.  
 P. Las mujercitas, ¿para qué son buenas?  
 R. Para cuidar los animales, cocinar, recoger la casa, eso es lo que hace la mujercita, eso nomás, ayudan a los varones nomás. Los varones son los que trabajan más, por eso es que deben querer mucho a los hijos varones (J. A., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

En determinada épocas del año, sobre todo en la siembra y la cosecha, se precisa de la fuerza física de los varones, porque por ejemplo en la siembra hay que trasladar y cargar semilla y abono, recorriendo grandes distancias.

Igualmente, en la cosecha hay que trasladar costales de papa y otros productos a la casa. En Santiago de Llallagua, las *aynuqas* de papa se encuentran muy distantes, por lo que cuando tienen más hijas, las mujeres desean tener hijos varones atribuyéndoles muchas cualidades, valorando su capacidad de trabajo y su resistencia. Como se verá, el trabajo de las mujeres y de los varones depende de la fuerza a emplearse en determinadas actividades. Al respecto, un hombre dice:

P. ¿(...) Kunanaks mä urunxa mä warmix luraspaxa, alwat sartasiñapata?  
 R. Ä timpun timpuniya, yapu lurañaki ukjixa alwat sartasiñaxa, las tres de la mañana, las cuatro ukja nin phayxañapa, yast mirint wakiyañapa, ukat yast yapur sarañatakixa apthapiñaraki.  
 P. ¿Kunapachas mistupxtax yapuruxa?  
 R. Jaya, nanakanx aka markanx aynuqa aynuqaki sarapxi, jani parsilakitixa, uraq yapuchañaxa, ukat aynuqa aynuqanxa, utat sarapxtha yapukamaxa kimsa ura pä ura ukjamay utatxa, ukat yast minusa yast cinco de la mañana, seis de la mañana mistuwayxañapiniwa utatxa.  
 P. ¿Ukat chikürusti?  
 R. Chikurux yast yapun mirintañaxixa.  
 P. ¿Ukat kunapachas descansoxa utjixa?  
 R. Lastusinx... jayp'ukipiniya (M. M., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. ¿(...) Una mujer qué cosas puede (hacer) en un día cuando se levanta muy temprano?  
 R. Cada actividad tiene su tiempo. Cuando se trata de cultivar la tierra hay que levantarse muy temprano, desde las tres o cuatro de la mañana ya tiene que estar cocinando, ya tiene que preparar el friambre, luego uno tiene que alistarse para ir al sembradío.

P. ¿A qué hora salen en dirección al sembradío?

R. Están muy lejos, aquí en este pueblo hay que ir a sembrar a las *aynuqas*, no tenemos parcelas pequeñas de tierra. Para llegar a las *aynuqas*, tierras de siembra de esta época, hay que caminar dos o tres horas saliendo de casa, hay que salir temprano, a las cinco de la mañana o seis hay que salir de la casa.

P. ¿Después, al mediodía?

R. Al mediodía hay que comer el fiambre en el sembradío.

P. Luego, ¿a qué hora descansan?

R. Al mediodía... Y después trabajamos hasta tarde nomás (M. M., Santiago de Llalagua, septiembre 2007).

En comunidades como Santiago de Llalagua, y en otras donde se realizó la investigación, las tierras de cultivo quedan muy distantes y el tiempo de traslado se suma a la jornada laboral.

Otra de las actividades importantes es el cuidado o pastoreo de animales. Por ejemplo, en Chivo existe ganado vacuno que se cuida y alimenta con mucho esmero, y es motivo de prestigio y orgullo para la familia. Esta labor es compartida cuando la familia es completa, pero sólo está a cargo de las mujeres en casos de familias incompletas a causa de la migración o de la viudez. A diferencia de la agricultura, la ganadería exige una presencia permanente en todas las estaciones del año y requiere de atención cotidiana.

En Calamarca y Santiago de Llalagua, las familias cuentan con rebaños numerosos de ovinos, que por lo general están a cargo de las mujeres que llevan a pastar a los animales a distintos lugares del campo abierto. Los subproductos más importantes de esta ganadería son el abono y la lana para hilar y tejer. Dependiendo de la época, el pastoreo se realiza con el aporte laboral de los hijos, pero en tiempo de clases las mujeres mayores son las que se hacen cargo del cuidado de estos animales.

P. ¿(...) Kunanaksa juma lurt'astax aka Chiwu markanx tiya?

R. Nayax akanxa inchsta t'arwa wal qapusta t'arwa qapusta iwijat... ch'ankhanak k'anthista, qapusta, ukat uka ikiñ juñirt'asta, ukat t'axsurt'asta tiñirt'asta, ukat ikiñ sawt'astxa, ikiñanaka sawusta, ukat ukakirakiy akan lurastxa, ukat uka inchsta ukjam uywa thiyen ukanakaki lurtxa naxa, ukat akjam sawsta sawusiñ urasax ukjam phasak ukjam sawt'astxa sawustxa ukat jichhax... janiw aka maranak sawxti, nayra wal sawt'asirithxa akjam lupin... janiw jichhax pä mar intiruw jan sawur luqxathxti, qapsa janiw ask qapxti, nayra wali tawaqisax lurt'asirithxa, ukjam pani chikas ast t'arwxay t'ant'jam muniritxa, iwijanakat yawirt'iritha, akjam jisk'a tarwanak t'axsurt'asirithwa, ast ukanak qapurita, walpin k'ant itxart'asiwayth wal tantasirith jichha amparajaw usut wali, usuntxa, ukat janiw ampar qhirqhitata, k'ank'alluqtawayxi akjanakax janiw sirwxit amaparax añch alwat nayra ukjam luririta ukjam sawusirith ukjam akanx nayrax ukjam yanaqt'asax janipin inakt'irikti qapukpin wal qapt'iritha uka chumpanaksa p'itartha, aka chumpanak p'itastha jisk'a kurpiñunakjam p'itastha, chachatakis p'itaraktha "uka istunakan thayachixay p'itsurapin" sas uka mä jayp'ux ukanakakiy p'itastha akanxa ukanakirak lurastha.

P. ¿Ukjam taqi kun lurt'astaxa, kunaratus descant'araktaxa tiya?

R. Ukax arumakipini, arumakipini, ukjaki ikt'awaytxa, uka niy las nueve, las diez ukjaka ikt'awayxapinirakthwa, ukjam phayt'asiwayapxtha, wawanakarus manqt'asiwaytha ukjam, (...) niy ukat las cuatroxa sartxtay, las cuatroxa niy "Aka uruxiwa", las cinco yasta urukixi, naya ukjam challwa aljasinipxta (I. A. B., Chivo, 2007).

P. (...) Aquí en Chivo, ¿qué cosas haces tía?

R. Yo lo que hago es hilar lana de oveja en gran cantidad, luego junto dos hebras de lana para retorcer, luego hago madejas para hacer el tejido, luego empiezo a tejer cama cuidando los animales. Hay épocas en las que hay que hacer tejido en telar, cuando está todo despejado con bastante sol sé tejer en telar, ahora estos años ya no estoy tejiendo. Antes sé tejer mucho, hartó en época así soleada. Ahora ya son dos años que no estoy tejiendo en telar, tampoco ya estoy hilando mucho, antes cuando era joven hartó sé hilar. Así, hasta cuando estaba con mi esposo, sé querer la lana como pan, sé trasquilar lana de oveja, así menudas sé lavarla y sé hilar, luego retorcer con una rueca grande, sé reunir varios ovillos de lana. Ahora me duele la mano, me he enfermado. Tengo la mano lastimada, está muy rajada, estos lugares de mi mano ya no sirven, antes sé empezar a trabajar muy temprano, sé tejer en telar y así sé ganarme dinero; por eso no sé estar quieta, sé hilar hartó, sé tejer chompas, estas chompas me he tejido, sé tejer chompas sin mangas, para mi esposo sé tejer. "Ahí en el trabajo hace frío, te lo tejeré", sé decirle. En las noches sé tejer y tejer.

**"Sé tener pena del hijo varón. Ellos cultivan la tierra. Los varones tienen más fuerza, siembran con vaca la tierra, preparan las vacas para la siembra..."**

P. Así todo te haces, ¿qué rato descansas tía?

R. En las noches nomás, en la noche, cuando duermo, a las nueve o a las 10 ya estoy en cama durmiendo, después cocino, hago comer a mis hijos, luego a las cuatro ya despierto, a las cuatro ya está amaneciendo, a las cinco ya está todo claro, vamos a comprar pescado (I. A. B., Chivo, 2007).

Una de las habilidades de las mujeres de estas regiones del Altiplano es el tejido en telar. Las mayores son expertas y sus trabajos consisten en frazadas de colores, aguayos, ponchos, *taris*, *ch'uspas*, *wallqipus*, *inkuñas* y otros. Por lo general, estas prendas eran de uso familiar, aunque algunas también las llevaban a vender a las ferias locales. Las mujeres mayores afirman que la generación actual ya no sabe tejer y tampoco les gusta usar la ropa hecha a mano y prefieren la comprada, que incluso resulta más accesible.

En otras etapas del año, las mujeres y varones de Calamarca se dedican a la confección de ropa costurada y migran por temporadas a Santa Cruz, Cochabamba y La Paz, a realizar trabajos en talleres de costura. Actualmente, muchos comunarios están en Argentina y Brasil y trabajan en también en talleres de costura. Muy pocos son los migrantes que vuelven al país para atender sus tierras y se dice que están bien acomodados, se comunican con sus familiares por teléfono y retornan sólo ocasionalmente para las fiestas patronales.

En las localidades, generalmente se encuentran las personas mayores, además de los niños y niñas en edad escolar. Los jóvenes están en otros espacios buscando una mejor oportunidad de vida porque las tierras han quedado pequeñas. La cantidad de tierras cultivadas permanece estable, pero a costa de la emigración de los hijos, de modo que sólo algunos se quedan para continuar con la explotación agrícola.

Por otro lado, no hay trabajos que sean prohibidos para las mujeres o para los hombres. Las mujeres que enviudaron muy jóvenes han aprendido a trabajar con la yunta, incluso algunas pueden techar o arreglar sus casas, porque sus hijos pequeños no pueden realizar todavía ese trabajo. Además, cuando se necesita ayuda masculina, ésta no se encuentra porque todos andan muy ocupados.

Las actividades en la cocina y la preparación de alimentos no sólo están reservadas para las mujeres, ya que también las pueden realizar los varones cuando está ausente la esposa o si son viudos. En todo caso se trata de circunstancias excepcionales. En términos generales, se valora la autosuficiencia en ambos sexos, de modo que cada uno tiene que saber el conjunto de actividades requeridas para la sobrevivencia. Sin embargo, el tejido en telar sólo excepcionalmente es realizado por los varones.

Por ejemplo, sólo en la comunidad de Cacachi se encontró a un hombre experto en tejer aguayos, *taris* y camas. Es más frecuente que ellos manejen el tejido a palillo. En ese sentido, se valoran los *lluchus* con dibujos creados por ellos.

También en Calamarca los hombres se han dedicado al rubro de la costura a máquina, abasteciendo un amplio mercado de manufactura local que se centra en El Alto y se distribuye desde esa urbe a las ciudades del resto del país.

#### 4.1.2. Descanso y recreación

Las mujeres de las comunidades son muy trabajadoras. Siempre están haciendo algo, descansan sólo en la noche, cuando tienen que dormir entre las 21.00 y 22.00, y se levantan muy temprano, a las cinco de la mañana para preparar la comida. Sin embargo, en tiempos de siembra y cosecha se despiertan más temprano, a las tres o cuatro de la mañana.

Ellas hilan y tejen mientras caminan hacia el sembradío o hacen pastar a las ovejas. Trabajan todo el tiempo, son admirablemente laboriosas. Quienes se dedican a realizar un solo trabajo son muy criticadas y consideradas flojas.

Con respecto a la recreación, quizás se podría considerar que se concentra en las reuniones sociales que se organizan anteladamente por diferentes motivos. Estos encuentros son asambleas comunales, reuniones de clubes de madres y otras instancias en las que se da un intercambio de ideas, se manifiestan inquietudes, reflexiones, encuentros y desencuentros entre mujeres.

Las fiestas convocan a las parejas que participan en las comparsas y danzan al calor de bebidas espirituosas, con *ch'allas* y ofrendas de coca y alcohol.

En estos espacios se generan los conflictos de violencia anteriormente mencionados, por lo que el consumo excesivo de alcohol deriva en pena antes que en recreación.

Además, muchas veces el pasar el cargo a alguien supone gastos extraordinarios y son particularmente las mujeres quienes deben atender a las autoridades y a los miembros de toda la comunidad, garantizando el descanso y la recreación de los otros, a costa de su propio esfuerzo y sacrificio. Como el ocio es mal visto, podría decirse que las mujeres no valoran el descanso y la recreación, y sólo se sienten realizadas a través del trabajo.

En las comunidades más integradas y en la antigüedad, la realización a través del trabajo traía consigo un reconocimiento y un respeto a las habilidades y conocimientos de las mujeres, particularmente en su calidad de tejedoras, herbolarias y ritualistas. En las condiciones actuales, y en vista de la imagen dominante de la maternidad, todos esos otros conocimientos se han desprestigiado, y se ha empobrecido la creatividad de las mujeres hacia ámbitos más rutinarios y laboriosos, desprovistos de reconocimiento social.

## 4.2. Propiedad, acceso a la tierra y recursos naturales

La tierra, como en toda sociedad agrícola, es muy importante. En el Altiplano del departamento de La Paz, hay extensas regiones en las que se puede cultivar de acuerdo a las *aynuqas* que tenga la comunidad. Actualmente, las tierras han quedado pequeñas y no son suficientes para todos, por lo que muchos jóvenes han optado por salir de sus localidades.

Las tierras generalmente se obtienen por herencia. Así, los padres ceden tierras al hijo que se hizo *jaji*, después de la *irpaqa*, cuando ya construyó su casa y conformó su familia en los espacios que también le han cedido sus progenitores. Debido a la residencia patrilocal, las hijas por lo general no heredan tierras, ya que se trasladan a la comunidad del esposo.

Otras familias que carecen de tierras de cultivo con frecuencia las arriendan de aquellos núcleos familiares que, por no tener suficiente mano de obra, no pueden cultivar toda la extensión. También las alquilan de las familias que han emigrado de la comunidad. Otras siembran mediante acuerdos “al partir” de la localidad, que establecen que una familia pone la tierra y otra el trabajo, compartiendo a mitades la dotación de semilla y abono. En estos casos, la cosecha se divide en partes iguales, por surcos o en productos.

Como se ha señalado antes, la noción occidental de propiedad privada de la tierra no es compatible con la noción de que la gente “pertenece” a la tierra y que esta relación está fundada en un intercambio permanente de energías entre la tierra y el ser humano, mediado por la fertilidad de las mujeres. El hecho de que ellas no tengan títulos de propiedad no impide su control sobre la gestión productiva de su hogar, sobre la decisión en cuanto a la distribución del producto y el uso de los excedentes obtenidos en el mercado. Esta dimensión no se toma en cuenta en las discusiones sobre la equidad de género, que se centran en los derechos formales que otorga un título versus los derechos reales que da el trabajo.

### 4.2.1. Tenencia y propiedad de la tierra y bienes; tipos de uso

En comunidades como Calamarca y Santiago de Llallagua, donde las tierras extensas estaban organizadas en *sayañas*, *aynuqas* y *anaqas*, en los últimos años han cambiado las formas de uso y acceso a estos recursos. Actualmente, casi ya no existen *anaqas*<sup>159</sup> y éstas, en algunas comunidades, se han convertido en *aynuqas*, por lo que los animales sólo pastan en tierras de descanso y en las incultivables.

En la colonia, a los pobladores de estas comunidades se les clasificaban en originarios y agregados, lo cual de alguna manera sigue vigente. Así, se habla de tierras de poblador originario y tierras de poblador agregado. Las tierras de los originarios son extensas y las de los agregados son de menor extensión, de modo que hay una diferenciación interna entre los descendientes de ambos grupos en términos de la cantidad de tierra que poseen.

En el caso de Chivo, por tratarse de una ex-hacienda, la división de tierras con la Reforma Agraria se dio en extensiones iguales. La inexistencia de *aynuqas* se compensa con el acceso a los recursos del lago que les proporciona forraje para la crianza de ganado mayor, además de la pesca. Debido a las sucesivas divisiones de las parcelas originales, el acceso a la tierra se ha reducido, pero la emigración y el acceso a estos recursos complementarios han permitido que se reproduzca la economía de las familias que habitan en esta comunidad. En Cacachi, una región ubicada a orillas del lago, donde no existen *aynuqas*, son muy escasas las tierras de cultivo y están divididas en parcelas muy

<sup>159</sup> *Anaqa*, lugares de pastoreo donde se establece la residencia temporal.

pequeñas. La gente joven ha migrado a las ciudades y en el lugar solamente quedan las personas mayores y los pequeños en edad escolar, como una forma de viabilizar la producción.

Sacasaca es una región del Valle, con topografía accidentada y quebradas en las que son escasas las tierras de cultivo. La diversidad de alturas permite cultivos dispersos entre el cerro y las orillas del río, de donde se extrae madera y *kebupi*<sup>160</sup>. El patrón migratorio de la zona es rural-rural, ya que un buen número de familias adquirió lotes en Caranavi, manteniendo una relación entre ambas regiones.

Los pobladores de la zona 23 de Marzo (Ventilla) son inmigrantes de varios lugares. Algunos mantienen una relación muy estrecha con sus comunidades de origen cultivando las tierras que les cedieron sus padres y frecuentemente van a ellas en épocas de siembra y cosecha.

Gracias a la ayuda de sus progenitores y tíos que quedan en sus comunidades, logran una buena cosecha y se abastecen de papa, chuño y otros productos agrícolas, como también de *ch'arkhi*<sup>161</sup> y otros derivados pecuarios. Las tierras que actualmente ocupan en 23 de Marzo han sido compradas a cuotas y todas las familias son dueñas de los espacios que tienen, aunque sus títulos propietarios están todavía en proceso de legalización.

En las comunidades estudiadas, la venta de tierras casi no se advierte, lo que hay son arreglos de intercambio, como nos relata una vecina de Santiago de Llallagua:

P. Jichha uka uraq kattax...

R. Uk lurasiskthay.

P. ¿Juma aljasmati uka uraqi o turkasmacha?

R. Kamyiristay, kamyantay jichhas akxa.

P. ¿Kunampis kamytaxa?

R. Uraqit uraqiya.

P. ¿Uraqita, yaqha uraqimpi?

R. Yaqha uraqi, mayni aka yaqhan uraqipachinxay ukat nä ukaruw churxtxa, uka uraqixa uta jak'aparu, ukat jichhax uka jaqixa. "Kawkir khitin uraqipsa jumax muntaxa".

P. ¿Ukjam palawrataki?

R. Ukjam palawrataki, ukjamak lurasipxta, ukjamax utjaskarakipi niyasa (E. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. Ahora la tierra que estás agarrando...

R. Eso estoy cultivando.

P. ¿Esa tierra puedes vender o puedes cambiar?

R. Puedo cambiar. Esta tierra he cambiado.

P. ¿Con qué has cambiado?

R. De tierra a tierra.

P. ¿De una tierra con otra tierra?

R. De otra tierra. Esta tierra pertenecía a otra persona y yo se le he dado a él mi tierra que estaba cerca de su casa, luego él me la ha dado esta tierra.

P. ¿Así de palabra nomás?

R. Así de palabra, así hacemos. Así, sí hay (E. E., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Como las tierras son heredadas de los padres a los hijos varones, en cada generación se reduce el tamaño de las parcelas que le tocaría a cada uno. Esta es la razón principal por la que algunos hijos e hijas se ven obligados a salir de su comunidad cediendo su parte de la herencia (en el caso de los varones) o liquidando su parte del ganado (en el caso de las mujeres), a través de acuerdos internos.

El resultado de ello es una variedad de parcelas discontinuas que no están en pleno uso. Además, la gente que se queda en la comunidad procede a intercambiar sus tierras con otros comunarios, en procura de contrarrestar esta tendencia a la dispersión y el abandono de parcelas.

Por lo general, no es posible vender la tierra a gente ajena a la comunidad y en forma independiente de la familia. La consulta a ésta y la aceptación de la comunidad son imprescindibles para cualquier modalidad de transferencia. En casos extremos, si alguien quiere disponer a su gusto de la tierra, ésta vuelve al control de la comunidad para su reasignación a otros núcleos familiares que la necesiten. De este modo, las mujeres que han quedado en la comunidad suelen lograr un mayor

<sup>160</sup> Arbusto que se aprovecha para sacar maderas delgadas para trenzar canastas.

<sup>161</sup> *Ch'arkhi*, charque, carne salada y secada al aire o al sol para que se conserve.

acceso a la tierra cuidando las parcelas de sus familiares emigrantes, intercambiando trabajo, animales de tiro o tienen más acceso a parcelas distantes con otros miembros de la comunidad.

El título pro-indiviso, además del saneamiento de las TCO (Tierras Comunitarias de Origen), han sido las modalidades por las cuales las comunidades han retenido el control colectivo sobre el uso de las tierras y sobre los intercambios internos que surgen entre sus miembros y entre residentes de otras ciudades y zonas agrícolas del país. Aunque el equilibrio es cada vez más difícil, ya que exige de los propietarios formales al menos que participen en los turnos de cargos dirigenciales de la comunidad, se ha mantenido hasta el momento, en medio de una creciente inseguridad jurídica y las tendencias hacia la parcelación de las *aynuqas* y la liberalización del comercio de las tierras. La mayoría de las mujeres quedaría desplazada de sus labores productivas en caso de que la tendencia a la individualización de la propiedad supere las presiones de la comunidad para seguir controlando el destino de los recursos. Quizás ellas sean las que, en última instancia, decidirán si la comunidad pervive o si la fragmentación y el mercantilismo acaban por destruirla.

#### 4.2.2. Herencia y otras formas de acceso y control

Las tierras de cultivo son reservadas preferentemente para los hijos varones. Las hijas no suelen heredarlas, aunque pueden tener acceso a ellas divididas por igual, cuando en la familia solamente hay hijas, pero cuando hay hijos varones, ellos serán los que reciban la propiedad formal sobre las tierras más extensas.

En caso de mujeres con acceso a tierra, en el momento del matrimonio pueden darse acuerdos de residencia “matrilocal”, donde el varón ocuparía la posición de “yerno”, y sería recibido como tal por la comunidad. A las hijas que tienen hermanos sólo les cederán pequeñas parcelas denominadas *chikiñas*<sup>162</sup>, algunas ni siquiera pueden tener acceso a éstas, porque se van como nueras a otra comunidad lejana de la que no pueden volver por la distancia.

La transmisión de la herencia de los padres a los hijos varones, de generación en generación, es lo más común en Chivo, según el testimonio de un comunario:

“Nanxa papituxan uraqipawa, ukaxa tataxan tataparakiy jaytawaypachax ukjamakirak sari, jichhas nanakax iraranixapxa wawanakar jaytapxarakiki ukat uka wawanakax jaytawayxarakikini jaytawayxarakikini ukjamakiraki jaytawayxañataynaxa, ukankaskiw nanxa jichhax tukumintus janirakiw suma ligalisatakit sasaw llakisisktha” (B. M., Chivo, octubre 2007).

“La mía es la tierra de mis padres, eso le ha debido dejar el padre de mi padre y así va eso. Ahora, nosotros, cuando tengamos más edad, vamos a dejar a nuestros hijos y nuestros hijos van a dejar a sus hijos, así hay que dejar la tierra, estamos en eso nosotros. Ahora, nosotros no tenemos los documentos todo legalizado” (B. M., Chivo, octubre 2007).

Alguna vez ocurre que la familia sólo tiene una hija, la cual queda con todas las tierras y cuando se casa no se traslada a la comunidad o estancia del varón. En ese caso, los padres de la joven, en el momento de la *irpaqa*, hacen conocer a los progenitores del varón que la muchacha es hija única y que debe quedarse en la casa acompañando a sus padres y cultivando sus tierras. Entonces, quien llega a la vivienda de la joven es el varón y asume la condición de yerno. Pero, en la generalidad de los casos, las mujeres sólo cuentan con una herencia de muebles, tejidos, enseres de casa y otros bienes, como el ganado, que pueden ser acarreados a su nueva vivienda. El aporte de ambas familias es una especie de dote que equilibra lo aportado por ambos cónyuges para constituir un patrimonio común. Con la herencia de ambos cónyuges se equipa el nuevo hogar y también se forma el nuevo hato ganadero de la familia recién creada, como puede advertirse en el siguiente testimonio:

P. ¿Ukat mä warmix jaqichasxixa, kunanaksa churaphixa awki taykaxa?

R. Awki taykaxa kunati jakañ wiranxa munaskixa ukanak q'alay churxaphixa, nayraqata kasarapxi chacha warmi kasartan matrimonio satachixay ukax ukat ukaxa mä kustumriw utjixa apt'a sataxa, ukaxa warmin phamill tatapak uk sarañaxa mä aruma, ukanx churanwayxix ikiña plato liwkhana asta kunati munaski uka. Awayunakapa polleranaka, infinidad de cosas, ukat chacha phamillax ukjamaraki churaxakixa, ukampixa junthapisina qamañ qalltaphixa ukjama.

**“Ahora, nosotros, cuando tengamos más edad, vamos a dejar a nuestros hijos y nuestros hijos van a dejar a sus hijos, así hay que dejar la tierra...”.**

<sup>162</sup> *Chikiñas*, dar una pequeña parte de la parcela para que la hija casada ayude a cuidar esas tierras y pueda sembrar.

P. ¿Ukat akjam juyranakata uywanakata kunanakas warmiruxa wakt'ixa?

R. Ä ukanakax ukampachay churxañaxa juyraxa sata timpu kasarashchixa ukax satañataki jatha churxañaxa, ukat jichhax llamay timpu kasarashchixa ukax suka churxañaxa, uka llamaysusxapxix jupanakaya. Uywax karnawalan uñt'ayxañaxa, karnawalan nanakanx ukaxa, tuti t'aqawa sataw nanakan utjixa, uka tut t'aqirix suyrak uk sarañaxa, ukat suyrak ukat aptanxaña ukat awkix chacharuxa churxaraki ukjama.

P. ¿Ukjam churataxa ukax jupankakipuniti, jan ukax chachan phamillapach tuyñuchasxani?

R. Janiy, jupa purankakiw ukax, chacha warmi jupapurankakiwa, jani khitinkisa (M. M., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. Cuando una joven se casa ¿qué cosas le dan los padres?

R. Los padres les dan todo lo que se necesita para vivir en pareja, primero se casan ya son marido y mujer, después de aquello que se llama matrimonio, luego existe una costumbre denominado *apt'a*. Para la *apt'a* hay que ir a la casa de sus padres de la mujer una noche, ahí le dan platos, *livkhana* y todo lo que se necesita. Aguayos, polleras y una infinidad de cosas, y la familia del hombre también da igual a la pareja, uniendo las dos herencias empiezan a vivir.

P. Después (de) los productos agrícolas, los animales, ¿qué cosas le dan a la mujer?

R. Ah, esos... Todo eso hay que darle pues. Con respecto a los productos agrícolas, si se casa en tiempo de siembra hay que darle semillas y si se casa en tiempo de cosecha hay que darle algunos surcos, ellos se cosechan eso. Los animales hay que mostrarles en carnavales, en *tuti t'aqa*, nosotros lo llamamos así, para el *tuti t'aqa* hay que ir donde los suegros, de ahí hay que traer los animales, también los padres del varón les dan animales.

P. ¿Cuándo se lo dan ella, sólo les pertenece a ellos o los padres del varón se lo adueñan?

R. No, sólo a ellos les pertenece, a marido y mujer, a los dos nomás, no es de nadie más (M. M., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

Como se explicó en acápites anteriores, después de la *irpaqa* y luego del matrimonio por la Iglesia y del Registro Civil, se va a la casa de los padres de la joven a recoger la *apt'a*<sup>163</sup>. Además, en carnavales existe el *tuti t'aqa*, en el que los padres de la mujer otorgan algunos animales a la pareja, sobre todo a la hija, para que a partir de éstos pueda formar su propio rebaño y sustentar a la nueva familia. El aporte de ambos núcleos familiares es equilibrado en lo que se refiere a la tenencia de animales y enseres para el trabajo y la casa, no así en cuanto a la propiedad de la tierra.

Por lo general, la propiedad de la tierra se considera una forma de herencia que hacen los padres en vida. Al distribuir los bienes antes de morir se busca evitar las peleas entre hermanos. Para ello, hay diferentes momentos y formas de repartición:

“Iwalak iraquapxixitux q'ala, awayuw utjatayna ch'iyar awayu, khuruk khurjatayna ch'iyar awayuxa, mayakam lakinuqawapxitu, ikiña utjatayna, ikiñax lo mismo mayakamrak jupax jilt'ayasiskarakiy almapatakix intirisapatakix jilt'ayasirakiy q'al churaniwaphitu, utxa ch'usaki. T'arwa jawinakaw utjatayna uka tarwa jawinak... lip'ichinakaw utjatayna lip'ichinakax janis... iqtapxtha japx iqtapxtha japx tarwa jawik ukakipuniw niyas t'arwa jawi churaniwayituw kimsakam kimsa jawkam churaniwaxpitu ukjams lurawaychi akatjamat katxitanix ukjams lurawaychi uka ukax imillanakatakiw tarinaksa lurasawaythpi, sutininak lurasiraktha, ispusujan sutipan, nan sutijan awisax nan sutix sapakis ukjam lurt'asiraktha, ukat jichhax imillanakaw iqtasini, yuqallatakix niyas apartirakiw ukax phuqhatxay lurstxa naxa, phuqhat phuqhat yast phasil iqtasin, iqtasin sutipan sutipanirakiw tarjax sutipatkam aptasiwayxapxanix sutipan, yuqallanxa jan sutinirakiw ukax parisatawa ukax yuqallawawachi parisat lurt'atawa” (B. C., Chivo, octubre 2007).

“Nos ha distribuido a todos por igual, había habido *awayu* negro, estaba con... el *awayu* negro, nos ha distribuido un *awayu* a cada uno. Las camas que habían, nos ha dado a uno a cada uno de la misma manera, ella se ha hecho quedar también, para cuando sea alma, también se ha hecho quedar para sus intereses, todo lo que había en la casa nos ha dado, la casa estaba vacía. Había tenido vellones de oveja, varias *jawis* esquiladas nos ha dado a tres *jawis*, también había cueros de lana, los cueros de lana ya no servían para nada se estaban deshaciendo, sólo hemos recibido los *jawis* de vellón. Quizás yo haga lo mismo, cuando la muerte me pesque de un momento a otro. Yo he tejido *taris* para mis hijas, he tejido con nombres y todo para cada una de ellas, algunos con el nombre de mi esposo y el mío, otros sólo tienen mi nombre en el tejido. Los *taris* para cada una también tiene su nombre, eso es pa-

<sup>163</sup> *Apt'a*, término que viene del verbo *apt'aña*, que significa perder algo por azares de la vida.

ra mis hijas. He tejido completo para todos, para que pueden agarrarse cada uno sus *taris*, para mi hijo varón he tejido aparte, de mi hijo está sin nombre, es un par de *taris*, por ser varón he hecho un par para él” (B. C., Chivo, octubre 2007).

Cerca de la hora de la muerte se hace la partición de la herencia material, distribuyendo los tejidos y enseres de la casa hasta que quede vacía. La ocupación de este espacio suele corresponder a los hijos menores que se trasladan y se establecen allí para mantener y no dejar “enfriar” la vivienda.

A lo largo de sus vidas, muchas mujeres mayores han tejido camas, aguayos, *taris* y polleras para sus hijos e hijas; sin embargo, también están conscientes de que estos bienes, producto de su trabajo, ya no son valorados por sus vástagos, porque prefieren usar aguayos y otras prendas de manufactura industrial. Como reflejo de estas diferentes valoraciones por parte de las abuelas y los jóvenes, ellas llaman a estas prendas *qachu q'ara awayu*<sup>164</sup>, porque se ha desvirtuado el contenido cultural y la identidad familiar y de ayllu que contienen los tejidos como el aguayo, los *taris* y las *ch'upas*.

### 4.3. Decisión y circulación de recursos, dinero y bienes

Los pobladores de la zona del Altiplano transitan grandes distancias a pie de feria en feria, llevando productos para intercambiar y complementar su producción con otros provenientes del Valle y Yungas. Antes de 1952, los viajes a las ferias eran emprendidos tanto por varones como por mujeres; sin embargo, ahora en estos centros se ve a más mujeres que varones; aunque ellos suelen manejar artículos de más valor, como el ganado vacuno.

En Sacasaca, las mujeres van a la feria de Pocohota, los miércoles. En temporada de fruta llevan manzana, durazno y tuna, que algunas veces intercambian por tubérculos y otros productos agrícolas. En otras épocas venden canastas artesanales que se utilizan en la cosecha de papa. La actividad mercantil de los varones se reduce a la venta de madera de eucalipto para construcción, la elaboración y venta de mangos de madera para picotas y otros instrumentos de cultivo. Ocasionalmente, venden también ganado en las ferias para cubrir gastos familiares extraordinarios.

La condición de viajeras a larga distancia y la participación en múltiples actividades comerciales y productivas es una constante en muchas historias de vida de las mujeres. Muchas, en ciertas etapas, realizaron viajes a diferentes departamentos, provincias y comunidades; pero, en épocas de siembra y cosecha, cuando se requiere manos para el trabajo, ellas permanecen en la comunidad, relata una mujer:

#### Khuy akpin sariritha (Sé andar de aquí para allá)

R. Naxa taqi kunay lurtxa, kawkitarak janix yast t'ant' lurtxa akankxtha chachax jiwxi ukjat yast t'ant' ita lurasirit t'ant' itamp ast istansanak sartha, istansanakar aljasiniwaytha juyritanak katt'asiniwaytha, ukat Lapassa apantha, qhathunakarus aljast yast janiw inakt'irikti, kunampirak waw uywaxa. Ukat wakaw utjaraki iwijas utjraki, ukanak unjawaykaraktha yast ukax uyur anantawayta, yast ukat uyw unjirkamax jutaraktha ast jan timpun nayra ast Lapasax kayuki sarañayirichix asnitump sarañayirichix yast ukxa sararaktha, ukjamayritha, jutaraktha sararaktha ast qhirwa sarañarak ast phurutarux asnump mulamp yast uka phruta apsuniña ukat akjam phiryanaka utji ukanakar apaña.

P. ¿Fruta kawsatsa apsuniñaxiritha?

R. Kha istutay wallitaya. Wallitay uka phrutanak apsuniñpxta.

P. ¿Asnituru khumunipxta?

R. Asnituru khumunipxta, qhatunakaru apta ukanakar ast aljtha, akjama istansanakarus wal uka juyramp rukart'asiniwaytha, ukat ukxa aparaktha frutaru, frutxa churanipxitu apsusiniraktha ast ukjam janipiniw inakt'irikti, khuy akpin sariritha.

P. ¿Jichha warminakax kunjamas tiya?

R. Janiw jichha awtur awtur yast qhathut katt'asipxi ukat sarapxaraki, jichhax awtu utjxchix ukat janiw istixiti ch'am tukxapxiti, nayra jani awtu utjirikchitix ukat puru kayuxay sarnaqañachi kawkisa.

P. ¿Ukjamawa?

R. Jani utjirikchitix ast nax ukjama kayump sarnaqiritha, ukat jichha kayus usxituw thayjtaxchi kama-chataxchi, mutuqtanixsta kunaxtha kayux anchay usxituxa, ukataq sarnaqiritha ukataya.

P. ¿Ya tiya, ukjamax nayrampi jichhampixa jani pachpakitixa, no tiya?

R. Janipi.

164 *Qachu q'ara awayu*, aguayo confeccionado en serie y sin mucho esfuerzo.

P. ¿Kunat ukjamapach sasmas tiya?

R. Ukat jichhax phasilakixiy jichha timpux kuna lurañasa, nayrax ancha rawajuyriya.

P. Ukjamawa tiya

R. Ukat naya asintarakitha, ukat uka asintan patrunar sirwiña ast chika arumankat ch'uñs takipxta, ast aka ratuxa ch'uqrak llamayupxta yast anch ina... naya asintankayathwa (J. L., Calamarca, octubre 2007).

R. Yo todo sé hacer, cómo no voy a poder hacer. Desde que me vine aquí sé hacer pan. Murió mi esposo y me he dedicado a hacer pan para llevar a las estancias, allí sé vender y sé agarrar otros productos como la papa, luego sé llevar a La Paz, sé vender en las ferias, no sé estar quieta, con qué puedo criar a mis hijos. Sé tener vacas, ovejas y otros animales, sé cuidar también. Los animales sé dejar en los corrales y sé volver para sacarlos a pastar, así sin tiempo sé andar. Antes había que ir a La Paz a pie, con burrito, así sé ir a La Paz. Sé ir y venir de La Paz, también sé ir a los valles por fruta, sé sacar fruta en burro y mula, y sé llevar a las ferias como existe ahora.

P. ¿De dónde saben ir a sacar fruta?

R. De allí del valle, del valle sabemos sacar las frutas.

P. ¿En burrito saben traer?

R. Sé traer en burro, sé llevar a las ferias, ahí sé vender. Sé llevar a las estancias y sé cambiar con otros productos agrícolas y eso sé llevar a cambiar con las frutas, me dan frutas, esas frutas saco, así no sé estar quieta, sé andar de aquí para allá.

P. Ahora, ¿cómo son las mujeres tía?

R. Ahora no... van en movilidades nomás, agarran en las ferias de ahí llevan a otros lugares, ahora hay autos, entonces ya no es difícil, antes no había movilidad, por eso a todo lado se iba a pie.

P. Así es.

R. No había movilidad, por eso así sé andar a pie. Ahora ya me duelen los pies, tal vez me ha pasado el frío o qué será, será que tengo alguna enfermedad, los pies me duelen mucho, por lo que sé andar, por eso debe ser.

P. Ya tía. Entonces, la época de antes y la de ahora no es lo mismo, ¿no tía?

R. Ya no es lo mismo.

P. ¿Por qué crees que es así?

R. Ahora en este tiempo es fácil hacer muchas cosas, antes era muy difícil.

P. Así es tía.

R. Yo soy de hacienda, en la hacienda había que servir al patrón, desde la medianoche había que pisar el chuño, a esta hora hay que cosechar papa... Yo trabajaba en la hacienda (J. L., Calamarca, octubre 2007).

En este testimonio puede verse la intensificación de la actividad comercial de las mujeres a partir de la Reforma Agraria, debido a la reestructuración de los mercados, el aumento de la demanda urbana de alimentos y la eliminación del monopolio comercial del hacendado. La participación comercial de las mujeres les permitió el control de recursos clave y, en algunos casos, como se verá más adelante, administrar el presupuesto monetario del hogar. Sin duda, este control es mayor allí donde lograron resistir el autoritarismo del marido y las presiones familiares.

También el comercio es un espacio de solidaridad y competencia entre ellas, una doble dimensión que caracteriza las relaciones con mujeres de la familia afín en el ámbito productivo y familiar de su comunidad.

#### 4.3.1. Decisiones para consumo, venta, regalos y trueques

Generalmente, las mujeres son las directas responsables de la administración y distribución de los productos agrícolas y los ingresos que generan su venta, así como del comercio de artesanías y otros productos complementarios. En la comunidad de Sacasaca, son las encargadas de vender el producto de los trabajos que realiza el esposo y también toman la decisión sobre qué comprar en cuanto a víveres y útiles escolares para sus hijos. En la medida en que la autosuficiencia ya no es posible, las nuevas necesidades monetarias hacen difícil el autoabastecimiento solamente con el cultivo de tierras y ganado.

En la comunidad de Calamarca, muchas familias se dedican a la costura, confeccionan gorros y otras prendas para el mercado urbano. Muchos varones han adquirido ese oficio, han comprado máquinas de coser y trabajan en su casa. Actualmente, dedican menos tiempo a las tareas agrícolas, que antes tomaban muchas horas. El proceso se ha acelerado con el uso de los tractores, lo que ha permitido una mayor dedicación a la costura. Como subcontratistas, ellos entregan las prendas por docenas.

En el testimonio siguiente, un comunario de Calamarca describe la ocupación de la costura como una actividad complementaria, lo que implica un manejo conjunto del dinero:

“Isti... qullqi tuqit yamas nanakax panini apnaqasipxtha, janiw nä sapakis apnaqkti ni na sapakis kun aliris sarkarakti, awisa kun akjama isi alasiñanaksa nan ispusajaru sista ‘ak alasiñäni’ sasa, nayakit... juma antis alasim ukat sistwa juma antisasa alasim, janiw ispusajax jupa sapak alañ munkitixa, ‘Juma alasirakim naya alasiraki’, jall ukjam panini alasipxtha, ukat naya awisasax ‘Jumak alasiwayam nan utjaskituw’ sasa, janiw munkarakiti ispusajaxa, janiw munkarakiti ‘nakit alasi, mä urux sisxitas-maw jumakiw isisxtha sitasmaw’ sasa ‘jani panpach alasiñäni’ sasa, ‘ya’ sasa asiptaraktay ukjama aceptarakta, ya panpacha alasiñani sasa, jupa kunsä munixa alasiñiwayi naya alasiñiwayta, pír jupaw ispusajaw nan qullqi katu, janiw nayax katkti nayaxa, awisax kunas phaltkitu ukjax qhan na mayta ‘waxt’awayita’ sas un peso, dos peso, kunataki, situw ukjamatakiw naya muntha, waxt’awakitaya janiw ukjam jan qullqinix sarnaqañat sarakisa, jani mä pesosa qullqinixa siwa, waxt’awita, ya suyamay situw janiw na apnaqkti ampulantirakithwa, jall ukjam apnaqasipxtha, juntun apnaqasipxtha hermana” (F. F., comunario, Calamarca, octubre 2007).

“Este... la plata nosotros manejamos los dos (marido y mujer), yo solo no manejo la plata, tampoco voy a comprar algunas cosas yo solo. A veces, cuando hay que comprar algo de ropa le digo a mi esposa: ‘Compraremos esto’. Acaso yo nomás, tú más bien comprate, mi esposa no quiere ir a comprar sola. ‘Tú te compras y yo también me compro’. Así los dos nos compramos, yo a veces le digo: ‘Tú nomás comprate, yo tengo todavía’, mi esposa no quiere. ‘Un día me puedes decir que yo nomás me visto me puedes decir, más bien los dos nos compraremos’, yo acepto nomás, así yo acepto. Los dos nos vamos a comprar diciendo, cuando ella quiere algo, se compra, yo también me compro, pero mi esposa agarra la plata, yo no agarro, cuando a mí me falta plata claramente le pido: ‘Dame plata’ un peso, dos pesos. ‘Para qué’, me dice. ‘¡Para esto quiero!’, le digo. ‘Dame pues’, le digo. Dice que no hay que andar sin un centavo, dice: ‘Regálame pues’. ‘Bueno espera pues’, me dice. ‘Yo no manejo, soy ambulante nomás’, me dice. Así manejamos la plata, los dos juntos” (F. F., comunario, Calamarca, octubre 2007).

De esa manera, la mayoría de las mujeres de las comunidades administra la casa y los ingresos monetarios del hogar. Ellas afirman que a veces la ganancia puede ser despilfarrada en borracheras y los varones concuerdan en que es mejor que su esposa maneje el dinero. También se admite que algunos hombres pelean y regatean en la compra de algunos productos y controlan a la mujer en la administración de la plata, pero ninguna de las entrevistadas afirmó contundentemente que su esposo controla todo el movimiento económico.

#### 4.3.2. Reciprocidad, solidaridad, intercambio y ayuda mutua

Algunas familias y parejas viven en armonía y complementariedad. Se ayudan en el trabajo y toman decisiones en conjunto. Generalmente están juntos en todo, así cuentan una comunaria (nuera de Chivo) y su esposo:

P. ¿Kunitanakay utjchi, kuna qullqisitus tant’asitachi, ukanaktxa kunjamraksa akana apnaqt’asiptaxa tiya?

R1. Ukax akjam jiläpan aljt’asipxtay, ukat kunas phaltas ukanakatak qullqs irjt’asipxtha ukhamarakiy janiy warmi sapakis chacha sapakis apaqasipxtixa paniniy ukaxa.

Aljaní six ukax, ‘alasiñäni’ saphtha ‘ya’ sasa aljasipxthay.

P. ¿Ya ukjamax paninitpin ukax no? Ukjam janiy utjkitixa warmikicha chachakicha.

R2. Janiw.

**“Murió mi esposo y me he dedicado a hacer pan para llevar a las estancias, allí sé vender y sé agarrar otros productos como la papa, luego sé llevar a La Paz...”.**

R1. Janiwa. Paninixay rawajatächixa, yaqhipaxa janirakipi chachakirakiw rawaji yaqhipa warmikax janiw yanapakarakitixa. Yapunaka chacha sapakirakiw..., qarjxasmachakiw sapaxa.

P. ¿No ve? ¿Pani pura, purapatpinti yanapt'asipxi?

R2. Paninipiniy.

R1. Paninipiniy, naxa yanapakipintha, jani saparux aptkiristixa. Yaqhipa ukjam utjiway, chacharukiw apt'apxi yast, ukax chacha sapax janiy ratu lurxitixa qarxiya.

P. Ya ukjam paninikipini.

R1. Paninipini kuna mink'sa mink't'astan ukjam, mink'ampis yanapt'ayastan ukjamarakiy.

P. ¿Paninitpin ukjamaxa. Jumanakakich ukjam lurasiptax yaqhipanaka, taqpacha markach ukjam lurt'asipxaraki?

R1. Yaqhipanakax... ukapi warminakax chacharukipi rawajiyapxixa.

P. ¿Ä ukarakiy no?

R1. Uka utjipi. Ukjam warminakax uywampik sarnaqapxaraki. Uywampis sarnaqapxarakta ukat yaps lurapxaraktha panini jall ukjamay kuna mink'sa mink't'asipxaraktha ukjamay uyws alisipxtha paninipin jall ukjamaway ukjamak nax sarnaqt'asiraktxay (F. Ch. y su esposo, Chivo, octubre 2007).

P. Lo que se tiene en la casa, los ahorros que se ha logrado reunir ¿cómo se administra aquí tía?

R1. Eso así, cuando tenemos más, vendemos pues, luego cuando nos falta algo, también compramos. Entre los dos decidimos qué comprar, no puede disponer del dinero ni el hombre sólo ni la mujer sola, lo que tenemos nos pertenece a los dos. Cuando la iniciativa es de él y dice: 'Venderé', entonces 'venderemos', decimos y luego lo vendemos.

P. Entonces, depende de los dos ¿no es cierto? ¿No existe sólo el hombre ni sólo la mujer?

R2. No.

R1. No. Es el trabajo de los dos, pues, en algunos no es así, sólo el hombre trabaja, algunas mujeres no le ayudan a su esposo. El hombre va solo a las chacras... Se cansan trabajando solitos.

P. ¿No ve? Los dos, ¿entre los dos siempre se ayudan?

R2. Los dos siempre, pues.

R1. Los dos siempre, pues, yo le ayudo siempre, no le puede dejar el trabajo a él solo. Existen algunas mujeres que le dejan el trabajo al hombre solo, el hombre solo no avanza el trabajo, se cansa pues.

P. Entonces, entre los dos nomás siempre.

R1. Los dos siempre, pues, alguna vez realizamos el trabajo con la ayuda de alguien que *mink'amos*.

P. Los dos nomás siempre. ¿En todo este pueblo todos hacen igual o sólo ustedes trabajan así?

R1. Algunos... por eso pues algunas mujeres sólo le hacen trabajar a los hombres.

P. ¡Ah! Eso también, ¿no?

R1. Existen pues algunas mujeres que sólo se dedican a cuidar animales. Con los animales andamos también los dos y también hacemos la chacra los dos siempre, así es, así nomás vivimos (Felipa Charca y su esposo, Chivo, octubre 2007).

En las comunidades hay gente que tiene menos tierra, por lo que cubren sus necesidades con el trabajo para otro comunario que posee más. Ayudan en todo el proceso de cultivo, a sembrar y a cosechar, y no participan en la economía monetaria. Una mujer da su testimonio:

"Janiw aljirikti nax antisisaw yapxatasinax wustitu, alja mayxa janiw aljirikti, kunapacharak aljañtakix nax jil yapuchiristha ukaxay sataqt'astha llamayjt'astha, ukjamanpikixay sarnaqstha ukat naxa yaqha yapuchasiristha ukjama tracturampis kunasa uraqiniskirista may may, mä pusi yaps phisqha yaps ukaxay aljañtakisa utjchispaxa, janixay ukjam ch'amitajamp irjt'asintha, sataqt'asta ukas jani nan manq'asiñajataki wawanakajamp manq'asiñajatakiki utjituxa, jani jilax aljañtakixa utjkitixa" (R. T., Calamarca, octubre 2007).

"Yo no sé vender, más bien sé aumentarme con más productos agrícolas, lo que no sé es vender, cómo puedo vender si yo no cultivo por demás, ayudo a cultivar y a cosechar, con eso nomás vivo. Si yo sembrara aparte las tierras, con tractores y todo, si yo tuviera mis propias tierras, unas cuatro o cinco chacras, quizás pueda tener para vender. Lo que tengo es con mi trabajo, voy a ayudar a sembrar, eso sólo es para que yo y mis hijos nomás podamos comer. No tengo por demás para poder vender" (R. T., Calamarca, octubre 2007).

Como se dijo anteriormente, los tiempos de mayor trabajo son los de siembra y cosecha. En estos períodos escasea la gente, ya que todos los miembros de la comunidad están realizando sus cosechas y no hay personas vacantes y generalmente se reúnen los familiares y empiezan el trabajo. Con la acentuada emigración, la escasez de mano de obra se agudiza. Es por eso que en Calamarca, Santiago de Llallagua y Chivo se siembra más con tractor, lo que permitió afrontar la falta de oferta de trabajo en las principales labores agrícolas. Sin embargo, en la cosecha se requiere nuevamente del aporte laboral y es allí cuando suelen llegar algunas personas que emigraron y que reciben productos agrícolas en retribución por su ayuda. En otros casos, la mano de obra se consigue convocando a comunarios que tienen menos tierra para que, con su apoyo en la cosecha, obtengan determinada cantidad de producto como retribución (*mink'a*).

### 4.3.3. Transgresiones en el ámbito de la economía

P. Waliki, hermano Mallku *çukhama irnaqt'asipharaktaxa, akhama utt'ayatapkta ukhaxa jani walt'awinakaxa utjarakpachawa, kuna kasata jani walt'awinakasa purinipharakixa aka akachaqanakaru, kunanaksa jumanakaxa chiqañcht'ayaña yant'apxaraktaxa, o sino askicht'apxaraktaxa, hermano mallku?*  
 R. Si nanakan utjiwa walja problemanakaw utjapxitu, akarupiniwa jutapxi, aka arigt'itaya sasa ukjama jutapxixa licenciada, uraqi tuqinakata yaqhipaxa mak'a jilpacha, uraqita akjama mayniki katuntasiñ munxi siwa, ukat maynix akjama sarakiw 'akjam lintinak past'apxista' siwa, ukjam walja problemanakawa utji akar akarupiniwa jutapxi arigt'iri, ukat akan nanakax sumaru uxsata aksat akjam juchan jaqitakixa jawq'ant'añawa sasa, jall uka uñkatasaw nanakax Janiti sum arreglañ munkäta jumanakaxa, jani tuqisiñapas kunas utjiti, sumat parlt'asiñäni akan' jall ukjamaw taqpach anchhit qawqhanipkti aka kawiltun irnaqapkthxa, uxsata aksata plantiyt'aptxa, jall ukat ukjamaruw arreglt'atxaraltha licenciada (C. F., Mallku de Calamarca, octubre 2007).

P. Está bien hermano Mallku. ¿Así entonces trabajan, así se posesionan. Entonces debe haber algunos problemas también... ¿Qué clase de problemas hay ahora? ¿Qué conflictos arreglan ustedes? ¿Cómo enfrentan y enderezan los problemas?

R. Sí, aquí existen bastantes problemas para nosotros. Aquí (al Cabildo) vienen a arreglar: “Arreglame este problema”, dicen. Sobre todo vienen por problemas de tierras, dicen que uno sólo quiere agarrarse las tierras, otros vienen por “propase” de linderos, así hay muchos problemas aquí. Aquí siempre vienen a arreglar los problemas de tierras y las autoridades tenemos que escuchar a un lado, al otro lado y arreglar de acuerdo a la culpabilidad. A los culpables hay que chicotearles, de acuerdo a lo que se ve que ha sido su conducta. “Si ustedes no quieren arreglar bien, cómo vamos a arreglar, se van a estar riñendo nomás”. Así hay que hablar de a buenas y así arreglamos los problemas todas las autoridades del Cabildo, de un lado y de otro lado vemos, escuchamos lo que plantean, y de ese modo llegamos a un acuerdo, licenciada (C. F., Mallku de Calamarca, octubre 2007).

En el testimonio puede verse el método de resolución de conflictos propio de las comunidades. Ante transgresiones de orden económico (“propase” de linderos, disputas sobre tierras), las autoridades asumen una función jurídica, a través de un careo entre las partes y la determinación de sanciones. La importancia de “arreglar de a buenas”, de evitar que el conflicto se agudice y de lograr la armonía entre los actores en el problema tiene un efecto inmediato, que suele registrarse en forma de una conciliación de partes, con compromisos y reprimendas, una vez que se ha determinado quién es más culpable. La restitución de la armonía es fundamental para proseguir la vida en comunidad y la garantía para el cumplimiento de estos acuerdos está dada por la participación de las familias.

En las comunidades son muchos los conflictos que surgen por la posesión de las tierras de cultivo. Éstas, que en otrora eran extensas, han quedado reducidas a pequeñas parcelas que no son suficientes para las actuales generaciones de hijos y nietos. Como ya se indicó anteriormente, los que tienen más derecho a quedarse con las tierras en las comunidades son los hijos varones y por lo general las heredan de sus padres y éstos las han recibido a su vez de sus progenitores y así sucesivamente, de manera que cada vez son más pequeñas las parcelas que quedan para los hijos y nietos de los nietos. Esto ocasiona muchos problemas y a veces sólo uno de los hermanos se apropia de todas las tierras, generándose un conflicto entre ellos que debe resolverse con intervención de las autoridades comunales e incluso estatales.

Según el estudio de Urioste y otros (2006), la variable de ajuste en el acceso a la tierra es la migración. En lugar de subdividirla constantemente, las familias optan por mantener el tamaño de la tierra enviando a sus hijos a estudiar o trabajar fuera de la comunidad. Según la investigación citada, en los últimos 30 años se ha mantenido estable el total de tierra cultivada por familia en aproximadamente una hectárea y media para todo el Altiplano. Pero, esta continuidad se ha dado a costa de la emigración de la mayoría de los miembros de la generación más joven.

Poseer tierra también significa cumplir con las obligaciones que debe desempeñar una autoridad de la comunidad. En este caso, los migrantes suelen asumir cargos temporalmente, con el fin de mantener el acceso a ese recurso, especialmente en los casos en que no han logrado una inserción estable en ocupaciones urbanas.

Otro de los puntos conflictivos es el acceso a tierras de pastoreo, que en muchos casos han sido transformadas en agrícolas. De este modo se ha restringido el acceso a tierras distantes y el pastoreo se realiza en las *sayañas* o en las tierras en descanso de las *aynuqas*. Son frecuentes los conflictos causados por el daño a los cultivos que producen los animales y los sindicatos o autoridades tradicionales suelen exigir compensaciones por estos problemas a los dueños del ganado. En las comunidades con acceso a las orillas del lago *Titiqaqa*, la alimentación del ganado se complementa con la totora y algunas variedades de algas comestibles, de modo que no existe pastoreo itinerante.

Se podría decir que hay un sistema semiestipulado de crianza del ganado mayor, que consiste en llevar el alimento al animal, en lugar de llevar a éste hacia los pastizales. Además, el cultivo de cebada se ha intensificado en algunas comunidades para producir forraje, particularmente cuando hay producción lechera o engorde del ganado que se rescata en las ferias.

Los “propases” de linderos y los daños a los cultivos también son frecuentes en las comunidades donde hay más rebaños de ovinos, que suelen estar a cargo de niños y adolescentes. El control de los animales es difícil y es frecuente la invasión de ellos a cultivos ajenos, dañando la producción de papa, oca, cebada y otros, con la consecuente disminución de la cosecha. El cuidado de los animales implica realizar un constante mantenimiento de pastizales, siembra de cebada y recolección de totora y algas para su alimentación.

En el ayllu Chivo, cuidar muy bien los animales es motivo de orgullo y prestigio, por eso se los trata con cariño y cuidado, se los vacuna y las vacas preñadas son resguardadas del frío. Incluso, según un comunario, se les hace beber agua calentada al sol para evitar enfermedades.

La frecuencia de los “propases” de linderos y los daños por invasión de pastizales ajenos son motivo de pelea y confrontación, y suelen convocar la mediación de las autoridades.

En el siguiente caso, la invasión de pastizales derivó en el enfrentamiento de dos familias en la comunidad de Santiago de Llallagua. Como es usual, el problema se inició cuando los animales de un núcleo familiar invadieron los pastizales de otro. La dueña de estas tierras agarró la honda y lanzó pedradas a los animales, lastimando a uno de ellos. El dueño reaccionó en defensa de su ganado, enfrentando a la señora, a la que hizo caer, provocándole un aborto.

Este caso fue tratado por las autoridades originarias de Santiago de Llallagua en la oficina del Mallku. Allí se reunieron las autoridades originarias, la señora afectada y su familia (esposo y madre) y, por otra parte, el dueño de los animales y algunos de sus familiares. El caso se trató escuchando los alegatos de la señora, con participación de su madre y esposo.

El propietario del ganado aclaró algunos puntos y terminó asumiendo su responsabilidad, argumentando que fue un accidente fortuito. Por otro lado, la señora acudió a la consulta médica en un hospital de El Alto y obtuvo un certificado. Después de las recomendaciones y exhortaciones de las autoridades comunales, el dueño de los animales asumió su culpa y se comprometió a pagar todos los gastos de la curación. Este es un ejemplo, entre muchos, de la justicia administrada internamente por la comunidad, que se caracteriza por buscar la compensación por los daños y la reconciliación de las familias. La presencia de familiares en estos actos de conciliación muestra que las mujeres solas no pueden acceder a la justicia comunitaria, siendo importantes la negociación y los acuerdos entre ambas familias representadas por los varones.



1.- Comunaria de Calamarca luce la indumentaria de Mama T'alla.

2.- Comunarias de Chivo comparten un *apthapi* en los talleres de presentación y socialización.



# Organización política y participación en los espacios de decisión

## 5.1. Organización política y participación de las mujeres

En los ayllus donde se realizó la investigación, el cargo de autoridad originaria se asume en pareja, en *chachawarmi*. Se comienza por los de menor jerarquía, siguiendo un *thakhi*<sup>165</sup>, según las normas establecidas en la comunidad. Podría decirse que el acceso a la tierra y el reconocimiento de las familias como miembros plenos del pueblo dependen no sólo del trabajo, sino de pasar los cargos en un curso ascendente, desde los menores o auxiliares hasta los principales (Secretario General, en las comunidades donde hay sindicatos, y *Mallku*, en el caso de aquéllas donde son vigentes las autoridades étnicas tradicionales). Generalmente, el acceso a los cargos comienza una vez que la persona asume la condición de *jaqi*, al contraer matrimonio, formalizar una unión y conformar una nueva familia. Los cargos se asumen en forma rotativa, tomando en cuenta la lista de comunarios y la ubicación de sus tierras, lote por lote. Al respecto, un vecino de Chivo, comenta:

P. (...) ¿Awir autoridad lurapxtati, kunjamas ukaxa hermano, kuñt'apxita?

R. Ya hermana. Uka uraqit wakt'apxitux hermana uka autoridadanakax uka lutit juti thiyapat jutixa, aka qawqh kuti walja kutxa lurxapstha. Uka tirijinti junta iskularat qalltapxta mara, ukat uka pachpan ukxaruxa lurapxaraktxa tirijintsa, tirijinti sintikal jichhax mallkus originarios sataxchiy ukanakxa lurapxta ukat mā phisqa marat suxta marat wakt'asisinkarak mā vuelta, qawqha vuelta churi walja kuti lurxapstha, ukxar kuna comité uks apartiraki chhijllt'asipxaraki, comité de obra de estado, comité de alfalfa, comité del lago ukanakaw utji, niyas ukanakxa janiw thiyapat lutipat sarkarakiti, uñkatasjama-kiw chhijllt'apxaraki kunjamxay sarnaqt'aschi ukjam, kawkir jaqiy arst'asirirchi ukjam, kun liyinak uñt'chi ukanakarurakiw chhijllt'asipxaraktxa jall ukanakaw lurt'ataxay (B. M., Chivo, 2007).

P. (...) ¿Han realizado el cargo de autoridad? ¿Cómo es eso? Cuénteme hermano.

R. El cargo de autoridad nos toca por la tierra, eso viene lote por lote, todos de canto realizan el cargo de autoridad. Varias veces hemos asumido el cargo de autoridad. Se empieza haciendo de Junta Escolar que es un año, luego de dirigente sindical, ahora se denomina *Mallku* originario. Después de unos cinco o seis años también nos toca otro cargo, así vamos realizando todos los cargos, además existen otros cargos como miembros del Comité, que se realiza por elección, como por ejemplo; el Comité del Estado, Comité de Alfalfa, Comité de Lago, todo eso existe. Los cargos de comités no todos realizan, es decir se elige viendo cómo es la persona, cómo anda, cómo se expresa, si conoce o no las leyes, todo eso se ve, luego los elegimos. Todo eso se hace para los cargos (B. M., Chivo, 2007).

Los cargos principales son asumidos según el acceso y el orden de las *sayañas* o lotes de las familias, el acceso a pastizales y otros recursos. A lo largo de la vida, a cada familia le tocar ocupar varios puestos, hasta llegar a las instancias superiores, como el de *Mallku*, que es la autoridad política principal de toda la comunidad. Los cargos mencionados en el anterior testimonio, como los “comités”, son de reciente creación y no se eligen en forma rotativa y más bien surgen en la medida en la que los comunarios requieren de mayor capacidad de relacionamiento con instituciones estatales o privadas fuera de la localidad. Por eso es que se selecciona, por lo general, a personas con mayor manejo del castellano, conocimiento de trámites y de las normas legales, y con relaciones en el mundo urbano.

La capacidad discursiva y el conocimiento técnico son valorados, de modo que algunas veces los elegidos son pobladores que emigraron a la ciudad y que han acumulado contactos y conocimientos apropiados para una buena gestión.

165 *Thakhi*, camino.

### 5.1.1. Formas de organización política

Las formas de organización política difieren relativamente, según el proceso histórico vivido por las comunidades. Por lo general, las localidades de ex-haciendas han adoptado el sistema sindical, ya que el *Jilaqata* y otras autoridades étnicas tradicionales se asocian al tiempo de los patrones, mientras que el sindicato se relaciona con la modernización y al acceso a nuevos derechos de ciudadanía.

Por ejemplo, la organización principal de las comunidades de Calamarca se basa en sindicatos, centrales y subcentrales agrarias, donde los pobladores se desempeñan como secretarios generales, de conflictos y de relaciones, además de ocupar otros cargos menores que recientemente se han reconvertido hacia la autoridad originaria. En el área urbana de los pueblos y municipios se han organizado en juntas vecinales y surgen las organizaciones de mujeres, como la Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, los clubes de madres y otros organismos.

Desde la década del 90 se produjo un proceso de reconstitución de las autoridades originarias, por el cual muchas comunidades retornaron al sistema tradicional, aunque como una traducción y equivalencia de los cargos sindicales. Así por ejemplo, en Calamarca se adoptó la designación de *mallkus* y otros nombres tradicionales, que traducen las funciones de los sindicatos formados después de la Reforma Agraria y los roles de los secretarios generales, juntas vecinales y las organizaciones de mujeres. La estructura de las autoridades originarias de Calamarca equivale directamente a las funciones sindicales y depende en forma directa de la Central Agraria de la cuarta sección de Calamarca. El Sullka Mallku Gregorio Fernández<sup>166</sup> explicó cómo las autoridades vigentes en la gestión 2007-2008 corresponden al sistema sindical:

#### Autoridades políticas

*Jach'a Mallku*  
*Jach'a Tata*  
*Sullka Mallku*  
*Kupi Capitan*  
*Ch'iqa Capitan*

#### Sindicato Agrario

(Secretario General)  
(Secretario de Justicia)  
(Secretario de Relaciones)  
(Secretario de Actas)  
(Secretario de Vialidad)

#### Qamanas

*Sata kampu*  
*Pata kampu*  
*Phawa kampu*  
*T'ultu kampu*

(Secretario de Agricultura)  
(Agricultura)  
(Agricultura)  
(Secretario de Ganadería)

### Taqpach aka kumuniraran naw jilir awkithxa (Soy el padre mayor de la comunidad)

R. Chiqapiniw nanakanx utjapxituwa... Nā anchhita markan suma irpirithw nax jach'a mallku satathwa naxa, taqpach aka comunidadan naw jilir awkithxa licenciada.

P. Muy bien Mallku.

R. Si, ukjam naxa janirakiw ukjamakixa qunt'asiñakiti, nanakax walja cargo phuqht'apta, jall ukata mawk'a iskalatawa. Jall ukjam nanakax makatapxta aka markana cargo akjam qunt'asiñataki. Primero luwar nanakax misa kampu, jall ukat qalltapxthxa, misa kampu, uka yapunak tuqit uka awatiripi misa kampu, jall ukxaru jutapxarakituwa kapitana, uka kapitan kupispaxa jan ukax ch'iqa, jall ukjamaw uka lurt'añaraki, jall ukxaru jutarakikiwa sullka mallku, ukjama sullka mallku lurt'añaraki mara yast, ukxaru jutipi waka mayura, waka mayuraw mā 5 de awustuna phista thuqht'aña jach'a waka turunka anxart'asiñaxa, jall ukxaru yasta wayli mayura past'aña rusaryuna, jichha jutaniwa thuqht'awixa aka tuminkuniwa, jall ukjam past'aña ast ukat colegio junta escolar lurt'apxarakiktha, colegio junta escolar, jall ukatpi nā akjam Mallkuruxa makatxthxa, naxa yasta "Taqi cargo phuqhtaxtanw markan" sasa. Jall ukat nā jach'a karguru makatawayxthxa, janiw ukjamakix kawkiris makatkaspat licenciada.

P. ¿Ukjamax phuqht'awaytay trakhi lurañawa sixaya ukaxa, ukay thakhixa?

R. Ukaw thakhixa yasta, uka thakhi cargo phuqht'ataki ukay anchhita akjam jach'a awturirararu qunt'asixa.

P. Ya, muy bien.

R. Saya ukjamakiki ukax janiw comunidada comunidadasanxa istkarakispat phasilaki qunt'aykaspa-

tixa, janixaya yatkchitix ikspirinsanaka ¿no ve? Jall ukatpi jall ukjam naxa phuqt'atathwa, ukat akjam comun naru ilijt'awayitu, ukat akjam jichhax aka San Juanatakiraki qunt'asiskarakta, jichhamp kimsa phaxsinkaskthwa. Mara San Juan mistxarakixa, ukat yaqharu jaytt'awayxarakixa, ukjam cargo phuq-hatarakiwa, jall ukaruwa jayt'awayxa licenciada.

P. Muy bien Mallku. ¿Akjamaraki hermano Mallku sirisma: Kunsu lurapxixa aka autoridadanak utt'a-yatanakaxa, kunjams irnaqt'apxañapa, kunjamsa sarantapxañapax hermano Mallku?

R. Sí, ukjam licenciada nanakax anchhit phisqhaniwa, phisqhaniw anchhita nanaka akana irpi-riphtha. Nanakan Mallkus, ukat justicia, ukat sullka mallku, kupi capitana, ch'iq'a capitana, jall ukjam phisqhaniwthwa. Mamanakas ukjamaraki uka nanakaru kumpañt'apxitu ukjam, phisqha apnaqaptha ukat turawiy utjasipkakituw pusi kumpumpi, pusi kampu, utjasipkakituw ukax misa kampu, yapu uywirinakaxipi, yapu tuqita, maynixa jach'a kampu ukax misa kampu sataw ukax yapu awatiri sarxani aka navidadata isthapisxarakinixa, nayjamaxarakiniw ukat sapuru yapuru sarxanixa. Uka panini kumpunakax ukat mä kampu pata tuqi quta patana mä kampu utjara-ki, uksarurakiwa sarxani ukax yapumpi akjam sapuru, jall akjam chhijchhinaka jutaspä jall ukanakaru awatiri sarxanixa, uywanak jan tañusiñapataki, ukat phawaki uka, siwararakpi, phawa sataw ukax phawa, intunsis ukarurakiwa sarxarakini, t'ult'uki ukax uka khä ultimo pastu tuqi cui-dirirakiwa sarxani, t'ult'u kampu. Yaqha comunirata kapasaw uywanak pasant'anispa, jall ukar ukax ast 3 de maykamaw jupanakaxa, ukja mistt'awayxarakinixa, ukjama nanakaxa llätunk pirsu-naw akan irnaqasipktha ukat turawiya mä mastruw utjapxituxa, mastru, uka mastru akjama ku-na achichilanakamp parlañapataki aka primero de agosto nanakan wirjin luqtaw utjapxitu... Primero de agosto, 2 de agostuna, nayraqata aka aynuqa pampa jall ukaruw saraña, ukat 2 de agostunraki aka quta pata jall uka pataxana utjapxarakitu ukjam uka pä uru wirjinaru nanakaxa waxt'anipxthxa, misanaka taqikun ukan uwjitampi wilañchjasiñ patatuqina, ukat aksa aynach tuqinx aynuqanxa mä qarwampiw wilañchjt'anipxarakthxa. Jall ukjamakiwa licenciada. Intunsis ukat nanxa, nayanxa taqi kun nä anchhita jach'a autoridadathxa naxa, taqi wisitiri sarañath-xa, colegio, escuela, ukat aka tata juntas wisinuru, uka tata alcaldenakaru kuna proyectunaka, jall ukaru nayapiniw sarañathxa, akjam junta wisinunakaxampi, parlt'hapt'awasa, mayiri alcalde-naka, kuna proyectunaksa munañani, jall ukanak kunxay utjchistu aka markasan phaltchistu necesidadä jall uka mayiñatakixa, jall ukjama nanakaxa, phisqha juntawa utjapharakitu aka mar-kana... Um, jall ukampi juntura naya irnaqt'apxta entonces maya parlt'hapt'awasina aka kawiltu tuqina parlt'hapt'awapxthxa, ukat tata alcaldecaru makatt'apxarakthxa, kuna proyectunaksa mayiri, kuna escuelas sanidad, uka utjarakiwa micro riegos, aguas potable, taqi kuna nanaka uka phisqha juntampi, entonces parlt'hapt'awasina, jall ukjama mayisipkthxa aka markanxa, ukaki sarnaqa-sipkthxa licenciada (G. F., Calamarca, octubre 2007).

R. De verdad nosotros tenemos... Yo en este momento soy la cabeza que dirige, me denomino *Jach'a Mallku*, en toda la comunidad, yo soy el padre mayor.

P. Muy bien *Mallku*.

R. Así, pero uno no se sienta en este lugar así nomás, nosotros hemos cumplido con los otros cargos (menores), por eso hemos subido a tomar el cargo de *Mallku*, así es como se sube al cargo para sentarse. Primero se empieza con misa campo, el misa campo es el que se encarga de cuidar los sembradíos. Luego, se asume el cargo de Capitán derecho o izquierdo, así eso hay que hacer, luego hay que hacer el cargo de *Sullka Mallku* (*mallku* menor). Hay que cumplir también con el cargo de *Sullka Mallku* durante un año, luego viene la obligación de *Waka Mayura* en la que hay que realizar una fiesta el cinco de agosto, hay que sacar a bailar un grupo de danzarines de *waka waka*, posteriormente hay que pasar la fiesta de *wayli* mayor, después Junta Escolar del colegio, luego recién se sube al cargo de *Mallku*. "Yo he cumplido con todos los cargos en el pueblo" diciendo, por eso es que yo he subido al cargo más grande, a este cargo no puede subir cualquiera.

P. Entonces, has cumplido con todo, dice que hay que seguir un *thakhi*, ¿eso es el *thakhi*?

R. Eso es el *thakhi*, el que ha cumplido con todos los cargos del *thakhi*, ése es el que se puede sentar en este lugar de autoridad.

P. Ya, muy bien.

R. Sí, el que está así nomás no puede subir a autoridad en la comunidad, no puede sentarse fácil nomás como autoridad, es que no tiene ninguna experiencia de asumir cargo, ¿no ve? Por eso yo he cumplido con todos los cargos, por eso la comunidad me ha elegido. En este San Juan yo he asumi-

do el cargo, con este mes estoy por los tres meses, en San Juan del año que viene voy a dejar el cargo, luego le dejaré a otro que haya cumplido con todos los cargos, a él le voy a dejar licenciada.

P. Muy bien Mallku. Esto también te puedo decir hermano Mallku: ¿Qué hacen las autoridades posesionadas? ¿Qué trabajos deben cumplir? ¿Cómo tienen que ir adelante?

R. Sí, así licenciada, nosotros en este momento somos entre cinco los que estamos dirigiendo. El Mallku de nosotros, luego el justicia, luego el *mallku* menor, el capitán derecho, el capitán izquierdo, así somos entre cinco, las señoras así también nos acompañan, así entre cinco manejamos, además tenemos cuatro encargados del campo, cuatro responsables del campo... El *misa kampu* es el que se va a ir a cuidar los sembradíos, al que de decimos el *misa kampu* grande, él se va a ir a cuidar el sembradío desde navidad, se va a vestir, como yo también va a estar vestido, luego va a ir a cuidar el sembradío cada día. Ellos son dos encargados del campo (producción agrícola), luego en el altiplano en *Quta Pata* también hay un *kampu* a ese lado se va a ir. Él, cada día, se va a encargar de cuidar el sembradío, va a cuidar los sembradíos de la granizada, porque puede venir la granizada, tiene que cuidar el campo de los animales, luego el encargado de la *phawa*, el que se encarga de la cebada es el que se llama *phawa*, ahí se va a ir el *t'ult'u kampu*, es el que se encarga de cuidar los últimos pastos, porque puede ser que los animales de la otra comunidad puedan pasar a los pastizales del lado nuestro, ellos se van a encargar hasta el 3 de mayo, en esa fecha van a dejar el cargo. Así nosotros estamos trabajando nueve personas, además tenemos un maestro, ese maestro es el que se encarga de comunicarse con los *achachilas*... El primero de agosto nosotros tenemos una ofrenda a la Virgen, el primero de agosto y 2 de agosto, aquí en *Quta Pata* ahí nosotros ofrendamos, esos dos días ofrendamos a la virgen dando una *waxt'a*, con misas y otras cosas más, realizamos la *wilancha* con oveja en el altiplano y en las *aynuqas* del lado de abajo realizamos la *wilancha* con una llama. Así es licenciada... Por eso yo soy el responsable de todo por ser la autoridad de mayor jerarquía y yo tengo que ir a visitar a todos; al colegio, a la escuela, luego a los señores de la junta de vecinos, al señor Alcalde, por algunos proyectos; a todos ellos yo siempre tengo que ir. También tengo que ir a conversar con la junta de vecinos para pedir al señor Alcalde algunos proyectos que habrá en este pueblo, qué cosas faltará. Así todos nosotros trabajamos juntos. Entonces, todos nos reunimos en este mi Cabildo y nos ponemos de acuerdo y subimos a visitar al señor Alcalde para pedir algunos proyectos con respecto a la escuela, al centro de salud. También hay microrriegos, agua potable, todo pedimos nosotros con esas cinco juntas. Así nos ponemos de acuerdo y pedimos en este pueblo, en eso andamos licenciada” (G. F., Calamarca, octubre 2007).

Según el testimonio del *Jach'a Mallku* de Calamarca, durante la gestión 2007-2008, todas las autoridades siempre van acompañadas por su esposa o alguien de la familia del sexo opuesto en el momento de asumir el cargo. La presencia de la pareja es requerida en todos los actos públicos y en las ceremonias y reuniones festivas del ciclo ritual anual. Una diferencia entre los cargos sindicales y los cargos de autoridad tradicional, es que éstos últimos cumplen funciones rituales y sagradas como parte de sus funciones.

A través de los ritos y las ofrendas<sup>167</sup>, el sacrificio ritual de animales<sup>168</sup> y otras ceremonias, la autoridad garantiza la protección de las deidades tutelares. Además, se ocupa de cuestiones más mundanas, como los trámites ante la Alcaldía y autoridades estatales. La presencia de mujeres, en condición de “acompañantes” de las autoridades, las convierte en autoridades auxiliares muy importantes en el ciclo ritual, pero secundarias cuando se trata de hacer trámites o relacionarse con las autoridades políticas municipales o estatales.

Hay casos en la que el padre murió antes de cumplir con todos los cargos, entonces la madre puede asumir el cargo junto al hijo mayor, el hermano o algún otro varón de la familia, que acompañará a la *T'alla* en todos los actos. Lo mismo ocurre cuando el hombre queda viudo, ya que puede asumir el cargo de autoridad acompañado por su hija mayor o su hermana.

En este proceso de reconstitución de las formas ancestrales de organización política, la presencia del *yatiri* en el ciclo ritual ha sido recuperada. Así, sale de la clandestinidad y oficia como intermediario entre la comunidad y las fuerzas naturales, la *Pachamama*, los *achachilas* y *nywiris*, que conforman el espacio sagrado. Puede decirse que la autoridad del *yatiri* es complementaria a la autoridad política y le brinda una dimensión espiritual a la gestión política.

<sup>167</sup> *Waxt'as*.

<sup>168</sup> *Wilanchas*.

No se ha podido encontrar, en las comunidades estudiadas, un papel equivalente para las mujeres *yatiris* que suelen ejercer en privado, combinando sus “saberes” rituales con su conocimiento de medicina herbolaria y oficiando como parteras o curanderas que reciben a las familias que las consultan, ya sea por desconfianza frente a la biomedicina estatal o por falta de acceso a ésta.

En Calamarca, la paridad hombre-mujer se extiende a todo el sistema de autoridades políticas y agrarias que conforman el cabildo de la comunidad.

## Organización del Cabildo de Calamarca

|                       |                              |                                                                          |
|-----------------------|------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| <i>Jach'a Mallku</i>  | <i>Mama T'alla</i>           | (Autoridades de mayor jerarquía, consideradas padre y madre del ayllu)   |
| <i>Jach'a Tata</i>    | <i>Jach'a Mama</i>           | (Autoridades encargadas de la relación con la naturaleza)                |
| <i>Sullka Mallku</i>  | <i>Sullka t'alla</i>         | (Autoridades de menor jerarquía que acompañan a las autoridades mayores) |
| <i>Chiq'a Capitan</i> | <i>Ch'iq'a Capitan tayka</i> | (Autoridades que acompañan a las otras)                                  |
| <i>Kupi Capitan</i>   | <i>Kupi Kapitan tayka</i>    | (Autoridades que acompañan a las otras)                                  |

### Qamana:

|                     |                           |                                                                      |
|---------------------|---------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| <i>Sata Kampu</i>   | <i>Sata Kampu tayka</i>   | (Pareja encargada de cuidar la siembra de papa)                      |
| <i>Pata Kampu</i>   | <i>Pata Kampu tayka</i>   | (Pareja encargada de cuidar los sembradíos de las tierras de altura) |
| <i>Phawa kampu</i>  | <i>Phawa kampu tayka</i>  | (Pareja encargada de cuidar la siembra de cebada y quinua)           |
| <i>T'ultu kampu</i> | <i>Tult'u kampu tayka</i> | (Pareja encargada del cuidado de los animales)                       |

Las autoridades de Calamarca se reúnen en la casa del *Jach'a Mallku*, en un espacio de carácter sagrado denominado Cabildo, para tomar las decisiones más importantes sobre el quehacer político, económico y social de la comunidad. Este encuentro constituye una especie de microgobierno comunal, que a nivel simbólico reconoce una paridad entre hombres y mujeres. Sin embargo, en las asambleas o cabildos es escasa la participación de las mujeres en el uso de la palabra y en la toma de decisiones. Su poder suele ejercerse en la casa, influyendo sobre las decisiones y propuestas que llevan sus maridos a la reunión comunal. Sería difícil que una autoridad tome una decisión o realice una propuesta sin haber consultado previamente con su esposa, de manera que ésta retiene un poder informal, mientras que el poder formal, y sobre todo la capacidad de discurso público, recae en los varones.

## Organización política de Santiago de Llagua

A nivel cantonal, las autoridades de Santiago de Llagua reflejan también una “traducción” de las funciones de la autoridad sindical a la autoridad tradicional, asignándoles cargos en un orden jerárquico de superior a inferior:

|                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| <i>Jilir Mallku</i>   | (Secretario Ejecutivo)     |
| <i>Jach'a Tata</i>    | (Secretario de Justicia)   |
| <i>Sullka Mallku</i>  | (Secretario de Relaciones) |
| <i>Jach'a alcalde</i> | (Primer vocal)             |
| <i>Sullka alcalde</i> | (Segundo vocal)            |

### Qamana

|                      |                          |
|----------------------|--------------------------|
| <i>Ch'uqi qamani</i> | (Encargado de la papa)   |
| <i>Phawa qamani</i>  | (Encargado de la cebada) |
| <i>T'ultu qamani</i> | (Encargado de la quinua) |

### Wayraqa

|                       |                                                                        |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------|
| <i>Jach'a wayraqa</i> | (Pareja encargada de organizar todas las fiestas)                      |
| <i>Kupi wayraqa</i>   | (Pareja encargada de organizar todas las veladas)                      |
| <i>Taypi wayraqa</i>  | (Pareja encargada de organizar la fiesta de la Virgen de Dolores)      |
| <i>Chiq'a wayraqa</i> | (Pareja encargada de organizar las octavas de la Virgen de Concepción) |

“...soy el responsable de todo por ser la autoridad de mayor jerarquía y yo tengo que ir a visitar a todos; al colegio, luego a la junta de vecinos...”.

Todas estas autoridades están acompañadas de la *Mama T'alla* y en caso de ser viudos o viudas, les acompaña algún pariente cercano del sexo opuesto, similar al caso de Calamarca.

La comunidad de Santiago de Llallagua se caracteriza por haber mantenido muchos ritos y costumbres ceremoniales que se organizan en un ciclo ritual anual relacionado con el ciclo productivo. Así por ejemplo, para la protección y cuidado de los productos agrícolas, como la papa, quinua y cebada, tiene seis parejas de *qamanas*: dos se encargan de velar por los sembradíos de papa<sup>169</sup>; dos, de los sembradíos de quinua<sup>170</sup> y el otro par, de las plantaciones de cebada<sup>171</sup>.

Estos productos agrícolas deben ser bien cuidados de las inclemencias del clima, como la helada, el granizo, la sequía y otras.

Para determinar la fecha de siembra (si es *nayra sata*<sup>172</sup>, *taypi sata*<sup>173</sup> o *qhipa sata*<sup>174</sup>) suelen hacerse consultas con el *yatiri* o con los ancianos de la comunidad, conocedores de los diversos indicadores climatológicos como las estrellas y las aves, entre otros. El cargo de *Qamana* es uno de los más difíciles ya que implica, a través del cuidado y la atención ritual, responsabilizarse de la producción de toda la comunidad. Así lo afirma una *T'alla Mallku* de Santiago de Llallagua.

R. Ukaxa asta yapuru chhijchhita... chhijchhiru ukax ast istuñ kuyrañaxiya, ukax istus jutxi chhijchhis jutxi ukat juyphintxi, wali istuxiy ukaxa.

P. ¿Ukjax kuns lurañax alispayañati?

R. Ukjamay ukat ast ukjam juyphintxi ukjax ast juyphintxi ukax ast paqara qhantatiñaxiy phichhampi ast nina phichh ast ukjat phichharasiñaxa ukja ast ukat muytaniñ ast taypsa mantañaraki ast ukjam phichhasiñax wali rawajuxiya (R. S., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

R. Hay que cuidar el sembradío del granizo. Hay que hacer que no caiga el granizo, a veces viene el granizo, luego llega la helada, eso es grave.

P. Cuando así viene el granizo y la helada, ¿qué hay que hacer?

R. Así cuando cae la helada nuevamente, ese rato hay que amanecer quemando, hay que quemar bastante, hay que dar vueltas por los bordes de los sembradíos, hay que entrar al medio, así hay que quemar, es bastante trabajo (R. S., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

En las noches de helada lo más importante es que exista humareda, para lo cual se quema leña verde. En otras regiones, los comunarios incluso salen a tocar instrumentos de viento para ahuyentar a la helada. El cargo de *Qamana* se distingue por una vestimenta especial, como marca de autoridad, que les habilita para oficiar ritos y como señal de respeto. Un hombre habla al respecto:

P. ¿Kunapachas uka lurañax kuna timpus uk lurañaxa?

R. Ukaxa qalltiwa este noviembre, noviembreta qamanax isthapisaxña, noviembre mayu mistxi, sux-ta phaxsi jilakirakiw suxta phaxsiwa.

P. ¿Juma kuna kamaniyātasa?

R. Nayax T'ult'u.

P. ¿T'ultu qamani, (...) uka iwalakiti o khitinakasa wali... Ch'uqi qamaniw wali?

R. Igual son, igual nomas es. Igualakiwa, wilanchjan una llamita, mä llama waxtaña, ukat ukakiwa, ukat-xa todo iwalakiwa (M. Y., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

P. ¿Cuándo hay que hacer eso... cuándo se hace *qamana*?

R. Eso empieza en este noviembre. En noviembre empieza a vestirse el *qamana*, en noviembre empieza y sale en mayo, son más de seis meses, en sí son seis meses.

P. ¿Tú qué *qamana* has hecho?

R. Yo hice de T'ult'u.

P. ¿T'ult'u qamani, es lo mismo? ¿Quiénes son los que más... el Ch'uqi *qamana*?

R. Igual son, igual nomás es, hay que realizar una *willancha* con una llamita, hay que ofrendar una llamita, eso es todo, después todo es igual (M. Y., Santiago de Llallagua, septiembre 2007).

<sup>169</sup> *Ch'uqi kaman.*

<sup>170</sup> *T'ult'u kamana.*

<sup>171</sup> *Phawa kamana.*

<sup>172</sup> *Nayra sata*, siembra temprana.

<sup>173</sup> *Taypi sata*, siembra mediana.

<sup>174</sup> *Qhipa sata*, siembra tardía.

En las tierras de cultivo que les toca cuidar, las *qamanas* realizan ofrendas a la *Pachamama*. Las tierras de Santiago de Llallagua son extensas, están distribuidas en 22 *aynuqas*, por lo cual se requiere de seis parejas de *qamanas*.

En esta localidad también hay otro conjunto de cargos denominado *wayraqa*, que se encargan de organizar todas las fiestas y ceremonias en el ciclo anual. Hay cuatro parejas de “*wayraqa*”: las *Jach'a Wayraqa*<sup>175</sup>, las *Kupi Wayraqa*<sup>176</sup>, las *Taypi Wayraqa*<sup>177</sup> y las *Ch'iqa Wayraqa*<sup>178</sup>. Todas deben acompañar a la pareja oficiante de estos distintos ritos.

## Organización política del ayllu Chivo

Hasta fines del siglo XIX, el ayllu Chivo fue una comunidad libre y originaria, con extensas y fértiles tierras próximas al lago Tititaca. A través de un largo proceso de agresiones, toda la península de Taraqu, de la que formaba parte, fue convertida en hacienda, venciendo la resistencia y las rebeliones que frecuentemente se desataron para impedir su consolidación. Después de la Reforma Agraria se redistribuyó la tierra entre los colonos de la hacienda en parcelas casi del mismo tamaño, de manera que prácticamente desaparecieron las *aynuqas*.

Antes de 1952, quienes ejercían la fuerza y hacían cumplir con las exigencias del patrón eran los *jilaqatas*. Por ello es que en la comunidad se adoptó el sindicato para recuperar la tierra en aplicación de la Reforma Agraria. Las autoridades originarias desaparecieron durante décadas y sólo desde 1990 la comunidad optó por reconstituirse como *ayllu*, traduciendo los cargos sindicales a sus equivalentes originarios. En la gestión 2007-2008 se menciona a las siguientes autoridades (varones) en los cargos originarios, con su equivalente sindical. Se da por supuesto que cada una de las personas está acompañada por su esposa:

|                          |                     |                                       |
|--------------------------|---------------------|---------------------------------------|
| <i>Jach'a Mallku</i>     | Justo Flores Quispe | (Secretario General)                  |
| <i>Sullka Mallku</i>     | Raúl Mujica Merlo   | (Secretario de Relaciones)            |
| <i>Qillqa Mallku</i>     | Samuel Quispe       | (Secretario de Actas)                 |
| <i>Jalja Mallku</i>      | Bartolomé Fernández | (Secretario de Justicia)              |
| <i>Mallku Subcentral</i> | Teodoro Rodríguez   | (Subcentral)                          |
|                          | Gregorio Mujica     | (Secretario de Vialidad)              |
|                          | Juan Quispe         | (Vocal)                               |
|                          | Agustina Quispe     | (Vocal)                               |
| <i>Qullki kamana</i>     | Paulina Quispe      | (Vocal)                               |
| <i>Qamana</i>            | Valeriano Rodríguez | (Secretario de Agricultura)           |
| <i>Quta Mallku</i>       | Gregorio Nina       | (Pdte. de la Asociación Pesquera)     |
| <i>Quta Mallku</i>       | Justo Mamani        | (Vicepdte. de la Asociación Pesquera) |
| <i>Qillqa Mallku</i>     | Eleodoro Mamani     | (Secretario de Actas)                 |
|                          | Flavio Fernández    | (Secretario de Vigilancia)            |
|                          | Justo Gutiérrez     | (Secretario de Vigilancia)            |

Por tratarse de una comunidad circunlacustre, existe un *Quta Mallku*<sup>179</sup>. Algunos cargos sindicales menores son ocupados por mujeres, particularmente como vocales. Además hay una Junta de Vecinos con un directorio conformado por 10 personas que ocupan el cargo por turnos y según los lotes que tienen en el centro urbano.

Todos asumen los puestos de menor a mayor jerarquía, comenzando como Alcalde escolar, y luego ascendiendo por el *thaki* o camino de autoridad, hasta los niveles superiores, como relatan una comunaria y su esposo:

<sup>175</sup> *Jach'a Wayraqa*, pareja de esposos encargados de organizar e iniciar las principales fiestas ceremoniales de Santiago de Llallagua.

<sup>176</sup> *Kupi Wayraqa*, encargadas de organizar las veladas, ceremonias y fiestas agrícolas, particularmente la ceremonia del satiri, en la que se pronostica si la siembra va ser *nayra sata*, *taypi sata* o *qhipa sata*. En la comunidad de Achoco, esta ceremonia se realiza durante la fiesta de San Lorenzo, el 10 de agosto.

<sup>177</sup> *Taypi Wayraqa*, responsables de realizar la fiesta de la virgen de Dolores, el 25 de septiembre en la comunidad centro, donde también se celebra la ceremonia del satiri.

<sup>178</sup> *Ch'iqa Wayraqa*, organizan la velada de la fiesta del pueblo en la octava de la Virgen de Concepción, el 15 de diciembre.

<sup>179</sup> *Quta Mallku*, Encargado de las orillas del lago.

R1. Nanakaxa lurapxtpi iskuyl alkantit qalltapxthxa yast ukat ukax... Jichha mallkunakax uñstaskix tirigintikinwa pirmiruxa, uka jiniralanak lurañanwa. Ukanak lurawaptxa, aka mä qawqha marat jichhax turnu jutapxitanixa, mallkuya lurxapharakixa, turnuxay jutchinix aka luwarata akax... Mayaki uka tukuyawapxthxaya, ukat yaqha turnu jichha qalltanchinixa.

P. Ä ya. ¿Turnutay ukjam wakt'ayasipxtaxa?

R1. Turnut turnut jutix listata.

R2. Turnut jutixa listata jutchixa, listata.

R1. Listata jutchixa listat aka uraqit listat jutix aka anchhitax mamap tatapankataynaw aka uraqixa jichhax pä jilaw utilisapxthxa, kullakanakan utjarakiy nax kullakanakanakir katxa jupax... khä aka jilapax mä jilankiriy katuxa, mä jilankiriy, mä iktaryaru... nanakan pusi iktaryachi mä iktaryarkam ayrt'atakips-txay, kullkanakankiw mä iktaryaxa, ukat pä iktaryanak jukapaxtxa pusi iktaryachixay, ukjam uñtata ukat nanakax... ukat autoridada luraptxa ukat taqikuns ukat iwalak listata luraptxa, jach'a uraqininaka yaqhipanaka utjixa, iwalaki apsupxthxa taqikunsa iwalakpin apsupxthxa, ramsa kunsa (F. Ch. y esposo, Chivo, octubre 2007).

R1. Nosotros hemos cumplido con el cargo de autoridad, hemos empezado de Alcalde de escuela, luego ahora ya... están apareciendo los *mallkus*, antes había que hacer de dirigente, (secretario) general, todos esos cargos había que hacer, hemos cumplido con esos cargos. Dentro de unos cuantos años nos va llegar el turno de hacer Mallku, nos va llegar el turno a este lugar, el otro ya hemos terminado, ahora va empezar otro turno.

P. ¿Todos realizan el cargo por turno?

R1. Viene por turno, por lista.

R2. Viene por turno, por lista.

R1. De estas tierras viene por lista, estas tierras habían pertenecido a su papá y mamá de él, ahora estamos utilizando dos hermanos. Las hermanas tienen también sus tierras, nosotros estamos agarrando las de las hermanas. Ellos... su hermano agarra el de uno de los hermanos, que es una hectárea más. Nosotros estamos en cuatro hectáreas, todos están en posición de una hectárea, así estamos divididos nosotros, por eso nosotros realizamos el cargo de autoridad, todo es por igual, por lista. Algunos tienen tierras extensas, pero todos ponemos por igual, incluso las cuotas ponemos por igual (F. Ch. y esposo, Chivo, octubre 2007).

Algunos de los comunarios de Chivo afirman: “*Nanakax cargot jan mistutapsthwa*”<sup>180</sup>, lo que implica una mayor carga de responsabilidades para quienes se quedaron en la localidad. Debido a la creciente emigración, las familias que han permanecido deben cumplir reiteradas veces los distintos cargos de autoridad.

En estas circunstancias, muchas mujeres viudas pasan por estos cargos, como Filomena Aruquipa Flores, quien prácticamente cumplió sola sus roles de *Yapu Qamani*, *iskuyla alkalti*, *ti-parti*. Ella trató de ganar prestigio y resguardar sus tierras para sus dos hijos, un hombre y una mujer, que trabajan en la ciudad de La Paz.

Las tierras de los que se fueron no quedan vacantes, ya que los hermanos o hermanas que quedan suelen “agarrar” las extensiones y pasar el cargo a cuenta de sus parientes, recibiendo sólo el aporte de víveres y a veces ayuda laboral para enfrentar estas obligaciones. Una pareja narra:

R1. Jichhax kargunkasipktay jichha ukatxay uka jaqimpix kargunipxthxa, qutataraki cargo lurapthxa jichhaxa, aka qutata.

R2. Listatarakiw ukaxa.

P. ¿Kunjamas ukaxa?

R1 Listataraki jutixa. Quta tuqitxaya parlapsthxa, ukat quta tuqita parlasipthxa.

R2. Listataraki jutixa, listata tukurtanixa.

R1. Listata jutixa.

R2. Nanak listankxapxtaya.

P. ¿Kamsatas uka Quta cargo tiyu?

R2. Ukax piskriya, phurajirumpi ukat piskiriyampi, ukat janipi challwa utjixiti, ukat phurajirkamakixiy.

R1. Nananakax quta mallkupxthxay.

180 “Nosotros no salimos de los cargos”.

P. ¿Quta mallkuptati anchhitaxa?

R1. Quta mallkusiptay.

P. ¿Jichha marat pasapxtaxa ukxa?

R1. Jichha nanaka tukuyasipkax aka marsuna nanaka katxatapxta marsururakiw tukuyxapxaxa, kut-t'aninixa aka marsuxa ukja.

R2. Um. Uka yaqhanakaxarakinipi (F. Ch. y esposo, Chivo, octubre 2007).

R1. En este momento estamos con cargo, por eso es que con ese hombre estamos con cargo, ahora estamos con el cargo del lago, de este lago.

R2. Eso también es por lista.

P. ¿Cómo es eso?

R1. También viene por lista. Hablamos del lago, por eso estamos hablando del lago.

R2. Por lista toca, por lista toca a todos.

R1. Viene por lista.

R2. Nosotros estamos en la lista.

P. ¿Cómo se llama ese cargo del lago?

R2. Esos cargos son de pesquería y forrajero, pero ahora ya no hay peces, por eso los dos cargos son de forrajero.

R1. Nosotros somos *Quta Mallku*.

P. ¿Ustedes son *Quta Mallku* en este momento?

R1. Nosotros vamos a terminar en este marzo, nosotros nos hemos hecho cargo también en marzo entonces terminamos el marzo que viene.

R2. Otros van a ser los que se hagan cargo del lago (F. Ch. y esposo, Chivo, octubre 2007).

Los cargos de autoridad generalmente duran un año, pero el cambio se realiza en distintos momentos del ciclo anual. Así, los cargos principales son asumidos en enero, mientras que el *Quta Mallku* comienza en marzo y dura hasta el mismo mes del año siguiente, lo cual se vincula al ciclo de producción de la totora y otras especies forrajeras. La disminución de la pesca ha restringido el rol al cuidado y organización del acceso a las especies forrajeras. El cargo implica que la autoridad debe velar para que no haya conflictos por el acceso a los totorales y también garantizar que las familias no sobreexploten el recurso y más bien lo renueven, a fin de que todos tengan acceso equitativo a este recurso fundamental para la cría de ganado vacuno.

### Sistema de autoridades en Cacachi

En Cacachi hay confusión y manejo indistinto de los lenguajes sindical y de la autoridad originaria. Los cargos están ligados al uso de tierras y se otorgan rotativamente, según el orden de las parcelas.

R. Iksijisipxiw taqini taqinipiniy lurañax ñäsa, nanakarus lurayapxituwa.

P. Aja ¿Juma kuna cargonaksa lurtaxa?

R. Nayax lurxtxa q'al alaxäna lurañan alkaltiwa, wukalanakawa, pirsirintiwa ukanaka, lurxapxtha q'al ukat aka kumunäxanakiw lurxarakta, wukalati wukalapi ukax ukat secretario relacionanak ultimurux siwuntawa, jilaqatawa, ukanak lurxapxtay.

P. ¿Kunsa lurañapax siwuntaxa?

R. Siwuntax kustumri utjapxituxa ilisyarux misa churayañaw ukanak ukat siwuntaw sas, ukanakakiway.

P. ¿Misa churaña... misti churayi?

R. Um, juyranakataki, uka mis churayi uka siwuntaxa.

P. Yapunakataki uñjiri ¿Uka awisasax wal juyphinti wal ukjam chhijchhinak jutkix khitisa uka jarkt'ixa?

R. Ukanak jarkt'apxixa uka siwuntanakapi, mä palatunak ukjam lurayapxixa, ukat jarkt'aphixa. Siwuntanak jilaqatanaka.

P. ¿Jilaqataxa kunsa lurixa?

R. Jilaqatax thakhinax rawajay khä thakhinaka, ukat juntukiw uphisyunakax sarnaqapxi, ukakiway.

P. Ä ya. ¿Waljanipxiti ukjam autoridadanakaxa?

R. Jani waljanipxiti akan Secretario General, ukat relacionapa, justiciapa, aktapa ukjakiwa (F. C., Cacachi, octubre 2007).

**“... hemos cumplido con el cargo de autoridad, hemos empezado de Alcalde de Escuela, luego ahora ya... están apareciendo los mallkus...”.**

R. Todos se exigen, todos tienen que hacer los cargos, hasta a nosotros nos han hecho cumplir con el cargo de autoridad.

P. Tú, ¿qué cargos has hecho?

R. Nosotros hemos hecho todos los cargos, arriba había que cumplir con los cargos de Alcalde, Presidente, Vocal, todo eso hemos cumplido. En esta comunidad hay que hacer también Vocal, Secretario de Relaciones y por último Segunda, después *Jilaqata*, todo eso hemos hecho.

P. ¿Qué tiene que hacer el Segunda?

R. Tenemos una costumbre, el Segunda tiene que hacer dar una misa en la iglesia, eso nomás es.

P. ¿Hace dar misa?

R. Para los productos agrícolas hace dar misa el Segunda.

P. El que ve los sembradíos... cuando a veces cae la helada o viene el granizo, ¿quién es el que se encarga de cuidar eso?

R. Quienes se encargan de cuidar eso son los segundas. Realizan un plato de ofrenda, con eso protegen los sembradíos los segunda y los *jilaqatas*.

P. ¿Qué hace el *Jilaqata*?

R. Los *jilaqatas* hacen trabajar los caminos, aquellos caminos, pero todos los oficios andan juntos, eso nomás es.

P. Ya. ¿Son muchas las autoridades?

R. No son muchas, aquí son el Secretario General, el de Relaciones, de Justicia y el de Actas (F. C., Cacachi, 2007).

En Cacachi, las tierras son muy pequeñas y no existen *aynuqas*, lo que de algún modo explica la existencia de pocas autoridades. A pesar del uso indistinto de los nombres entre cargos sindicales y tradicionales, existe una importante diferencia entre ambos tipos de autoridad.

Mientras las autoridades sindicales ejercen una representación política más secularizada y vinculada a las relaciones externas, la función ritual (en este caso a través de una misa católica para propiciar la buena producción) es una característica de las autoridades tradicionales, como el Segunda. La presencia de las mujeres es escasa, en las reuniones sólo están presentes cuando el esposo está ausente. Según una comunaria, esto se debe a que la mayoría de ellas no sabe ni leer ni escribir.

### Sistema de autoridades en Sacasaca

En Sacasaca, predomina el sistema de cargos sindicales y no hay mención a las formas tradicionales de autoridad, como *mallkus* y *jilaqatas*. Sin embargo, en contraste con las primeras épocas del sindicalismo, los puestos han asumido símbolos y atuendos característicos de la autoridad étnica tradicional, como relata un entrevistado:

P. Y al Secretario General ¿cuándo lo posesionan, cómo lo posesionan?

R. Con los mantos que utiliza el Secretario General, con sombrero, chicote y *chala*.

P. ¿Y con coquita? o ya no utilizan.

R. Hay algunos que están manejando coca, pero otros ya no, con chicote, sombrero, *chala* nomás, pero algunos manejan también su *ch'uspa*.

P. ¿Y por qué se ha perdido aquí la coca?

R. Estaban manejando, pero ya no acostumbran manejar como antes, era pues sagrada la *ch'uspa*, yo cuando he hecho de Secretario General, el año 1990 he manejado. Era joven, todavía no tenía ni esposa, nada (S. C., casado, Junta Escolar, Sacasaca, septiembre 2007).

Debido a la emigración ya no se cumple estrictamente la norma que indica que quien ejerza un cargo superior debe ser una persona mayor y casada. En todo caso, los cargos altos de la estructura sindical se ocupan por turno, según la lista de miembros y la ubicación de sus tierras.

En cambio los cargos de representación supracomunales, como en la central y en la subcentral, requieren de ciertas condiciones de liderazgo, como la facilidad para elaborar discursos políticos, el conocimiento de las leyes y los vínculos con el mundo político externo a la comunidad. Las mujeres que ejercen los cargos de autoridad son las viudas que cumplen con el servicio por las tierras de cultivo de su esposo difunto.

## Sistema de autoridades en el barrio 23 de Marzo

En el barrio suburbano 23 de Marzo (Ventilla), la organización vigente es la Junta de Vecinos. El Presidente de esta entidad, describe la estructura de la organización:

P. ¿Quiénes lo acompañan en la Dirección?

R. ¿Miren que estamos Presidente, Vicepresidente, Secretario de Actas, Hacienda y Portaestandarte. Éramos como 12 personas, pero lo que funciona es lo que le menciono, unas seis o siete personas”.

P. ¿Hay alguna señora que le acompañe en su gestión?

R. No, en mi gestión no, pero en los siete años había bastante. Han demostrado más capacidad, más honradez, pero se ha visto que las mujeres necesitan prepararse un poco más en la parte sindical y cívica.

P. ¿Qué cargos ocupaban?

R. Secretaria de Hacienda, de Relaciones y Portaestandarte.

P. ¿Han cumplido la gestión de los dos años?

R. No, mire por situaciones y como la organización es nueva yo lamento, se prestan a ese manoseo. Algunas no cumplen con su gestión, pero también otras han cumplido, por lo menos me atrevo a decir que una mujer ha cumplido (D. P. P., 23 de Marzo, noviembre 2007).

En los barrios urbanos, la participación de las mujeres como dirigentes de las juntas vecinales es prácticamente inexistente, ya que son cargos que se prestan a una serie de transacciones políticas y a la formación de clientelas vinculadas a los partidos políticos. Es por ello que generalmente son varones los principales dirigentes. La excepción confirma la regla, como se ve en el testimonio de una dirigente vecinal:

P. ¿Aquí hubo una mujer Presidente de la zona?

R. No, como te digo, soy la única que está así.

P. Ellas no quieren o ¿por qué no las eligen?

R. Porque ellas no quieren, como te digo, yo estoy ahorita entre siete hombres y soy la única en la Directiva. A veces hay desconfianza, como son entre hombres y cualquier cosa puede pasar, y también es para tiempo, y ahora a las federaciones van puro hombres, mayormente hombres van.

P. ¿Por eso la mayoría no quiere?

R. Hay más hombres y muchas cosas hay que hacer en el hogar ¿no ve? Yo, a veces, para salir a las federaciones, tengo que hacer desde temprano las cosas y el tiempo no te alcanza, y tu esposo te dice: ‘Dónde estabas’... (M. J. R. L., 23 de Marzo, noviembre 2007).

A diferencia de lo que sucede en las comunidades, en las juntas vecinales la familia no ocupa el cargo, sino que se trata de un liderazgo más individualizado. Además, las pocas mujeres que llegan a ser dirigentes deben lidiar con la oposición y la vigilancia de sus propios esposos, que no asumen el puesto junto a ellas.

La alusión a que “puede pasar cualquier cosa” si ella ocupa un cargo, se refiere probablemente al acoso sexual y a las habladurías, lo que finalmente limita la participación de las mujeres.

Además, en el ejercicio de los cargos vecinales es frecuente que se realicen los “amarres” y las decisiones políticas en reuniones rociadas por abundante cerveza, donde las mujeres pueden desprestigiarse y se pueden suscitar comentarios adversos.

A pesar de que se les reconoce capacidad y honradez en el ejercicio de la representación vecinal, es difícil superar las limitaciones de la cultura política vecinal, vinculada al clientelismo, a los tratos políticos poco transparentes y a las borracheras con miras a captar votos.

### 5.1.2. Acceso y participación de las mujeres en las organizaciones

En las comunidades estudiadas, las mujeres asumen cargos de autoridad tan sólo en calidad de acompañantes o *Mama T'allas* de sus esposos. Este papel y la necesidad de participar como pareja en los actos públicos, se observa incluso cuando una viuda asume un cargo, ya que en estos casos debe ser acompañada por su hijo mayor o por algún otro varón de la familia. Los roles que cumplen las

mujeres y los varones como autoridades son diferentes y la noción de *Mallku* y *T'alla* ratifica la complementariedad de la pareja cuando asumen el cargo. En algunos casos, como Calamarca, se refuerza este papel de pareja aludiendo a su condición etérea, como *awki* y *tayka*<sup>181</sup> de la comunidad:

P. ¿Jilir mama t'allatawa no ve?

R. Saya.

P. ¿Ukat kunanakasa juman lurañamaxa?

R. Nan lurañajax... janiw lurañaxakiti, dulsinakaki kukanakakiwa ukax alkulitanaka jallallt'añ ukakiw uka akhullt'ayaña ukakiw nanxa, janiw kunas rawajuxa uka rawajukiw nan utjitu, jani kuna rawajus utj- kiti ukanakakiwa, chachanakax ukjamaraki yast ukax ast jallallt'askaña, ukjam ast taqi akjam juntú ri- wunyun utjki ukjanaka, ukat ast ukjam ukat jichhax lastusixix ukan atintxañaraki mirintayaña (R. S., Mama t'alla 2007-2008, Santiago de Llallagua, 2007).

P. ¿Tú eres la *Mama T'alla* mayor, no ve?

R. Sí.

P. ¿Tú qué cosas tienen que hacer?

R. Yo lo que tengo que hacer es... no tengo que hacer. Dulces, cocas, alcohol todo eso tengo que hacer *jallalla*. Tengo que hacer *akhullikar*, eso nomás es lo que tengo que hacer, eso nomás es mi trabajo, no ten- go ningún otro trabajo más, los hombres así también tienen que hacer las *jallallas*. Cuando todas las au- toridades estamos juntos, al mediodía hay que atenderlos con la comida (R. S., Mama T'alla 2007-2008, Santiago de Llallagua, 2007).

Es notable el hecho de que la entrevistada considera su actividad como secundaria, como un “no hacer”, reducida al papel formal de ayudante ritual y de proveedora de la comida para las reuniones eminentemente masculinas. Una vecina de Calamarca recalca la función ornamental y ritual de la au- toridad femenina, en tanto que las decisiones y las reuniones públicas son prerrogativa de los varones:

P. (...) ¿Kunanaksa mamax ukachiqan luririxa, jupax jupa chikat sarnaqiri kunanakatsa llakirix ma- mamax uka timpuxa?

R. Uka timpux cargo lurki ukjaj janiw jupa chik sarnaqkarakiti jupa utankañ... chachapini tataja- pini autoridad Mallkuchi ukat uka uksat sari riwunyunanaka uka utji alcaldía tuqita, kuna trawaju- nakatsa kuna istinak puripxi, kuna ukjam jaya wisitantinaka prefectunaka puri ukanakar saraña, jani mamajax uka chikt'at sarkarakiti utankaskiri, aywisan, phuqhataki miembro kumpañ ukja sarara- kiy yanapt'irixa.

P. ¿Ukjamax janipiniy warmix taqichiqar sarkarakitixa?

R. Uka phistanaka matrimunyunak utji uka phista ukanakar niyas chikt'ata saririxa, kuna akjam in- awurasyunanak uka warmimp warmimpiw uka taqpach miembronakap warmimp warmimp sarap- xi ukjam kuna cuartelat puririnakasa akjam mã reuniona, cabildo abierto sapki ukanakar niyas chachakamak sarapxixa, aywisan warminakax sarapxi, janiw anch uwliyatutyupinixa. Phista utji uka pristiriyunak ukanakan chachamp warmimp chacha warmi sarapxi.

P. ¿Ukjamax kawiltunx jani uwligaturyukitix warmin sarañaxa?

R. Uka janiw... warmi sarapxapiniw pero chachaxa uka anchhita sisma ¿No ve? Mã kuna cabildo abierto utjaspa kuna mã reuniona akjam puro hombres, ukanaki chachaxa sarixa, ukjakiy warmix jan sarkarakitixa, ukat warmi akjam kuna festivala lurapxi, kuna aniwirsaryunak inawurapxi kuna alcal- día tuqit trabajunaksa, ukanak niyas warmimp warmimpiw sarapxixa (M. A. T., Calamarca, 2008).

P. Cuando realizan el cargo ¿qué cosas hace la señora, ella anda con él, de qué cosas se ocupaba tu mamá en ese tiempo?

R. En el tiempo que está realizando el cargo, no anda junto a él, ella está en casa... El esposo siem- pre, mi papá es autoridad, es *Mallku*, por eso él asiste a las reuniones. Existen reuniones en la Al- caldía, cuando llegan algunos para realizar algún trabajo o cuando llegan a la Prefectura (del departamento) algunas visitas del extranjero, a todo eso asisten las autoridades, mi mamá no va siempre junto con él, mi mamá suele estar en casa. A veces se precisa que estén presentes todos, en ese momento también va a ayudarlo.

181 *Awki* y *tayka*, padre y madre adultos o mayores, cuyo papel se asemeja al de los padres en una familia.

P. Entonces, la mujer no siempre va a todo lado.

R. Cuando hay fiestas, cuando existen matrimonios y otras actividades sociales ahí sí va junto con él. Cuando hay inauguraciones todos asisten con sus esposas, cuando llegan del cuartel, a estas reuniones sociales van juntos. Cuando hay reuniones como eso que llaman cabildo abierto asisten generalmente hombres, a veces van las mujeres, no es obligatorio para todos. Cuando hay fiestas como los prestes, a esas reuniones asisten marido y mujer.

P. Entonces, ¿no es obligatorio que la mujer vaya al Cabildo?

R. No, las mujeres no van siempre, pero los varones van a eso que te dije ¿no ve? Cuando hay Cabildo abierto, reunión de puro hombres, ahí sólo van los varones, ahí nomás no van las mujeres. Las mujeres están cuando se realizan festivales, cuando existen aniversarios e inauguraciones de los trabajos de la Alcaldía, ahí siempre asisten las autoridades junto con sus esposas (M. A. T., Calamarca, 2008).

Este testimonio refuerza el papel simbólico y ritual de las mujeres, cuya presencia no es requerida en las reuniones comunales o políticas, pero sí en las fiestas, ceremonias y ritos. La función de acompañante es más demandada en esas ocasiones festivas, pero en los espacios de mayor decisión política el principal actor es el *Mallku*. En algunas oportunidades, como sucede en el ayllu Chivo, la viudez y la tenencia de la tierra obligan a algunas mujeres a asumir cargos menores, pero sin llegar a acceder al nivel superior de *Jach'a Mallku*:

P. (...) ¿Uka taypinxa mamanakaxa p'iqxam sayt'apxarakiti janich, kunjamas hermano?

R2. Mamanakaxa janikjamakiw viuda ukanakaw antis sayt'ixa, yaqhipax ch'ulljt'awayxi ijmau kirasxapxi ukat ukanakax wakt'i uraqita, ukat ukanakax niyas tirijinti luriya.

P. ¿Puyriti luraña?

R2. Puyriw luraña. Yaqhipa chacha warmik ukanxa.

R1. Hachakipiniw lurixa.

R2. Hachakipuniw jilxa.

P. ¿Kunats ukjma hermana?

R1. Ichhax 'chacha jakaskchix' sapxiwa. 'Janixay sapakikchitix' sapxiw. Ukat jichhax maynix sapakixstaxay jiwchixay ispusupax ukat jumaw puytax lurañ siw, yast win mantaway, pir ukat jach'a mallkurux janiy arkiriparukiy mantixa.

P. ¿Janit mallkuruxa?

R1. Janipiniw mantkit ukarux niyasa.

P. ¿Arkiriparukiy?

R1. Arkirinakaparukiw sarnaqixa.

R2. Chachanakapin uka jach'a markuruxa, ukakipunirakisa (P. T. y B. M., Chivo, octubre 2007).

P. ¿(...) Las señoras pueden encabezar entre las autoridades? ¿Cómo es hermano?

R2. Las señoras, no creo. Las viudas podrían más bien asumir la cabeza, algunas se quedan solas, en viudan, entonces a ellas le toca asumir el cargo por la tierra, entonces ellas realizan el cargo.

P. ¿Pueden hacer cargos?

R2. Pueden hacer, pero cuando son marido y mujer...

R1. El hombre es el que hace.

R1. El hombre es el que más se hace cargo.

P. ¿Por qué es así hermana?

R1. Ahora dicen: "Está viviendo el esposo", "no es sola", dicen. Después si ahora ella es sola, si el esposo ha muerto, entonces tiene que asumir el cargo de autoridad. Entonces, acepta y asume el cargo, pero no asume el cargo de *Jach'a Mallku*, sólo el que le sigue.

P. ¿No a nivel de *Mallku*?

R1. No entra a ser *Mallku*.

P. ¿A su seguidor nomás?

R1. Hace de seguidor del *Mallku* nomás.

R2. Los hombres nomás siempre realizan el cargo en el pueblo, eso nomás siempre es (P. T. y B. M., Chivo, octubre 2007).

**"...las mujeres no van siempre (...) Cuando hay Cabildo abierto, reunión de puro hombres, ahí sólo van los varones, ahí nomás no van las mujeres".**

La organización de autoridades étnicas, si bien pretende equilibrar la representación hombre-mujer, en realidad asume una retórica de paridad, sin que ello signifique el reconocimiento de una representación de las mujeres. Así, aun en caso de viudez, ellas tienen que estar acompañadas por un familiar varón para asumir el puesto y no pueden acceder a los niveles superiores.

En el caso de la organización sindical, a partir de la década del 80, y luego de fuertes discusiones y pugnas internas en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Csutcb), las mujeres lograron consolidar una organización femenina a nivel nacional: la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, que tiene filiales a nivel departamental y provincial.

Esas dirigentes, llamadas “Bartolinas”, conforman la rama femenina de la Csutcb y en cierto modo gozan de autonomía, aunque a lo largo de su historia han tenido que enfrentar la injerencia de los liderazgos masculinos y la pugna interna entre corrientes sindicales que generó una división de la entidad campesina en dos directivas nacionales paralelas (entre militantes del Movimiento Indígena Pachakuti y del Movimiento al Socialismo a fines de los 90 y principios de 2000).

En cambio, la reconstitución de los ayllus y la adopción del sistema tradicional de autoridades ha negado de plano la legitimidad de una organización femenina autónoma, bajo la retórica del *chachawarmi* en la que, como hemos visto, la mujer cumple ante todo funciones simbólicas y de acompañamiento ritual.

En aquellas comunidades donde las “Bartolinas” han logrado asentarse, hay la conciencia de que una organización paralela y autónoma de ellas va en beneficio de sus propios intereses colectivos y ya no como “acompañantes” del *Mallku*:

P. ¿Khitimpis sarnaqañapiniw, janiw warmik sarnaqañasakit sapxarakiw, ukjamapinit janich ukjamakixa?

R. Ukakirix yaqha, akax nanakax Bartolina Sisachí ¿no ve? Tupak Katarix yaqharakichixay, nanakanx aparte warmikamakipinirakipxthw akana.

P. Muy bien hermana.

R. Warmikamakipunipxarakthwa.

P. ¿Jumanakax ukjamax sapas sarnaqt'asipktaya?

R. Sapakis iwalakiw sarnaqasipxtha, aywisa chachanik ukanx ispusu kumpañt'askaraki, pero janipiniraki khä nanakan...

P. ¿Uwliyaturyukisa?

R. Nanakakiy altararus makatt'apxtha, jani ispusunakampikipinikitixa, nanakax yaqha “Bartolina” sata, utt'ayat yaqhastxay, ispusunakak ukax yaqha, anchhitaxa aka Mallku sañäni ukax chacha warm-pach katxart'awayi, uka niyas ispusur kumpañt'añ warmis kumpañt'añ ukax niyas utjixa, nanakäkirix janiw sapakiw nayax sarnaqawaytha (A. C. N., Calamarca, octubre 2007).

P. ¿Con alguien siempre hay que ir, la mujer no puede ir sola dicen, es así o no?

R. Eso es otro, el de nosotros es Bartolina Sisa, ¿no ve? Tupak Katari es otro también, nosotros somos aparte, pura mujeres nomás somos aquí.

P. Muy bien hermana.

R. Somos pura mujeres, nomás.

P. ¿Entonces, ustedes pueden ir solas nomás?

R. Igual nomás nosotros solas andamos, a veces cuando uno tiene su esposo le acompaña también pues, pero en nosotros no siempre es así.

P. ¿No es obligatorio?

R. Nosotras nomás subimos al altar, no participan los esposos, de nosotras es otro, se denomina “Bartolina” es parte de otra organización, la de los esposos es otra, en este momento digamos: Mallku, ellos asumen la autoridad marido y mujer; en ese caso la mujer tiene que acompañar al esposo, existe eso de acompañar al hombre. Nosotras no, yo sola nomás ando (A. C. N., Calamarca, octubre 2007).

El cargo de autoridad que asumió Antonia Cruz no fue precisamente por la tierra. Primero fue elegida por la comunidad y luego por 20 comunidades que conforman la Central de Calamarca. Ella está vinculada a una serie de talleres y cursos auspiciados por la Federación de Mujeres, que ha promovido la formación de filiales a nivel provincial, cantonal e incluso en cada localidad.

R. Ya. Nayaruxa chhijllt'anipxituw comunidad Sukanawita, janiw pero akatakayathi nayaxa, aka pachpat mä irpirix mistuñapan nanakatxa pero janiw...

P. ¿Qala Markata?

R. Qalamarkata, pero janiw nanakarux, ukax jichha janiw utjxitix kawkirix prisintirixa, ukat nayarux comunidad Sukanawi, comunidad Sukanawit mayniw katuqaniwätayna nanakat mayni mallkun ja' justisyan warmipa, ukaw katuqaniwayan, ukat jichhax uk katuqipanpi, ukanx ispusupa jan munxarakitixa, ukat jichhax comunidatxa naruy apsxapxarakituxa, comunirarat "Vos tienes que ir" ukat...

P. ¿Kuna comuniraratasa hermana?

R. Sukanawi. Ukata uka comunirarata naru apst'anipxitu, uka awalux churanxapxitu, ukjamaw ukat naya jutawayta akarux istirixa. Naru wustarakituwa akjam warminakamp irnaqt'aña, uka warminakamp mä cordinación apapxaña, kursunaksa, uka kuna istinakas utjapxitanixa, kuna kursunaks lurañataki, naru uka wustarakituw ¿no? ukatarakiw akaru iyaw sawayarakthxa (A. C., Calamarca, septiembre 2007).

R. A mí me eligieron de la comunidad de Sukanawi, yo no fui elegida de Calamarca, para esto tenía que salir una de Calamarca mismo, pero no...

P. ¿De Calamarca?

R. De Calamarca, pero no de nosotros (Sukanawi) no han podido elegir un representante de aquí, por eso a mí me eligieron de la comunidad de Sukanawi. En realidad de la comunidad de Sukanawi había asumido otra mujer este cargo, la esposa del Justicia, pero su esposo no había aceptado que ella ejerza ese cargo, por eso los de la comunidad me eligieron a mí. "Vos tienes que ir". Luego...

P. ¿De qué comunidad eres hermana?

R. Sukanawi. De esa comunidad me eligieron a mí, y me dieron el aval correspondiente, por eso yo he venido aquí a ejercer ese cargo. A mí me gusta trabajar con las mujeres, coordinar con las mujeres, llevar cursillos, y otro tipo de actividades, como realizar talleres. A mí me gusta, por eso es que he aceptado este cargo (A. C., Calamarca, septiembre 2007).

Las tareas en el hogar y la frecuente oposición de sus maridos son las limitantes principales para que las mujeres participen en las organizaciones como dirigentes. Además, la educación tradicional y el influjo de los clubes de madres ponen énfasis en los papeles maternos y domésticos de las mujeres, de modo que la participación política resulta un camino lleno de obstáculos, como un ingreso a terrenos ajenos que impulsa a alejarse de la comunidad para asistir a eventos, talleres y congresos, y descuidar a la familia. En las comunidades es impensable la contratación de trabajo doméstico ajeno, por lo que sólo aquellas mujeres que tienen hijas mayores o que ya han cumplido su ciclo reproductivo pueden participar en las actividades de las "Bartolinas".

En los niveles superiores de la organización, en cambio, las dirigentes suelen ser jóvenes solteras, con experiencia migratoria y un nivel educativo por lo menos de bachillerato o incluso universitario. La brecha que existe entre las direcciones nacionales y provinciales pone en evidencia estas distintas orientaciones de la participación política femenina.

## 5.2. Respeto a las decisiones de las autoridades femeninas

Antonia Cruz es un caso excepcional de dirigente femenina. Es una mujer de gran personalidad, que generalmente participa de igual a igual con los representantes varones, tomando decisiones políticas, como la organización de movilizaciones y la gestión de las reivindicaciones comunales<sup>182</sup>. Lleva un chicote como símbolo de autoridad:

P. ¿Ukjam iwal arunipxtay jumanakaxa?

R. Iwal, iwal arunikipxtaya, jupas... jupa arst'i ukxaru naya art'rakthwa irxatt'araktha ukjamaki.

P. ¿Jumax warmjamax kun sarakismas, mamanakax jichhax arumiptati arst'asipxtach iwalach utjaskakich "janiw warmikiw" sas "akanakax" ukanakas utjaskarakicha?

R. Yaqhip chiqanxa inas utjaskchi, kumunirarajanxa mä warmix rispitataxarakiw iwal que hombre, janiw jiwaxas warmikirix aynachar uskutaksnatixa, warmik ukaxa juk'amp rawajunitanwa kullaka, juk'amp rawajunitanwa, janiw warmik ukax aynachar uskutaksnati kuna trawaj... ni kuna rawajutsa ni kun arsuwitsa. Arsuwitsa pinsamintutsa iwalarakitanw warmixa (A. C., Calamarca, 2007).

182 Registro de campo de Juana Luisa Condori, en Calamarca.

P. ¿Así que tienen voz igual que ellos?

R. Sí, tenemos voz igual que ellos. Él... él habla y sobre eso yo también hablo, aumento algo más.

P. ¿Tú como mujer qué puedes decir? Ahora que las mujeres tienen palabra, ¿pueden expresarse igual que ellos? o siguen diciendo: “Mujeres nomás somos”. ¿Existe aún eso?

R. Tal vez en algunos lados sigue existiendo eso, en mi comunidad la mujer es respetada, igual que el hombre. Nosotras las mujeres no podemos estar por debajo del hombre. Las mujeres tenemos más trabajo hermana, trabajamos más que ellos, no podemos ser menos que los hombres, en ningún trabajo, tampoco podemos tener menos voz que los hombres. Las mujeres tenemos nuestro pensamiento y nuestra voz igual que los hombres (A. C., Calamarca, 2007).

Superar la mera condición de “acompañantes” y parejas supone tener acceso a la palabra y contar con voz propia, asuntos que para Antonia son fundamentales en las nuevas formas de participación política femenina. Para ella, la equidad se funda en la capacidad de trabajo que siempre es percibida como mayor en el caso de las mujeres. De este modo, la organización de talleres y cursillos auspiciados por la Federación Bartolina Sisa sembró en un terreno fértil, ya que el valor del trabajo y la jefatura de hogar femenina brindaron a muchas la conciencia de que resultaba injusta su exclusión del ámbito público. En el pasado, como afirma una comunaria, las mujeres que participaban eran muy criticadas:

P. ¿Kunjamans warmixa nayra timpuxa hermana jumatakixa?

R. Nayrjawa warminakax wali jisk'achataw uñjasipxan kullakanakaxa, janiwa kuns suma isti akjam reunionanakan arst'ipansa, 'Ä uka warmi qunt'at chhuxurikiwa, jupa kuns yati', ukjam sapxana, jichhaxa warmis chachas iwal arunixtanw kullaka, naya uka pachpa sirita aka reunionansa, janiwa warmixa qhiphanksnati, axsarasirisa jumanakax kapasitasipxam hermananaka, kapasitasyunas ut-jarakiniw 'kapasitasipxam arst'apxam' kunjamsa chuymanakaman lup'ipxta juk'amp, amuyunitanw jiwasax chachanakatsa juk'amp amuyunitanwa, uka pachpsa naya arst'arakirithw aka reunionanakana (A. C., Calamarca, octubre 2007).

P. Hace mucho tiempo ¿cómo eran las mujeres para ti, hermana?

R. Antes las mujeres eran muy minimizadas, cuando las mujeres participaban en las reuniones decían que las mujeres solamente son “las que orinan sentadas”. “Qué sabe ella”, decían. Ahora las mujeres tenemos igual voz que los hombres, hermana. Yo de la misma manera les hablo en las reuniones, las mujeres no podemos continuar atrasadas, las mujeres que tienen miedo hablar deben capacitarse. Existen capacitaciones. “Capacítense, hablen qué piensan ustedes. Nosotras tenemos mejor pensamiento que los hombres”, así les oriento en las reuniones (A. C., Calamarca, octubre 2007).

La voz pública femenina y la autovaloración de su propio pensamiento es uno de los resultados más notables de la actividad organizativa de la Federación Bartolina Sisa, pero va a contrapelo de la tendencia a reorganizar las comunidades siguiendo las líneas de la organización tradicional, que excluye la posibilidad de tener organismos autónomos de mujeres.

De este modo, hay casos en que la autoridad sindical y política ha optado por reconstituirse como ayllu, aunque la presencia de núcleos de “Bartolinas” prevalece como un espacio sindical aislado. La contradicción entre las lógicas sindical y de la recuperación y afirmación étnica muestra así uno de sus aspectos más paradójicos.

### 5.2.1. Qué decide la mujer y la valoración de sus decisiones y liderazgo

Puede decirse que el papel de la mujer como acompañante y ayudante de los varones en las actividades del liderazgo político y comunal está en una encrucijada que se traduce en brechas de percepción entre las generaciones de personas mayores y las más jóvenes. Es frecuente escuchar entre las mujeres de más edad la atribución de esta desigualdad a condiciones estrictamente naturales.

En aymara existe un refrán que explica esa situación: “*Chachax jila ch'amanj warmix pisi ch'amatany*”<sup>183</sup>. En esta frase se desconoce la distinción, que vimos en testimonios anteriores, entre la fuerza física y la habilidad, la concentración y la finura de los trabajos femeninos.

La noción de que la fuerza es base para la adquisición de una voz pública se refuerza también en algunos relatos, como el que cuenta una comunaria de Calamarca:

183 “El hombre tiene más fuerza y las mujeres somos de menos fuerza”.

R. Ukjampiniskiwi, pero jichhax amukt'xiw kampanax ¿no? Nayrjax khä Qullqincha, Qullana ist'asin-wa siwa no? jichhaxa janiwa.

P. ¿Jani ist'asxitiwa, jani pero warmis makatkarakitixa?

R. Warmixa makatiwa.

P. ¿Makatxiti?

R. Makatxiwa. Ukat ukjamaxix sapxiya. Nayrax wali... aski phursaninw sapxiya.

(E. P., Calamarca, septiembre 2007).

R. Así siempre es, pero ahora se ha callado la campana, hace mucho tiempo dice que se escuchaba hasta Colquenchá y Collana, ahora no.

P. ¿Ya no se escucha? ¿Pero tampoco ha subido ninguna mujer?

R. Ha subido la mujer.

P. ¿Ha subido?

R. Ha subido, por eso dicen que es así. Antes era bien... tenía mucha fuerza dicen

(E. P., Calamarca, septiembre 2007).

Se puede advertir que el lugar en que está ubicada la campana es un espacio exclusivo de los varones. No tienen cabida las mujeres porque son *pisi ch'ama*<sup>184</sup>, no tienen la fuerza suficiente como para tañer una campana, lo que significa que para llamar y reunir a la gente en la plaza es necesaria la presencia de un varón. Esta metáfora hace alusión a la menor fuerza y convocatoria de la voz femenina. No es casual que se refiera a la torre y a la campana, que están relacionadas con la iglesia colonial:

R. Ä, sas, parlapxapiniw ¿no? “Pirmirunakax kampanax sum ist'asirin siy no, ukax ancha jaya maranipinixchi kampanax jawq'atax sum ist'asirin khaykatkam khaykat mä marka yaqha kumuniraxiwi ukakam ist'asirin” siy.

P. ¿Jichhasti?

R. Jichhaxa warmi makatatayn sapxakiya, ukax ina ukjam yatitak ¿no? ‘Ukax warminaka makatatayna’ siw ‘ukat kampanax jan ist'asxitiw, uka aynachkam ukatx jisk'itatak ist'asxixa, jan fuerte tukxiti’ sasaw sapxi no, pero uka chiqächi k'arichi. Ukat ancha pirmiru parlapxarakina, uka kampanaxa ist'asinwa ciudadkam sasa, kha altukam Ceja altukam.

P. ¿Kuna pachas uka warmixa makatawaypachana?

R. Uka jani sisxirismati, kuna pacha makatchi, khiti warmipini makatchi, janipin uk yatkti, pero sapxakiw ¿no? ‘Janiw warmix makatañapakiti, warmiti makatanix amukt'xaniw kampanax’ sasaw parlapxi.

P. ¿Jichhax janipinit makatxapxi?

R. Janiw, pero... janipiniw makatapkiti.

P. ¿A ya, jani ukjam makatañapakiti?

R. Jani makatapkiti, tuwasipxiya (I. F., Calamarca, septiembre 2007).

R. Así siempre hablan ¿no? “Antes el sonido de la campana se oía bien, tal vez es que tiene muchísimos años, cuando hacían sonar la campana se escuchaba a mucha distancia, hasta al frente, a otro pueblo, que es otra comunidad, hasta ahí se escuchaba”, dice.

P. ¿Ahora?

R. Ahora dicen que había subido la mujer, eso así nomás se dicen. “Habían subido las mujeres”, dice. “Por eso la campana no se oye bien hasta ahí abajo, ahora se oye más bajito, ya no toca fuerte”, así dicen, ¿no? Pero eso no sé si es cierto o mentira. Mucho más antes, hablaban de que el sonido de la campana se oía hasta la ciudad, hasta la Ceja del Alto, dicen.

P. ¿Cuándo habrá subido esa mujer?

R. Eso no te puedo decir. No sé cuándo habrá subido, ni quién habrá subido, no sé siempre, pero dicen: “No tiene que subir la mujer, si sube la mujer la campana se va a callar”, así hablan.

P. Ahora, ¿ya no suben las mujeres?

R. No, pero... ya no suben siempre.

P. Entonces, ¿no tiene que subir la mujer?

R. No suben, se atajan (I. F., Calamarca, septiembre 2007).

**“Ahora las mujeres tenemos igual voz que los hombres. Yo de la misma manera les hablo en las reuniones... no podemos continuar atrasadas”.**

En Calamarca, se evita que una mujer suba al campanario, espacio donde se produce la voz, al lugar donde se tiene el poder de convocar y dirigir a la gente. Según este cuento, el sonido de la campana es débil en manos de una mujer y sólo tiene fuerza si la tañe un varón. Eso muestra la poca valoración de la convocatoria femenina y el papel dominante de los varones en el espacio público:

P. (...) ¿Khä kampanyurux warminakax janipiniw makatañapakit sasa. Kawkjanakarus warmix jan mantañapakixa?

R. Pero, ukjamach jan ukjamachi naya janiw siskapint ukjamaw sasaxa, pero lo que es naru sapxituw alaxar chikanak janiw makatayatat sapxituy, “uñxatanin por ahí mã mariyut liwiqtanxasp” siy, jall ukjamanakat axsar utjpach mas o menos janiw warmi makatañat may ukat jan kampanax arsxit saxa, axsarakiw ukaxa aliq axsarakiw ukaxa. Jani a veces mã kuryusut makatapxaspaya, ukat may mariyutjama liwiqtanxaphaspa ukat jani yäpakarakispati mã phamillatakisa problemaxaspaya.

P. ¿Pero chachar janit mareo churkist tiyu, o sea tawaqitunakarukit ukjam mã mareo churaspa chachanakar janirakiti?

R. Uka mã sawikiya, mã sawikiy ukjam kapas... Nayra uka kampana wali sonidunwa siya, ukat jichha ukjama sonido pierdxi siy, warmi makati, ukat uka sonido pierdxi, jall ukjam sawikiy, puede ukjamañ pueidiw jan ukjamaña. Awisa aka mã qinaya apthaptixa, uka tormenta sataxa, chhijchhinaka jutix ukja rayunakaw puri kampanar ukanakaw sonido apaqaspaxa, ukaw puri sapa ratu ukat janiw yaqhipa amuykapkiti ukxa, sino “warmi makati ukat uka sonidoxa jan utjixiti, vocepax jan utjixiti” ukax sawikiy, jan warminakar makatayañanit ukakiy mã sawix, ukat jan makatapkit jichhakamasa (F. F., Calamarca, septiembre 2007).

P. (...) A aquel campanario las mujeres no deben subir, dice. ¿A qué lugares no tiene que subir?

R. No sé si será así o no, yo no digo que es así siempre. Pero me han recomendado que no haga subir a las chicas. “Si mira hacia abajo tal vez le dé algún mareo y se puede caer”, dicen pues. Por eso debe haber algo de miedo más o menos, la mujer no tiene que subir, por eso es que la campana ya no tiene voz, eso sólo es para hacer tener miedo. Algunos pueden subir por curiosos, luego tal vez se caen por marearse, eso no estaría bien, incluso para la familia sería un problema.

P. ¿Al hombre acaso no le da mareo, tío?

R. Eso sólo es un decir, es un decir para que... Antes esa campana tenía un buen sonido, ya ha perdido el sonido, puede ser cierto o puede no ser cierto. A veces empieza a nublarse y viene la tormenta, empieza a granizar y consigo caen los rayos a la campana, eso puede quitarle el sonido a la campana, eso llega cada vez, otros no se dan cuenta de eso, sino dicen: “La mujer ha subido por eso ya no tiene sonido, por eso ya no tiene voz”, eso sólo es un decir, para evitar que las mujeres suban, eso es un decir, por eso no suben hasta ahora (F. F., Calamarca, septiembre 2007).

El testimonio alude al papel del mito como un mecanismo de control social y normativo sobre la conducta de las mujeres. Pero, quizás señala también el por qué de la limitación que tienen ellas para asumir cargos políticos y sindicales en la comunidad y refuerza la debilidad de su voz y su condición de simples acompañantes de la autoridad masculina.

Si bien la noción de equilibrio y paridad hombre-mujer es asumida como una proyección de la división social del trabajo, en las actuales condiciones la sobrecarga laboral a las mujeres se vive como una situación de injusticia, que las mueve a participar de los espacios públicos y afirmar sus derechos diferenciados. La labor de organizaciones como la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa parece también haber influido en otras instancias de organización comunal, como los cabildos. En el siguiente testimonio, una mujer dice:

P. ¿Uka taypina jichhaxa sapxarakituwa, warminaka thiyata arst’asi kawiltuna sasa, kunjamarakis ukaxa?

R. Ukaxa ch’iqapiniskiwa, pirmirunakax jan arsusipxirikanti, kuna riwunyunanak utji kuna juntanakaw utji, aruskipt’awi aka markat no, chachakamaki parlasipkirina, chachakamakirak sarapxirina, jichha kunarsati utjixa warminakaxa puyriraktanwa parlaña no, tenemos derecho sapxarakiw no, jall ukjamanakat warminakax arsxapxix, nayrax warmixa jisk’achatjamakinwa, kunrak arsuskanisti warmikichixay kunas parlañapax uka no, jichha janiw ukjam utjixitixa, warminak pachpaw sixxapxi nanakax parlañ puyripaxarakthw sasa. Warminakampach aruskipt’apxi aywisa chachanakapax jan sarañ puyripixiti, ukat warminaka sarapxi ukat ukanakax parlt’anipxixa (I. F., Calamarca, septiembre 2007).

P. Aquí me han dicho que las mujeres todas participan emitiendo opiniones en el Cabildo ¿cómo es eso?

R. Es verdad, las primeras veces las mujeres no participaban, no decían nada. Cuando había reuniones y juntas en este pueblo sólo participaban y opinaban los hombres, ellos nomás iban a estas reuniones, después de que ya hay derechos, las mujeres también podemos hablar y tenemos derecho, se dice. Por eso las mujeres ya participan, antes las mujeres eran muy discriminadas. “Qué va hablar pues. Mujer nomás es pues, qué tiene que hablar”. Ahora ya no es así, las mismas mujeres manifiestan que ellas también pueden participar. A veces los hombres no pueden ir a las reuniones, entonces ellas van y participan, dando sus opiniones (I. F., Calamarca, septiembre 2007).

Es evidente que la promoción de liderazgos femeninos y la actividad de organizaciones sindicales femeninas y de algunas organizaciones no gubernamentales han introducido un fuerte contraste entre un antes y un ahora, en el cual “ya hay derechos” para ellas. Incluso los clubes de madres, a pesar de reforzar la identidad maternal como la única valorada, han abierto espacios a la expresión pública, al diálogo y a la voz femenina. La generación más joven ahora demanda y exige el respeto a sus ideas y a sus derechos de participación.

El contraste entre ese antes y el ahora, signado por la adquisición de una nueva conciencia de las mujeres sobre sus derechos, lleva a una actitud crítica ante los varones, cuyos celos y control autoritario bloqueaban el proceso de integración y participación en el ámbito político y público, tanto en la comunidad como en las instancias supracomunales:

R. Chachatak juchayiriwa, “Ä parlta parlta”, saw uka nayrja amuki isch’ukiñarakinsa, jichhay arsuñas utjxchix warminxa. Nayrax janis arsuñjamakiris chachan istitakix warminakarux lij walraks tiskrimixix chachanakaxa janis inasa lij arst’atas jucha, lart’asiñ ukanakan lart’asiñ ukjamarakis, jichhakamas ukjamakikiw nanakan akanxa ukjamakiskiwa.

P. ¿Janit warminakan arunakap kaski?

R. Janiw warminakan arup katuqañ munapkantixa, ukat jichhayri niyas janíw ukjamaxarakit niy mawk’it uk apnuqayapthw comuniraranakajan “Nanakax arsuñ puyripxthwa”, sasa, nax sariritha istinakar uka ampliyasyunanaka apasixa, siminaryunaka apasixa jay ukanak saririthxa.

P. ¿Ukan yatipachataxa?

R. Ukan nax yatipantxa, ukat nax mawk’as arsuñ yatxtha jichhax reunionanakansa, jani nayra arsuñjamakiriti axsaranjamayriw arsuñasa, ukanakar warmixatarakiwa naru irnuqapxituna uka club de madre sas jay uksan ukanakat siyi sarañayriw uka ampliyasyunanakarux “Istinakax chachanakax riyunyunaka lurixa jall uka taypiru sarapxata jumanakaxa”, sasaw sasipxiri, ukat. “Iyaw”, sasaw ukanakar sarapxirita mä kimsani irnaqapxatana ukat uka kimsani wal sarantapxirita, uka yatipantxa naxa, janiw yatkatanti kunsu, ukjamat ukjamat nax yatiptha ukjamat parlañ yattha ukat awisa saktha raryur parliris sarakisrithw akan sintiw jaqinakaxa... (G. H., Cacachi, noviembre 2007).

R. “¡Ah hablas y hablas!”, suelen decir. Para el esposo suele ser delito que su mujer hable, mucho más antes había que escuchar callada. Recién ahora pueden hablar las mujeres, antes no se podía hablar, las mujeres eran bien discriminadas, los hombres no aceptaban nada, era delito hablar, reír, en las reuniones se ríe, hasta ahora sigue siendo así aquí todavía.

P. ¿No hacen caso a las mujeres?

R. No querían escuchar a las mujeres, pero ahora ya no es tanto así, hemos hecho que dejen esa actitud en nuestra comunidad. “Nosotros podemos participar”, diciendo. Yo solía ir a los ampliados que se llevaban a cabo, también sé ir a los seminarios, a todo eso sé asistir.

P. Ahí has debido aprender.

R. Ahí yo he aprendido, por eso ahora puedo hablar y participar en las reuniones, antes no se podía hablar, se tenía miedo hablar, ahí de parte de las mujeres me han nombrado para que participe en el club de madres, ahí había que asistir continuamente a los ampliados. “Donde los hombres realizan reuniones, ahí tienen que ir y participar”, nos decían. Por eso, nosotras: “Bueno”, diciendo, nosotras sabemos ir. Unas tres éramos las que participábamos ahí, entonces las tres sabemos ir con frecuencia, ahí he aprendido, yo no sabía nada, de así poco a poco he aprendido, por eso sé hablar yo, por eso digo incluso puedo ir a hablar a la radio. Aquí la gente es demasiado... (G. H., Cacachi, noviembre 2007).

La visión crítica expresada en este testimonio se ha generalizado entre las jóvenes de las comunidades, como resultado de un mayor nivel de escolaridad y de la apertura de espacios no tradicionales para el encuentro y la interacción entre ellas. La timidez ha ido desapareciendo, el valor de su voz y de su pensamiento se ha ido afirmando, y así muchas han podido romper con el control social tradicional que relegaba a las mujeres al mundo doméstico e invisibilizaba sus aportes laborales y creativos. La otra cara de la medalla es el abandono de los tradicionales espacios de ejercicio del poder y de la creatividad, como el tejido. Se observa la vigencia de nuevos valores, más modernos, que valoran la palabra como eje de la participación y expresión pública en las generaciones jóvenes.

### 5.2.2. Autonomía individual y organizaciones femeninas

La naturaleza del trabajo y la importancia de las relaciones de parentesco hacen que en las comunidades sea difícil hablar de una noción de “individuo”, como un ser desprovisto de lazos y obligaciones colectivas. La dependencia de los ciclos naturales, el control social sobre el acceso a la tierra y a otros recursos, y la organización de los intercambios laborales crean un denso tejido de relaciones que enmarca y condiciona las decisiones de cada persona y limita sus opciones individuales, ciniéndolas en pautas de conducta establecidas por la costumbre y sancionadas a través de normas formales e informales.

La presencia de familiares en la mayor parte de actividades que se desarrollan en la comunidad establece formas de control social rigurosas, que se aplican sobre todo a la conducta de las mujeres. En las localidades todos son conscientes de esa realidad, por lo que hasta las danzas y la música se organizan en conjuntos y grupos para propiciar una buena relación con la fertilidad de la tierra y la abundancia de la naturaleza. En este sentido, la individualidad de las mujeres está marcada por círculos de pertenencia cada vez más amplios, desde la familia, la estancia, la comunidad y el municipio. Incluso su organización en entes sindicales propios se ejerce como colectividad, como parte de una totalidad más amplia.

En los años recientes se ha ampliado la participación de las mujeres a través de organismos como la Federación Bartolina Sisa y sus filiales locales y provinciales. Es un espacio de formación y de comunicación en el que se valora la voz femenina y se promueve su acceso a instancias de liderazgo, que suponen un derecho a expresar su propia voz y a valorar su pensamiento como resultado de su aporte a la familia y a la comunidad:

P. ¿Bartolinata kixa kunjams organizasixa hermana, aka Bartolinata parlasktana?

R. Ukaxa, uka Bartolinak uka ukapi aparti nanakanxa.

P. ¿Nacionala utjixa no? ¿Departamental utjixa?

R. Departamental utji, ukjatxa provincial, provincialatpi nanakarux utt'ayxapxituxa sapa provincia-pata, anchhita central agraria (Antonia Cruz Navarro, Calamarca, octubre 2007).

P. ¿Cómo se organizan para la Bartolina Sisa, hermana? Estamos hablando de las Bartolinas.

R. Eso es... eso de la Bartolina es pues aparte, es de nosotras.

P. ¿Existe nacional, departamental?

R. Hay departamental, luego provincial. Nos han designado de la provincial, de cada provincia, como Calamarca, que en este momento es central agraria (A. C., Calamarca, octubre 2007).

Un aspecto importante de la organización sindical femenina es que permite a las integrantes salir del ámbito estrictamente local de la comunidad, para participar en ampliados y congresos de nivel supracomunal. Allí se relacionan con representantes de comunidades y regiones muy diversas, lo que les permite adquirir una conciencia más específica de sus derechos y ejercer una actitud de mayor autonomía frente a las organizaciones de varones, con las cuales coordina la elaboración de pliegos petitorios y movilizaciones.

### 5.3. Formas y participación en la vida comunal y social

Cuando se trata de reuniones sociales como los matrimonios, prestes, fiestas de bachillerato e inauguraciones de algunas obras de la comunidad, siempre se presenta la pareja (marido y mujer).

Por eso, es muy raro ver solos a la mujer o al varón. De igual forma, en todo el ciclo ritual, que comprende ceremonias y ofrendas a las deidades y a los cerros, la presencia de las féminas es importante, ya que toda la simbología de estos ritos está asociada al par masculino-femenino.

El aporte de las mujeres se vincula a la generosidad de la familia, a través del compartir alimentos, alcohol y coca, y debido a esto puede verse su papel en asegurar la cohesión y los intercambios simbólicos entre los núcleos familiares de la comunidad.

El grueso de los servicios y la infraestructura construida en las comunidades (escuelas, postas sanitarias, acequias y caminos vecinales) ha sido fruto de un fuerte aporte en trabajo, a través de lo que se llama “acción comunal”. Tanto en las localidades rurales como en el barrio urbano estudiado, la acción comunal es un aporte obligatorio para todas las familias y garantiza el acceso y el derecho de uso sobre estos servicios e infraestructura. Por lo general, la comunidad exige la presencia de un representante por familia y en el caso de las comunidades estudiadas el trabajo suele ser asumido por el varón; sin embargo, en ausencia de hombres, son ellas las que cumplen con todos los turnos de trabajo, incluso los que exigen mayor esfuerzo físico.

En todo caso, las mujeres son las que más participan en las acciones comunales en la zona 23 de Marzo, ya sea porque el esposo se encuentra trabajando fuera de la casa o porque el hogar tiene una jefatura femenina. De tal modo, la construcción y equipamiento del colegio 23 de Marzo se reconoce, por ejemplo, como producto del aporte de trabajo de las mujeres, según un dirigente de la Junta de Vecinos:

R. (Para la construcción del colegio) se hizo un esfuerzo, una acción comunal, con el trabajo de todos se ha hecho primero una escuelita de adobe. Actualmente, tenemos un gigante, que es de piso, y que está al lado, porque prácticamente eso se desató y a partir de eso que era una escuelita que funcionó al principio con 42 alumnos, desde primero a tercero, luego fue aumentando, porque es un esfuerzo de los vecinos. Actualmente, contamos desde primero hasta el bachillerato, es el primer año (2007) que de este colegio va a haber la promoción (de bachilleres).

P. Entonces ¿ése no es el único trabajo de acción comunal? porque me estaban contando que se hicieron las aceras, el agua y otros.

R. Así es, prácticamente como es de educación y como los hombres se dedican a solventar a la familia, las mujeres han aportado para la construcción, porque ellas traían piedras, cavaban zanjas, trayendo adobes. El muro perimetral que usted ve más que todo en un 70 por ciento es trabajo de las mujeres, porque es constante la ayuda que prestan al colegio 23 de Marzo (D. P., dirigente, zona 23 de Marzo de El Alto, noviembre 2007).

Sin embargo, como se había visto en un acápite anterior, la participación de las mujeres en la directiva de la junta vecinal es casi inexistente. Es decir, si bien en las comunidades rurales la mayor aportación laboral de las féminas se ha transformado en una demanda de mayor participación en los espacios públicos, en el caso de este barrio urbano, la vulnerabilidad del movimiento vecinal a la injerencia de la política partidaria y el predominio de una cultura política clientelar y prebendal, basada en las farras y en los “amarres” electorales, introducen serios obstáculos para que ellas traduzcan su aporte al equipamiento social del barrio en una mayor visibilidad y poder de decisión en la organización vecinal.

En este sentido, la organización de las “manzaneras”, impulsada desde la Prefectura, se ha convertido en el principal espacio de participación femenina, pero queda al margen de la dinámica política del barrio y carece de significación más amplia en la política barrial.

Si bien esta organización pretendía inicialmente canalizar las energías participativas de la zona hacia esquemas de integración y disciplina de las mujeres en torno a su condición de madres, una vez que ha decaído el auspicio estatal, la organización se ha transformado en un espacio de autogestión productiva a través de la práctica de la artesanía, como complemento a los ingresos irregulares y a veces inexistentes de los maridos. El hecho de que no haya un nivel de organización femenina paralelo en las juntas vecinales urbanas (equivalente a las “Bartolinas” rurales), ha impedido que estas iniciativas y organizaciones se conviertan en un espacio propicio para una participación femenina más amplia en el espacio público.

**“...las mujeres han aportado para la construcción (del colegio), porque ellas traían piedras, cavaban zanjas, trayendo adobes”.**



1.- Autoridades de Calamarca: Mallku y T'alla (junio de 2007-junio de 2008)

2.- Comunarias de Sacasaca en los talleres de presentación y socialización.

# Conclusiones

Toda sociedad elabora un sistema de significados culturales para explicar las diferencias biológicas entre hombres y mujeres. La base biológica de esta diferenciación se suele llamar “sexo”, mientras que las formas de interpretar y significar esas diferencias en el plano de la cultura se identifica con la idea de “género”. El sistema de género es una construcción cultural relacionada con la cosmovisión más amplia de cada sociedad y de cada cultura<sup>185</sup>. También se transforma a lo largo de la historia por la interacción con otras visiones que frecuentemente se imponen a través de la conquista y la colonización.

Es difícil desentrañar qué aspectos de la cultura andina podrían considerarse propios y autónomos frente a las visiones y sistemas culturales impuestos. Es posible que muchos de los rasgos de las actuales comunidades sean, en realidad, resultado de la negociación con el sistema colonial y no una creación enteramente propia.

Se puede decir que hay un modelo “ideal”, al que la sociedad aspira, de representar las relaciones hombre-mujer. Pero este orden ideal es una construcción cultural a la que se quiere llegar y que en la práctica no se realiza. Así, el ideal de igualdad y de vigencia universal de los derechos humanos de la persona están tan lejos de ser reales como el modelo del *chachawarmi* andino, que se menciona en muchos de los testimonios de las mujeres entrevistadas en este estudio.

La construcción del modelo *chachawarmi* no es solamente pertinente al mundo humano de la sociedad, sino a la totalidad del cosmos. Esto se expresa muy bien en el dicho andino: “*Taqi kunas pänipuniv akapachanxa*”<sup>186</sup>. Es por eso que las nociones de lo femenino y lo masculino, mencionadas en las entrevistas del primer capítulo, se asocian con el sexo de los animales, de las plantas y de las piedras.

Las montañas, los vientos y las *wake'as* tienen también una condición femenina o masculina, lo que permite utilizar el lenguaje ritual adecuado para comunicarse con éstas. Por eso, la esfera pública andina se construye simbólicamente como un equilibrio entre pares, lo que no quiere decir que no haya fuerzas y objetos únicos que no tienen par (a ellos se designa como *ch'ullas*), pero éstos son seres y fuerzas poderosas y peligrosas que controlan energías desconocidas (como la fertilidad o el rayo) que pueden matar o hacer renacer. Por eso, se admite la soltería como opción de vida y también la existencia de formas anómalas de sexualidad (como la homosexualidad y el travestismo): “Por algo será”, dicen las abuelas; aunque siempre estos personajes (los/as sordomudo/as, los/as locos/as, los/as homosexuales y los/as solterones/as) se reconocen sólo después de haber intentado por todos los medios hacerlos entrar al redil de la normalidad. En este sentido, la sociedad andina tradicional es mucho más tolerante a las diferencias naturales que la sociedad occidental y cristiana, que sataniza y exorciza estas anomalías con tratamientos brutales, como el encierro o la exclusión social.

Este modelo estructural puede dar luces sobre algunos temas en los testimonios recogidos. La paridad del cosmos está más presente en las entrevistadas con la generación mayor (entre 70 y 85 años), pero también se filtra en los relatos de las jóvenes, pero en ellas es una dualidad más restringida, aplicable sólo al mundo social.

La diferencia entre hombres y mujeres se ve como un destino biológico, se vive como una fatalidad a la que hay que resignarse. No se experimenta como un modelo a seguir, que permitiría organizar la vida colectiva conforme a valores compartidos y respetados por todos/as.

<sup>185</sup> En esto coincide la mayoría de teóricas del género, como Verena Stolcke y Marcela Lagarde.

<sup>186</sup> “Todo en el universo es par”.

El cambio y la creciente brecha cultural entre la generación de las abuelas y la de las nietas tienen raíces históricas remotas que se reproducen a lo largo del tiempo. Por ejemplo, la adopción de relatos bíblicos sirve para explicar la desigualdad entre hombres y mujeres, como producto de una inferioridad estructural (Eva, la costilla de Adán) y de una culpa original (haber pecado comiendo la fruta prohibida). Esta noción de culpa fue introducida desde la temprana colonia. Así se transforma la idea original de que las mujeres se relacionan con la parte femenina del cosmos y los hombres con su parte masculina, y que les corresponden tareas y espacios diferentes y complementarios. La culpa se asocia a un destino biológico en forma cultural y construida: el mito de Adán y Eva es la legitimación del dominio del hombre sobre la mujer, es la explicación cristiana de las diferencias sexuales que ratifica la dominación en lugar de la complementación.

Sobre la base de este tejido cultural común, las comunidades estudiadas ofrecen matices y continuidades, así como también contrastes, en tanto representan territorialidades y trayectorias históricas específicas. Todas reconocen una matriz cultural andina, si no en forma verbal, al menos en su lenguaje y en sus prácticas. Relatan cuentos y *sin-sawis*, manejan una memoria familiar y comunal y expresan su tránsito por diferentes momentos del ciclo de vida cumpliendo ritos similares, en los que la familia, nuclear o extendida, y el círculo más amplio de vecinos y paisanos forman un denso tejido de relaciones que, al desplegarse en un determinado territorio, constituyen a la comunidad.

La principal diferencia entre la comunidad urbana (23 de Marzo) y las localidades rurales estudiadas es que los lazos de consanguinidad y parentesco no provienen de una base previa, sino que se conforman en el nuevo asentamiento urbano, en condiciones de mucha mayor heterogeneidad. Los diversos orígenes migratorios y trayectorias laborales previas (desde la ex-hacienda o comunidad, hasta el centro minero) no impiden que en este barrio se reconstituyan ciertas formas organizativas comunales y éticas interpersonales que replican y adaptan el modelo comunal.

El trabajo colectivo es la base para el equipamiento del barrio para la obtención de servicios básicos y el reconocimiento de la membresía. La pertenencia se define por el trabajo comunal y por la participación en la junta de vecinos, organización que incluye a la totalidad de familias en el territorio del barrio. En cierto modo, la “neocomunidad” urbana nace liberada de una serie de disputas y conflictos heredados (entre familias con más y menos tierra, entre linajes originarios y agregados, entre *llunk'us* del patrón y comunarios libres) que han deteriorado gravemente las formas de convivencia y organización en las comunidades rurales.

Por eso, el barrio de Ventilla es mucho más eficiente en el logro de sus demandas frente al municipio y participa de modo coordinado en las movilizaciones más amplias del movimiento vecinal alteño. Sin embargo, la brecha mayor entre los casos rurales y el de Ventilla se da en el plano de la representación política. Es evidente que la esfera política urbana está más intervenida por los estilos dominantes de hacer política, basados en el clientelismo, en la cultura masculina del sindicato y en las formas de prebenda de cooptación. Por eso, el activismo social de las mujeres contrasta agudamente con su virtual ausencia en las directivas de la organización vecinal.

En las comunidades, en cambio, la esfera política aparece como más integrada, más permeable a la matriz ética y cultural andina. Como producto de las recientes tendencias migratorias y de su mayor acceso a la educación, las jóvenes han estado buscando mayores espacios de participación y decisión política. La organización de las “Bartolinas”, que brinda un espacio paralelo de representación pública a las mujeres, es aún incipiente y no ha llegado a la mayoría de comunidades, quedándose en los niveles de central y subcentral (cantón y sección municipal). Entre los casos estudiados, sólo Calamarca tiene una filial activa de la Federación Bartolina Sisa y eso se evidencia en las percepciones y las demandas de las mujeres entrevistadas. En este caso, la participación pública es claramente asociada con la adquisición de la palabra propia, con la fortaleza de la propia voz.

Otro modo de participación ha proliferado desde la década de los 90 en la mayoría de las comunidades. Éste desconoce a las organizaciones paralelas de las mujeres para integrarlas en el sistema de autoridades étnicas. En la mayoría de las comunidades, los testimonios muestran con claridad que la función de las mujeres en el sistema de autoridad *Mallku-T'alla* es, ante todo, ser acompañantes de sus pares masculinos como un ornamento simbólico que legitima el discurso de la paridad, pero sin que se lo asuma como forma alterna de organización política. Como se ha visto en la mayoría de los casos, las autoridades originarias son sólo la traducción del sistema sindical y en la práctica preservan muchos rasgos de la cultura de estos organismos, sus formalidades y lógicas de representación, deliberación y mediación con el mundo exterior. Por eso, las mujeres son visibles

ante todo en las fiestas, ceremonias y ritos, y desde ahí legitiman la ideología del *chachawarmi* sin alterar el dominio masculino sobre la esfera de la representación y la voz pública.

Los cambios más significativos en cuanto a la participación de las mujeres se han producido en el ámbito productivo. Los estudios de caso nos muestran, una vez más, rasgos comunes y diferencias significativas. La totalidad de las comunidades cuenta desde hace décadas con instituciones escolares que han contribuido a transformar radicalmente el equilibrio entre saberes masculinos y femeninos, privilegiando el conocimiento de la lectoescritura y desvalorizando las destrezas prácticas y la creatividad envuelta en el tejido y el pastoreo. Como consecuencia, la “escuela de las mujeres”, como se le consideraba al trabajo textil, ha sido eclipsada por la alfabetización y por el prestigio que otorga la institución escolar, que recae sobre todo en los varones.

Igualmente, se ha desvalorizado la labor agropecuaria, despojándola del entramado de conocimientos y de ritualidades que le daban sentido, y se ha convertido en una actividad más rutinaria y mecanizada. El tractor ha sustituido al equipo masculino-femenino de sembradores, en el que la fuerza bruta del varón abría la tierra y el poder genésico de la mujer depositaba la semilla. La ritualidad de la siembra también ha desaparecido y, con ello, muchos de los aspectos filosóficos y éticos que emanaban del cultivo de la tierra.

La emigración temporal de los varones y la migración definitiva de las generaciones más jóvenes han transformado también los equilibrios que permitían una relativa equidad en la división social del trabajo. En el pasado, las labores tanto productivas como reproductivas eran ejercidas por hombres y mujeres, que desde la *irpaqa*, o matrimonio informal, recibían una dote de tierras, ropa, semillas y enseres productivos y domésticos de ambos padres, lo que colocaba a los recién casados en igualdad de condiciones, en tanto sean dueños de un patrimonio común.

La idea de que la desigualdad de las mujeres rurales se afina en su falta de acceso a la propiedad de la tierra nos parece excesivamente estrecha, ya que no toma en cuenta la noción de patrimonio como algo más integral que incluye no sólo la tierra, sino todo el trabajo incorporado en los textiles, herramientas de trabajo y enseres domésticos que pasan de generación en generación en forma paralela (de madres a hijas y de padres a hijos) e instalan una equidad básica en las relaciones de la nueva pareja.

Si bien todas las comunidades estudiadas tienen un esquema de residencia “patrilocal” (las mujeres se trasladan a vivir a la comunidad de su cónyuge), se admiten también a “yernos” cuando la hija es heredera de tierras en ausencia de hermanos. Pero, ella es dueña de su propio hato ganadero y el universo textil es competencia exclusiva suya. Incluso, a la hora de migrar las mujeres tienen la ventaja de un patrimonio móvil, que pueden llevar consigo o vender (por ejemplo, liquidar su hato ganadero) para instalar un negocio o comprar terreno en la ciudad.

La propiedad privada de la tierra no parece entonces ser una condición fundamental de equidad, ya que se valoriza por el trabajo, que es el que garantiza el acceso real a los recursos. Es el trabajo el que establece espacios y competencias productivas exclusivas de las mujeres o de los varones, junto a aquellos que pueden cumplirse en forma indistinta. En términos generales, el pastoreo de ovinos está a cargo de las mujeres, mientras que los varones se ocupan del ganado vacuno.

En las comunidades lacustres, la explotación de los recursos del lago, en particular de la totora y las algas, es tarea de los varones, mientras que en las demás se combina el pastoreo (indistinto) con la alimentación forrajera (labor masculina). El pastoreo de ovinos es también la base de la actividad textil femenina que comienza con el trasquilado, el hilado, torcido y teñido, para culminar en el tejido de las prendas, generalmente en telares horizontales. La simultaneidad de estas tareas parece ser la clave de la diferente valoración que hacen las mujeres de su trabajo con respecto al de los varones. No sólo “las mujeres hacen más”, sino que pueden hacer varias cosas a la vez, en tanto que los varones únicamente pueden manejar una actividad al mismo tiempo.

La idea de que la jerarquía masculino-femenina es producto de la superioridad del varón en términos de fuerza física aparece varias veces en los testimonios. Pero, la otra cara de esta interpretación es que la fuerza bruta es asociada con el trabajo masculino, mientras que la capacidad laboral de las mujeres se basa en la fuerza más sutil del conocimiento, la memoria y la destreza. La noción de que las mujeres “hacen todo” y “manejan todo” expresa esta diferente cualidad del trabajo femenino, sustentado en la concentración y la memoria, más que en lo físico.

Sin embargo, ni uno ni otro pueden por sí solos completar el trabajo agropecuario o la vida doméstica: para techar y construir la casa se necesita a los varones; para habitarla y calentarla con la

cocina y la ropa se necesita a las mujeres. Esto se asocia a las imágenes del “nido” y de la “casa llena”, que son la suerte que traen las hijas primogénitas al hogar, en tanto que la llegada del primer varón augura el “vaciamiento” y la pérdida del patrimonio familiar. La idea de que las mujeres son el cimiento permanente y que los varones son un personaje pasajero, expresa también estas diferenciaciones; aunque esta apreciación podría referirse a la creciente emigración masculina y al crecimiento de los hogares con jefatura femenina.

A la vez, se considera a las mujeres “gente de otra gente”, que al final se irán a vivir a la comunidad del cónyuge y dejarán la casa paterna. Es la principal razón por la que no se considera razonable la tenencia femenina de la tierra, que se irá a otra comunidad y la dejará sin trabajar.

Toda esta normativa práctica de la distribución de recursos y la división del trabajo por sexo se ve radicalmente alterada por el impacto de la migración y la creciente penetración del Estado en áreas como la educación y la salud. En la generación mayor era más común la migración estacional de los varones para obtener recursos monetarios suplementarios en la ciudad.

En la actualidad, la situación está marcada por una alta tasa de emigración de la generación joven, de modo que en la comunidad sólo se queda uno o a veces ninguno de los hijos. La ausencia recurrente del varón y la pérdida de brazos jóvenes para el trabajo agropecuario introducen una serie de desequilibrios en la distribución de recursos y en el trabajo mismo. La carga laboral aumenta para las mujeres, pero a la vez se desvaloriza su significación social. Además, la cadena de transmisión de saberes y enseñanzas a las nuevas generaciones se interrumpe por obra de la escuela y se desvalorizan las habilidades y competencias de las mujeres, tanto en el trabajo productivo como en la organización de la vida familiar y en la producción de valores culturales y estéticos. Desaparece el esfuerzo de complementar los saberes de la cabeza con los saberes de las entrañas (*p'iqi* y *chuyma*) y se instala la jerarquía entre la lecto-escritura y el trabajo manual. Por eso es que la valoración que hacen las mujeres de su propio trabajo enfatiza la cantidad y omite la calidad. Ellas hacen más, pero a la vez gozan de menos prestigio y valoración por su trabajo. Las nuevas generaciones ya no aprecian su herencia textil ni se comunican con ellas para escuchar sus relatos y consejos para aprender sus conocimientos herbolarios o sus técnicas de trabajo agrícola.

En sustitución a la forma más o menos equilibrada de distribución de bienes y reconocimiento social en el pasado, se observa en las comunidades actuales una maternalización de las mujeres y un énfasis en sus valores como hembras reproductoras y criadoras de hijos. Los clubes de madres refuerzan esta tendencia, invisibilizando sus tareas productivas que, incluso, son ahora más intensas y absorbentes que antaño. En los testimonios de las entrevistadas se aprecia cómo han asumido el discurso que justifica su mayor trabajo por su condición de madres.

Todo ello ha contribuido, sin duda, a erosionar su participación en instancias públicas o en episodios de justicia comunal, como la conciliación de conflictos. Si realizamos una rememoración de los casos tratados en los diferentes ámbitos, se ve claramente que las transgresiones cometidas por mujeres y varones no son sancionadas de la misma manera. Por ejemplo, el adulterio cometido por una mujer es considerado más grave que en el caso del varón, que generalmente se pasa por alto. El control social de la familia afín y de la comunidad del esposo se ejerce más férreamente para controlar la castidad femenina. La reconciliación y el perdón son usuales en caso del adulterio masculino, mientras que el varón no perdona y todo extremo de violencia se admite porque la “culpa” es de la mujer. En tono irónico, una mujer de Santiago de Llallagua comentaba:

“Warmitakix kunas juchakiwa, chachar ikkatatas jucha, chachar jan ikkatatas jucharakiki, kunas warmin juchapakiwa”.

“A la mujer se le echa la culpa de todo, si es que se acuesta al lado de su esposo es su culpa, si no se acuesta, también es su culpa”.

La justificación de esta situación con el mito de Adán y Eva muestra una identidad devaluada que ha impulsado la autoridad masculina.

En las entrevistas se ha puesto en evidencia que la violencia doméstica no sólo se ha intensificado, también se han deteriorado los mecanismos de control social que antes la mantenían relativamente a raya. En Santiago de Llallagua, las mujeres entrevistadas identifican el problema y son conscientes de la injusticia y del abuso de sus maridos, pero no parecen vislumbrar ninguna solu-

ción. La autoridad de la familia extendida y de los padrinos para atemperar los conflictos conyugales ha disminuido y con ello las mujeres han quedado libradas a situaciones de mayor arbitrariedad. Finalmente, hasta en el manejo de su propia casa y de su propio cuerpo, es creciente la intervención del Estado y la pérdida de poder de las mujeres.

La ampliación de los servicios estatales de salud ha desplazado los conocimientos tradicionales de las mujeres en materia herbolaria o de atención pre y postnatal.

Sus conocimientos son puestos en duda, se les cuestiona su falta de higiene y se desprestigia los mitos y creencias que rodean al cuidado materno-infantil.

De este modo, ellas pierden uno de los espacios más importantes de control y autovaloración: la transmisión de sus conocimientos en la reproducción y en la crianza, a sus propias hijas. Este último reducto del poder femenino es así expropiado, acentuando su condición subordinada ante el saber médico masculino.

Finalmente, hemos podido ver cómo la noción de “desarrollo” ha introducido valoraciones cuantitativas (aumentar la producción y la productividad) del bienestar, dejando de lado una lectura más cualitativa que se asociaba al equilibrio, la abundancia y la equidad en el trabajo. En este ámbito, el poder de las mujeres ha sido erosionado, tanto en las comunidades rurales como en la ciudad, y ello constituye, en sí mismo, un caso de violencia de género y a la vez étnico-cultural.

En un contexto de creciente deterioro de la base productiva agropecuaria, la actividad artesanal aparece como la forma “moderna” de la productividad femenina, más rutinaria y vinculada al mercado, en comparación con la plenitud de significados culturales que representaba el tejido. La metáfora de la campana, que niega a las mujeres la voz pública, se ve reforzada con la desvalorización de los saberes textiles, que les niega incluso el derecho al silencio creativo.



# Bibliografía

- ALBÓ, Xavier y LAIME, Félix*  
Literatura Aymara. Hisbol. La Paz, 1992.
- ARNOLD, Denise Y.; YAPITA, Juan de Dios y TITO, Margarita*  
Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer. ILCA. La Paz, 1996.
- ARNOLD, Denise Y. y YAPITA, Juan de Dios*  
Río de Vellón, Río de Canto: Cantar a los animales, una poética andina de la creación.  
Editorial: Hisbol-ILCA. La Paz, 1998.
- ARNOLD, Denise Y. y YAPITA, Juan de Dios*  
Madre melliza y sus crías / ispall mama wawampi / Antología de la papa.  
Editorial Hisbol-ILCA. La Paz, 1996.
- ARNOLD, Denise Y.*  
Más allá del silencio: Las fronteras de género en Los Andes. ILCA. La Paz, 1997.
- AYLLU SARTANÑANI*  
Pachamamax Tipusiwa (La Pachamama se enoja). Aruwiyiri. La Paz, 1992.
- BERTONIO, Ludovico*  
Vocabulario de la lengua aymara. CERES, IFEA Y MUSEF. La Paz, 1984.
- BLONDET, Cecilia y OLLART, 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. (s/f)
- 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)
- BOUYASSE CASSAGNE, Thérèse*  
La identidad aymara: Aproximación histórica (siglo XV - siglo XVI).  
Hisbol e IFEA. La Paz, 1987.
- CARTER, William y MAMANI, Mauricio*  
Irpa Chico, Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara.  
Editorial Juventud. La Paz, 1982.
- CHUQUIMLA, René Guery*  
Repensando la Democracia desde el Ayllu. Artes Gráficas Al Sol. La Paz, 2006.
- CRIALES B., Lucila*  
Mujer y Conflictos Socio-Culturales: El caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad  
de La Paz. Aruwiyiri / Taller de Historia Oral Andina. La Paz, 1995.
- DLAKONLA*  
Género, etnicidad y participación política. Plural Editores. La Paz, 2006.

*FERNÁNDEZ O., Marcelo*

La Ley del Ayllu: Práctica de jach'a y jisk'a justicia (Justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras. PIEB. La Paz, 2000.

*FUNDAPPAC*

Justicia de los pueblos indígenas y originarios. Estudios de caso. Bolivia, 2007.

*FLORES, P.; MONTES, F.; ANDLA, E. y HUANACUNI, F.*

El hombre que volvió a nacer: Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku. Universidad de la Cordillera y Armonía. Plural. La Paz, 2005.

*GAVILÁN, Vivian*

Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. Estudios Atacameños, No. 30 (pp135-148). 2005.

*GIRAULT, Louis*

Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia. Traducción y corrección del manuscrito francés por Hans van den Berg. La Paz, 1988.

*HARDMAN, Martha; VÁSQUEZ, Juana y YAPITA, Juan de Dios*

Aymara, compendio de estructura fonológica y gramatical. ILCA. La Paz, 1988.

*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.

*HUANCAL, Tomás*

El Yatiri en la comunidad aymara. CADA. La Paz, 1989.

*INKSATER, Kimberly*

Resolviendo tensiones entre Derecho Indígena y Normas de Derechos Humanos a través del Pluralismo Jurídico-cultural transformativo. Facultad de Derecho, Universidad de Ottawa. Estudio de Post Graduado en Derecho (versión original, inglés). 2006.

*INTIPAMPA, Carlos*

Opresión y aculturación: La evangelización de los aymara. Hisbol-Cepita-Iseta. La Paz, 2005.

*JEMIO G., Lucy*

Senderos y Mojones. Literatura oral aymara jukumarita.  
Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz, 2005.

*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.

*LAYME P., Félix*

Diccionario castellano - aimara. Comisión Boliviana del V Centenario.  
Encuentro de dos mundos. La Paz, 1994.

*MAMANI C., Carlos*

Metodología de la historia oral. Chukiyawu. Taller de Historia Oral Andina. 1990.

Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos. Chukiyawu: Aruwiwiri. 1992 b.

*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.

*MONTES R., Fernando*

La Máscara de Piedra: Simbolismo y personalidad aymara en la historia. Segunda edición revisada. Armonía. La Paz, 1999.

*NINA H., Filomena*

Los Achachilas de Jisk'a qullana. Taller de Historia Oral Andina. Aruwiwiri. La Paz, 1993.

*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.

*OLLART, 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, 1991.

*PODER JUDICIAL, Instituto de la Judicatura de Bolivia*

Justicia Comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia. Instituto de la Judicatura. Sucre, 2003.

*RED PARTICIPACIÓN Y JUSTICIA y otros*

Justicia comunitaria y género en zonas rurales de Bolivia. Ocho estudios de caso. La Paz, 2008.

*RIVERA C., Silvia*

Bircholas: Trabajo de mujeres y explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y el Alto. Pirata. La Paz, 1996 a.

*RIVERA C., Silvia y BARRIOS M., Raúl*

Cultura y política, en Violencias encubiertas en Bolivia. Pirata. La Paz, 1993.

Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. Plural. La Paz, 1996 b.

*ROBERTS, Simon*

Law and dispute processes. In Ingold, Tom (edit.). Companion Encyclopedia of Anthropology, culture and social life. Routledge. London, 1994.

*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 Desclee de Brouwer. Bilbao, 2003.

*SCOTT, Joan*

El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas Marta (comp.).  
El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG. México, 1996.

*SIERRA, María Teresa*

Esencialismo y autonomía: Paradojas de las reivindicaciones indígenas.  
Alteridades. año 7, N° 14 (pp. 131-143). UAM, 1997.

*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 13-17. Arica, 2000.

*SIERRA, María Teresa*

Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural.  
Revista de Ciencias Sociales Íconos, No. 31 (pp. 15-26). Quito, 2008.

*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.

*TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA*

Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios. Aruwiwiri. La Paz, 1995.

*VAN DEN BERG, Hans*

La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos.  
Hisbol-UCB/ ISET. La Paz, 1989.

*YAMPARA H., Simón*

Pachakutt'i - Kandiri en el Paytiti. (Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía).  
CADA. La Paz, 1995.

## ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

*ADONON V., Akeuavi*

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-bruxelles>

*BARBIERI, Teresa*

Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género.  
En [http://www.psicosocial.net/index.php?option=\(s/f\)](http://www.psicosocial.net/index.php?option=(s/f))

*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](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](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](http://www.cholonautas.edu.pe) / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.

*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. Guadalajara, 2006.  
En <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id>